

Université Paris IV Sorbonne. École doctorale V Concepts et langages  
Université de Neuchâtel. Faculté des Lettres et Sciences humaines. Institut de Philosophie

**THÈSE**  
pour obtenir le grade de  
**Docteur ès Lettres des Universités Paris IV et Neuchâtel**  
Discipline : Histoire de la philosophie médiévale

présentée et soutenue publiquement par

Delphine Carron (Faivre)  
le 10 décembre 2010 à Paris

**Le héros de la liberté**  
**Les aventures philosophiques de Caton au Moyen Âge latin,**  
**de Paul Diacre à Dante**



*Catone*, Bancale della Loggia della Mercanzia (Siena) par Antonio Federighi (1464)

Sous la direction de MM. Ruedi Imbach et Daniel Schulthess

Membres du jury :

Mme Carla Casagrande (Università degli Studi di Pavia)

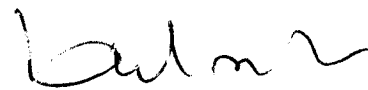
M. Thomas Ricklin (Ludwigs-Maximilians-Universität München)

M. Daniel Schulthess (Université de Neuchâtel)

M. Ruedi Imbach (Université Paris IV)

## IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de M. Daniel Schulthess, co-directeur de thèse, professeur ordinaire de philosophie à l'Université de Neuchâtel ; M. Ruedi Imbach, co-directeur de thèse, professeur de philosophie médiévale, Université Paris IV-Sorbonne ; Mme Carla Casagrande, Università degli Studi di Pavia ; M. Thomas Ricklin, Ludwig-Maximilians-Universität München autorise l'impression de la thèse présentée par Mme Delphine Faivre-Carron en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.



Neuchâtel, le 10 décembre 2010

Le doyen  
Laurent Tissot

## **Mes sincères remerciements vont à/au**

Mes deux directeurs de thèse, MM. Ruedi Imbach et Daniel Schulthess, pour leurs conseils avisés, leurs lectures attentives, leurs encouragements et leur soutien.

M. Thomas Ricklin qui m'a introduite à la réflexion sur les *exempla philosophorum*, m'a accompagnée dans le choix du sujet de thèse, m'a offert un poste de travail durant quatre ans dans le cadre d'un projet FNS à l'Université de Neuchâtel.

Mme Carla Casagrande qui m'a accueillie dans son équipe de recherche à l'Università degli Studi di Pavia, m'a permis de me familiariser avec la langue de Dante et m'a entourée de sa bienveillance.

MM. John Marenbon, Carlos Lévy et Luciano Gargan, pour les entretiens instructifs qu'ils m'ont accordés et les remarques pertinentes qu'ils m'ont adressées.

Tous les professeurs et chercheurs qui m'ont transmis informations, articles, textes et avis éclairés.

Mme Tiziana Suarez-Nani, Professeur à l'Université de Fribourg, qui m'a intégrée dans son équipe de travail dans le cadre du projet FNS *Francesco de Marchia* durant près de deux ans.

Fonds National de la Recherche Scientifique Suisse (FNS) qui m'a octroyé une bourse « Chercheurs débutants » durant l'année 2005-2006.

Bureau de l'égalité des chances de l'Université de Neuchâtel qui, dans le cadre du « Projet Encouragement », m'a offert une bourse individuelle de six mois (2006).

La Conférence des Recteurs des Universités suisses (CRUS) qui m'a permis de profiter d'une bourse de cotutelle de thèse.

M. Bill Duba, mon collègue du projet FNS *Francesco de Marchia*, pour sa compagnie amicale et son aide plus que précieuse.

Mes collègues fribourgeois, Mme Catherine Koenig-Pralong, MM. Damien Travelletti et Olivier Ribordy, pour leur amitié et leurs conseils ; mes collègues neuchâtelois, MM. Christian Maurer, Emmanuel Babey, Marc-André Weber, Paul Rateau, Mmes Anne Meylan, Christine Clavien, Claire Schwarz, David Stauffer et Marion Saliceti ; mes collègues *pavesi*, Mmes Federica Caldera, Cristina Motta et Gabriela Zuccolin ainsi que mes nombreux collègues parisiens, en particulier Chirine Raveton et Andrea T. dos Reis, pour leur amitié et leurs conseils.

Mes parents Chantal et Michel pour leur soutien sans faille et le temps important consacré à la relecture soigneuse de ma thèse ; mon frère Blaise et ma sœur Emmanuelle pour leur correction de parties du texte.

Mon époux Guillaume pour son indéfectible confiance.

## TABLE DES MATIÈRES

<b>TABLE DES MATIÈRES .....</b>	<b>3</b>
<b>I. NOTES INTRODUCTIVES .....</b>	<b>13</b>
A. THÈME ET AXES DE TRAVAIL .....	13
1. <i>La figure de Caton : status quaestionis. La question des deux Caton. Option pour Caton d'Utique.</i>	13
2. <i>Les quatre axes de travail .....</i>	20
a) Axe métaphilosophique : le rôle de l'exemplarité.....	20
(1) <i>Exemplum (Rhetorica ad Herennium, Le Goff, von Moos) .....</i>	20
(2) <i>Figura (Auerbach) .....</i>	24
(3) Image exemplaire (εἰκών- <i>imago</i> , Curtius) .....	25
(4) Personnage conceptuel (Deleuze-Guattari).....	25
b) Axe en histoire de la philosophie : le statut de Rome dans le discours philosophique médiéval latin .....	26
(1) Rome la « passeuse » : <i>translatio imperii et studii</i> .....	26
(2) Rome le modèle politique, moral et religieux .....	32
c) Axe théologique : le salut des sages païens de l'Antiquité.....	35
d) Axe philosophique : la liberté et le suicide .....	53
(1) Les modalités de la liberté .....	53
(a) Chez les Stoïciens.....	54
(b) Chez les Romains de la République .....	55
(c) Quelques jalons chrétiens (antiques et médiévaux) .....	56
(2) Les controverses aux XIII <sup>e</sup> -XIV <sup>e</sup> siècles sur les rôles respectifs de la volonté et de la raison dans l'exercice de la liberté .....	63
(3) La question de la liberté dans le discours politique des cités italiennes des XII <sup>e</sup> et XIII <sup>e</sup> siècles .....	71
(4) La question du suicide .....	76
(a) Chez les Stoïciens.....	78
(b) Chez les Romains .....	80
(c) Chez les chrétiens (antiques et médiévaux) .....	83
(5) Interrogations médiévales sur les libertés catoniennes.....	85
B. CHAMPS DE RECHERCHE. MÉTHODOLOGIE. PLAN DE L'EXPOSITION.....	86
C. RÈGLES ADOPTÉES.....	89
1. <i>Bibliographie et références .....</i>	89
2. <i>Traduction.....</i>	89
3. <i>Vocabulaire et orthographe .....</i>	90
<b>II. LA FIGURE DE CATON CHEZ LES AUTEURS ANTIQUES (I<sup>ER</sup> S. AV. J.-C.-VII<sup>E</sup> S. AP. J.-C.), SOURCE DU MOYEN ÂGE .....</b>	<b>93</b>
A. INTRODUCTION .....	93
B. ROMAINS PAÏENS .....	95
1. <i>Élaborations littéraires de la figure de Caton .....</i>	97
a) Épisodes-clés .....	98
b) Anecdotes .....	106



c)	Portraits.....	110
d)	<i>Homo virtuosus</i> .....	116
e)	Antonomase.....	129
2.	<i>La figure de Caton sous la République</i> .....	143
a)	Cicéron (106-43).....	144
(1)	<i>De legibus</i> .....	147
(2)	<i>Paradoxa Stoicorum</i> .....	148
(3)	<i>Philippicae</i> .....	150
(4)	<i>De officiis</i> .....	151
(5)	<i>Tusculanae disputationes</i> .....	155
(6)	<i>De finibus bonorum et malorum</i> .....	157
b)	Cato de Cicéron et <i>Anticato</i> de César (100-44).....	162
c)	Salluste (86-34).....	170
3.	<i>La figure de Caton sous l'Empire</i> .....	178
a)	Sénèque (4 av. J.-C.-65 ap. J.-C.).....	180
(1)	Sénèque et son œuvre.....	180
(2)	Caton dans l'œuvre sénèqueienne.....	185
(3)	Caton image vivante de la vertu.....	188
(4)	Caton divinisé ou du moins sanctifié.....	196
(5)	Conclusion.....	203
b)	Lucain (39-65).....	203
(1)	Lucain et la <i>Pharsalia</i> .....	203
(2)	Caton dans la <i>Pharsalia</i> : la <i>virtus</i> s'opposant à la <i>fortuna</i> .....	206
(3)	<i>Pharsalia</i> I, 125-128 : une théologie de la défaite.....	210
(4)	<i>Pharsalia</i> II, 234-391 : l'engagement du sage dans la guerre civile et sa <i>devotio</i> .....	214
(5)	<i>Pharsalia</i> IX, 15-889 : Caton, le <i>dux</i> stoïcien à travers le désert.....	224
(6)	Conclusion.....	230
C.	ROMAINS CHRÉTIENS.....	231
1.	<i>Les Apologistes</i> .....	231
a)	Tertullien (v. 150-v. 220) : Caton mort pour la gloire et "échangiste" : mieux que les dieux païens mais fort inférieur aux chrétiens.....	231
b)	Arnobé (III <sup>e</sup> -IV <sup>e</sup> siècle) : un Caton porcin quasi divinisé.....	241
c)	Lactance (v. 250-v. 320) : la vaine mort de Caton, prince de la morale romaine.....	242
2.	<i>Les fondateurs du Moyen Âge</i> .....	250
a)	Pères de L'Église.....	250
(1)	Jérôme (v. 347-419/420) : le commerce peu chaste de Marcia et Caton et l'antonomase ironique.....	250
(a)	Jérôme et son œuvre, le Caton stoïcien du <i>Chronicon</i> .....	250
(b)	Caton et Marcia.....	251
(c)	Caton et le suicide.....	255
(d)	Caton, exemple (ironique) de vertu et expression de l'orgueil.....	256
(e)	Conclusion.....	264
(2)	Augustin (354-430) : la polémique contre le suicide de Caton et la donation de Marcia à Hortensius... ..	264
(a)	Augustin et son œuvre.....	264
(b)	Caton dans l'œuvre augustinienne.....	265

(c)	Caton et la gloire, une voie de la vertu .....	267
(d)	Caton et Marcia .....	272
(e)	Caton et la guerre civile : son suicide .....	279
(f)	Conclusion .....	288
b)	Auteurs du temps des invasions .....	290
(1)	Prudence (348- v. 415-425) .....	290
(2)	Sulpice Sévère (v. 363-410/20) .....	291
(3)	Orose (v. 380- v. 418) .....	293
(4)	Claudien Mamert (mort v. 476) .....	295
(5)	Salvien de Marseille (400-468/470) .....	296
(6)	Fabius Planciades Fulgence (V <sup>e</sup> -VI <sup>e</sup> siècle) .....	299
(7)	Sidoine Apollinaire (2 <sup>e</sup> moitié du V <sup>e</sup> siècle) .....	301
(8)	Ennode de Pavie (473/74-521) .....	303
(9)	Luxurius (v. 496-v. 534) .....	307
(10)	Symposius (V <sup>e</sup> -VI <sup>e</sup> siècle) .....	308
(11)	Venance Fortunat (v. 535-v. 605) .....	308
c)	Boèce et la <i>Philosophiae consolatio</i> (524-525) .....	309
d)	Cassiodore (485-v. 580) .....	314
e)	Isidore de Séville (560-636) .....	321
D.	CONCLUSION : L'HÉRITAGE TRANSMIS AU MOYEN ÂGE .....	323
 <b>III. LA FIGURE DE CATON CHEZ LES AUTEURS MÉDIÉVAUX (VIII<sup>e</sup> SIÈCLE-1320), IMAGE DE LA VERTU .....</b>		
<b>325</b>		
A.	INTRODUCTION : PRÉSENTATION DU CORPUS DES TEXTES MÉDIÉVAUX .....	325
B.	CATON EXEMPLE TYPE DANS LE <i>TRIVIUM</i> .....	361
1.	<i>Grammaire, rhétorique, logique / grammaire, logique, rhétorique. Le trivium : un mythe ?</i> .....	362
2.	<i>Caton dans les textes du trivium antique</i> .....	364
a)	Grammaire .....	364
b)	Rhétorique .....	369
c)	Logique .....	372
d)	<i>Disticha Catonis</i> .....	379
3.	<i>Caton dans les textes du trivium médiéval</i> .....	380
a)	<i>Grammatica</i> .....	381
(1)	Présentation .....	381
(2)	Caton dans la <i>grammatica</i> .....	386
(3)	Les <i>Disticha Catonis</i> au cours de grammaire : qui est leur auteur ? .....	391
b)	<i>Rhetorica</i> .....	404
(1)	Présentation .....	404
(2)	Caton dans les <i>artes dictaminis et arengandi, poeticae et praedicandi</i> .....	412
c)	<i>Logica</i> .....	423
(1)	Présentation .....	423
(2)	Caton dans la <i>logica</i> .....	425
4.	<i>Conclusion</i> .....	429

C. EXEMPLARITÉ, RIGUEUR ET GRANDEUR DU PHILOSOPHE (STOÏCIEN ?) : CATON DANS LES TEXTES HISTORIQUES, LITTÉRAIRES, PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES MÉDIÉVAUX .....	430
1. <i>Caton, l'éloquence et les mores : utilisation médiévale des Disticha Catonis</i> .....	431
a) Références au Caton auteur des <i>Disticha</i> .....	432
b) Citations des <i>Disticha Catonis</i> .....	437
2. <i>Antonomases et proverbes de Caton</i> .....	442
a) Antonomases : Caton maître des mœurs .....	442
(1) Utilisations d'expressions antiques .....	442
(2) Antonomases comparatives de qualité .....	443
(3) Antonomases adjectivales .....	449
(4) Antonomases inscrites dans une liste d'hommes illustres .....	449
(5) <i>Cato redivivus</i> .....	456
(6) Antonomases du pluriel .....	457
b) Proverbes de Caton .....	459
(1) <i>Intus Nero foris Cato</i> .....	462
(2) <i>E tertius Cato caelo cecidit</i> .....	466
(3) <i>Nomina vana Catones/Catonum</i> .....	472
c) <i>Historia septem sapientum</i> .....	474
3. <i>Caton et la virtus</i> .....	476
a) <i>Virtus</i> .....	480
b) <i>Honestas/honestum</i> .....	481
c) <i>Iustitia</i> .....	482
(1) <i>Rigiditas/rigor (severitas)</i> .....	483
(2) <i>Veritas</i> .....	490
(3) <i>Reverentia</i> .....	490
(4) <i>Benignitas</i> .....	491
(5) <i>Maiestas</i> .....	492
(6) <i>Gravitas</i> .....	494
d) <i>Fortitudo</i> .....	495
(1) <i>Patientia</i> .....	495
(2) <i>Apatheia</i> , idéal stoïcien .....	499
(3) <i>Magnanimitas</i> .....	501
(4) <i>Constantia</i> .....	506
e) <i>Temperantia</i> .....	507
(1) <i>Modestia/moderantia (abstinentia)</i> .....	507
(2) <i>Sobrietas</i> .....	509
f) <i>Prudentia (sapientia)</i> .....	510
(1) <i>Consilium</i> .....	513
4. <i>Caton et (les) dieu(x)</i> .....	514
a) Interprétations et usages médiévaux du « <i>Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni</i> » ( <i>Pharsalia</i> I, 128 ; <i>Philosophiae consolatio</i> IV, 6) .....	515
b) Le Caton des <i>Collationes</i> abélardiennes, imitateur de la justice divine .....	517
c) Le Caton du <i>Novellino</i> , interlocuteur de la Fortune .....	519
5. <i>Caton, personnage historique</i> .....	520

a)	Caton <i>philosophus (stoicus)</i> .....	521
b)	La carrière de Caton .....	523
c)	Caton et Cicéron .....	527
d)	Caton et César .....	528
6.	<i>Caton et ses femmes</i> .....	530
a)	Marcia son épouse .....	531
b)	Porcia sa fille aînée .....	534
c)	Marcia sa fille cadette .....	535
7.	<i>Caton et l'engagement pour la liberté, la patrie et le bien commun</i> .....	537
a)	Le Caton lucanéen .....	538
b)	Le Caton sallustéen .....	541
c)	Le Caton augustino-sallustéen .....	542
8.	<i>Caton et la mort</i> .....	546
a)	Circonstances du suicide .....	547
(1)	Le suicide au poison .....	551
(2)	Le suicide pour abrégé une fièvre quarte doublée .....	553
b)	Évaluations du suicide .....	554
(1)	Héritage des Romains païens .....	555
(2)	Héritage augustinien .....	558
9.	<i>Un Caton médiéval au menu</i> .....	566
a)	Un apéritif des VIII <sup>e</sup> -XIV <sup>e</sup> siècles : Caton dans les gloses médiévales aux <i>auctores</i> .....	566
(1)	Gloses à Horace .....	568
(2)	Gloses à Martianus Capella .....	570
(3)	Gloses à Juvénal .....	571
(4)	Gloses à Lucain .....	571
(5)	Gloses à Boèce .....	589
(6)	Gloses à Augustin .....	591
b)	Une entrée du XII <sup>e</sup> siècle : deux portraits exceptionnels .....	594
(1)	Les multiples facettes du Caton du <i>Policraticus</i> de Jean de Salisbury .....	594
(2)	La sainteté du Caton du <i>De excidio romani imperii et magnificentia Catonis</i> de Pierre le Peintre .....	609
c)	Un plat de résistance des XIII <sup>e</sup> et XIV <sup>e</sup> siècles : les Histoires romaines en langues vernaculaires .....	616
(1)	<i>Li Fet des Romains</i> .....	616
(2)	<i>I Fatti dei Romani</i> et <i>I Fatti di Cesare</i> .....	629
(3)	<i>Le roman de Jules César</i> et <i>Li hystore de Julius Cesar</i> de Jean de Thuin ( ?) .....	633
(4)	<i>Intelligenza</i> .....	643
(5)	<i>Conti di antichi cavalieri</i> .....	645
d)	Un dessert des XIII <sup>e</sup> et XIV <sup>e</sup> siècles : Caton et les Vies des philosophes .....	647
(1)	<i>Speculum maius</i> de Vincent de Beauvais .....	648
(2)	<i>Fiori e vita di filosafi e d'altri savi e d'imperadori</i> .....	654
(3)	<i>De vita et moribus philosophorum</i> attribué à Walter Burley .....	656
(4)	<i>Fabularius</i> de Conrad de Mure .....	659
D.	CATON CHEZ LES PRÉDÉCESSEURS DIRECTS ET LES CONTEMPORAINS DE DANTE : SPÉCULATIONS SUR LE BIEN COMMUN ET RÉFLEXIONS SUR ROME .....	662
1.	<i>Les deux « maîtres »</i> .....	667

a)	Brunetto Latini (v. 1220-1293) .....	667
(1)	<i>Rettorica</i> .....	669
(2)	<i>Tresor</i> .....	673
(3)	<i>Tesoretto</i> .....	682
b)	Rémi de Florence (1235-1319) .....	683
(1)	<i>De bono comuni</i> .....	684
(2)	<i>De via paradisi</i> .....	691
2.	<i>Auteurs politiques et théologiques de provenance italienne</i> .....	695
a)	Ptolémée Fiadoni de Lucques (v. 1236-1327) .....	695
b)	Riccobaldo da Ferrara (v. 1245-v.1318) .....	702
c)	Angelbert d'Admont (v. 1250-1331) .....	704
E.	CONCLUSION : HÉRITAGE TRANSMIS À DANTE .....	707
<b>IV.</b>	<b>LA FIGURE DE CATON CHEZ DANTE ALIGHIERI (1265-1321), IMAGE DE LA LIBERTÉ POLITIQUE, MORALE ET SPIRITUELLE .....</b>	<b>709</b>
A.	INTRODUCTION .....	709
1.	<i>Dante et sa bibliothèque idéale de philosophie et de théologie</i> .....	709
a)	Brève biobibliographie .....	709
b)	Caton dans la formation intellectuelle de Dante .....	712
(1)	Indices biographiques et bibliographiques .....	713
(a)	Formation grammaticale .....	713
(b)	Brunetto Latini .....	713
(c)	Guido Cavalcanti .....	714
(d)	<i>Le scuole de li religiosi</i> .....	715
(e)	Les érudits florentins .....	719
(f)	Les rencontres intellectuelles durant l'exil : les lettrés véronais et bolonais .....	719
(g)	La tradition aristotélécienne .....	720
(2)	Indices littéraires tirés de la <i>Commedia</i> .....	722
(a)	Les Limbes ( <i>Inferno</i> IV) .....	722
(b)	Le ciel du Soleil ( <i>Paradiso</i> X-XIV) .....	725
c)	Conclusion .....	741
2.	<i>Comment lire Dante ?</i> .....	743
B.	CONVIVIO IV (1306-1308) : CATON L'HOMME SUBLIME .....	749
1.	<i>Présentation du Convivio</i> .....	749
2.	<i>Caton dans le Convivio</i> .....	756
a)	Convivio IV, xxvii-xxviii : « E quale uomo terreno più degno fu di significare Dio, che Catone ? » .....	756
b)	Convivio IV, iv-v : « O sacratissimo petto di Catone, chi presummerà di te parlare ? » .....	764
C.	MONARCHIA II, V (1317-1318 ?) : L'« INENARRABILE SACRIFITUM SEVERISSIMI VERE LIBERTATIS TUTORIS MARCI CATONIS » .....	771
1.	<i>Présentation de la Monarchia</i> .....	771
2.	<i>Caton dans la Monarchia</i> .....	778
a)	Le sacrifice de Caton pour la vraie liberté .....	778
b)	Le concept de la liberté chez Dante .....	789
c)	Primauté de la philosophie pratique à propos de la liberté .....	800

D.	<i>COMMEDIA, PURGATORIO I-II (1315) : UNE VOLONTÉ SAINTE OU SAINTE CHEZ CATON ?</i> .....	807
1.	<i>Epistola a Cangrande (v. 1315) : les deux sens de la Commedia</i> .....	807
2.	<i>Le Purgatoire : royaume intermédiaire ? Deux lectures du 1<sup>er</sup> chant du Purgatorio</i> .....	815
a)	Présentation de <i>Purgatorio I</i> .....	820
(1)	Première lecture littérale .....	820
(2)	Caton, Ulysse et le vieillard de Crète.....	835
b)	Lecture allégorique .....	847
(1)	Quatre étoiles et <i>prima gente</i> : lecture allégorique .....	848
(2)	Caton comme sommet de la sagesse humaine .....	852
(3)	Caton et la liberté politique et morale .....	854
c)	Lecture approfondie .....	868
(1)	La place du <i>Purgatorio</i> dans l'économie de l'au-delà .....	868
(2)	Quatre étoiles et <i>prima gente</i> : lecture approfondie .....	875
(3)	Caton sauvé : problématique du salut des païens .....	879
(4)	Le sacrifice de Caton pour la liberté .....	902
(5)	Dialogue entre Caton et Virgile ; rites de purification et d'humiliation .....	911
E.	PERSPECTIVES CONCLUSIVES .....	921
V.	<b>CONCLUSION : LE CATON MÉDIÉVAL SELON LES QUATRE AXES DE TRAVAIL</b> .....	923
A.	DE QUELLE MANIÈRE CATON EST-IL UNE IMAGE EXEMPLAIRE ? .....	923
B.	COMMENT CATON REPRÉSENTE-T-IL ROME ? .....	927
C.	CATON EST-IL SAUVÉ ? .....	929
D.	EN QUOI CATON EST-IL LIBRE ? .....	930
E.	QUEL PHILOSOPHE EST CATON ? .....	932
VI.	<b>ÉPILOGUE : FORTUNE POSTÉRIEURE DE CATON, UNE FIGURE SUR LA LONGUE DURÉE</b> .....	933
VII.	<b>ANNEXE : CATON DANS LES LISTES ET LES CYCLES D'HOMMES ILLUSTRES : L'ARTISTE EN PHILOSOPHIE POLITIQUE</b> .....	935
A.	LISTES LITTÉRAIRES D'HOMMES ILLUSTRES .....	935
B.	CYCLES PICTURAUX D'HOMMES ILLUSTRES, AVEC LEURS ÉPIGRAMMES .....	938
VIII.	<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	949
I.	BIBLIOGRAPHIE PRIMAIRE .....	949
1.	<i>Sources pour le personnage de Caton</i> .....	949
a)	Sources antiques (classés par ordre chronologique) .....	949
(1)	Romains païens .....	949
(2)	Romains chrétiens .....	953
b)	Sources médiévales antérieures à Dante .....	955
1.	Manuscrits .....	955
2.	Textes médiévaux imprimés (classés par genre littéraire et ordre alphabétique) .....	956
i.	Textes liés au <i>trivium</i> : grammaire, rhétorique, logique .....	956
ii.	Textes des <i>Disticha Catonis</i> et de leurs commentaires .....	958

iii.	Florilèges, recueils de proverbes .....	959
iv.	Commentaires aux auteurs classiques .....	960
v.	Textes poétiques .....	960
vi.	Chroniques, textes historiques et hagiographiques .....	962
vii.	Récits .....	964
viii.	Lettres .....	965
ix.	Traité philosophique .....	966
x.	Traité théologique .....	967
xi.	Sermons .....	968
xii.	Commentaires bibliques .....	968
3.	Prédécesseurs directs et contemporains de Dante .....	969
c)	Œuvres de Dante (éditions citées*) .....	970
(1)	<i>Convivio</i> .....	970
(2)	<i>De vulgari eloquentia</i> .....	970
(3)	<i>Epistole</i> .....	970
(4)	<i>Epistola a Cangrande</i> .....	970
(5)	<i>Monarchia</i> .....	971
(6)	<i>Commedia</i> .....	971
(7)	<i>Quaestio de terra et aqua</i> .....	972
d)	Quelques commentaires à la <i>Commedia</i> .....	972
2.	Sources pour des questions annexes .....	972
a)	Sources antiques .....	972
b)	Sources médiévales .....	974
c)	Sources modernes et contemporaines .....	978
B.	BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE .....	980
1.	Axes de travail .....	980
a)	L' <i>exemplum</i> dans le discours philosophique .....	980
b)	Rome dans le discours médiéval .....	981
c)	Le salut des païens .....	983
d)	La liberté et le suicide .....	984
2.	Analyse .....	986
a.	Antiquité (I <sup>e</sup> siècle av. J.-C.-VII <sup>e</sup> siècle ap. J.-C) .....	986
(1)	Les textes et les personnages antiques au Moyen Âge .....	986
(2)	Études doctrinales .....	989
b)	Moyen Âge (VIII <sup>e</sup> siècle-1320) .....	996
(1)	Le <i>trivium</i> et les <i>Disticha Catonis</i> .....	996
(a)	<i>Durant l'Antiquité</i> .....	996
(b)	<i>Durant le Moyen Âge</i> .....	997
(2)	Témoins médiévaux .....	1002
(a)	<i>Caton</i> .....	1002
(b)	<i>Auteurs et textes médiévaux</i> .....	1002
(c)	<i>Études doctrinales</i> .....	1006
(3)	Les prédécesseurs et contemporains de Dante .....	1009
c)	Dante et ses commentateurs .....	1012

Le héros de la liberté  
Les aventures philosophiques de Caton au Moyen Âge latin, de Paul Diaque à Dante

d)	Auteurs modernes et contemporains .....	1020
3.	<i>Études sur les cycles d'hommes illustres et sur l'iconographie.....</i>	<i>1020</i>
4.	<i>Bibliographies, inventaires et dictionnaires .....</i>	<i>1021</i>



Philosophy, History, Middle Ages, Antiquity, Rome, Cato, Philosophers, Freedom, Suicide,  
*Exemplum*, Virtues, Salvation of Pagans, Stoicism

Philosophie, Histoire, Moyen Âge, Antiquité, Rome, Caton, Philosophes, Liberté, Suicide,  
*Exemplum*, Vertus, Salut des païens, Stoïcisme

The study examines the medieval reception of the character of Cato of Utica, a Stoic philosopher and Roman citizen engaged in defending the institutions of the Roman Republic during the second civil war, who committed suicide after the Julius Caesar's victory (46 B.C.E.). The thesis starts by focusing on the *Catone dantesco*, and in particular on Cato as the warden of the Purgatorio of the *Commedia*, and then works backwards in analyzing the potential sources of Dante's (1265-1321) portrayal. This undertaking leads to a reevaluation of the image of Cato in antique authors (1st century B.C.E.-7th century C.E.), and then to uncovering the outlines of the portrayals of medieval authors (8th century C.E. - 1320). This massive undertaking is organized around four questions concerning medieval thought : what role does the notion of exemplarity play in the discussion ? What place is given to Rome and to the Romans? How are the questions of liberty and suicide treated ? How do the authors discuss the problem of salvation for pagans of Antiquity ?

Cette étude se propose d'analyser la réception médiévale du personnage de Caton d'Utique, philosophe stoïcien et citoyen romain engagé dans la défense des institutions républicaines durant la période de la seconde guerre civile, qui se suicida après la victoire de Jules César (46 av. J.-C.). Concentrant, dans un premier temps, notre intérêt sur le *Catone dantesco*, et en particulier sur le portier du *Purgatorio* de la *Commedia*, il a semblé pertinent de remonter le cours du temps afin d'étudier les potentielles sources de la figure catonienne élaborée par Dante (1265-1321). Ce projet a conduit à réévaluer l'image du Romain dessinée par les auteurs antiques (I<sup>er</sup> s. av. J.-C.-VII<sup>e</sup> s. ap. J.-C.), puis à découvrir les contours de celle tracée par les auteurs médiévaux (VIII<sup>e</sup> s. ap. J.-C.-1320). Cet imposant parcours s'est organisé autour d'une quadruple interrogation concernant la pensée médiévale : quel rôle y joue l'exemplarité ? quelle place revient à Rome et aux Romains ? comment sont traitées les questions de la liberté et du suicide ? comment répond-on au problème du salut des païens antiques ?

## I. NOTES INTRODUCTIVES

τῶν γὰρ αὐτῶν εἶναι καὶ ποιεῖν τὰ μεγάλα κακὰ καὶ παύειν

C'est à ceux qui ont fait de grands maux de les réparer

PLUTARQUE, *Vie de Caton d'Utique* LII, 3

### A. Thème et axes de travail

#### 1. La figure de Caton : *status quaestionis*. La question des deux Caton. Option pour Caton d'Utique

La présente étude se propose d'analyser les implications philosophique, théologique et idéologique de la figure de Caton au Moyen Âge, et ceci à partir de quatre axes de lecture que nous présentons ci-dessous<sup>1</sup>, directement liés à la thématique principale : le rôle de l'exemplarité, la conception de Rome et des Romains, le problème du salut des sages païens et les questions de la liberté et du suicide.

Le personnage a déjà été étudié par les historiens, les philologues et les spécialistes de la littérature latine pour la période antique et jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle ap. J.-C<sup>2</sup>. Le sujet a par contre été peu traité pour la période médiévale<sup>3</sup>, et au travers d'un questionnement plus philologique que philosophique. Il existe en outre dans la littérature scientifique contemporaine quelques exemples d'une analyse philosophique, à partir de textes tardo-antiques et/ou médiévaux,

---

<sup>1</sup> Voir le chapitre I.A.2.

<sup>2</sup> Cf. M. GELZER, « Cato Uticensis » ; A. AFZELIUS, « Die politische Bedeutung des jüngeren Cato » (approche avant tout historique sauf les dernières pages 193-203) ; F. MILTNER, « M. Porcius Cato Uticensis » ; W. HEMMEN, *Das Bild des M. Porcius Cato in der antiken Literatur* ; P. PECCHIURA, *La figura di Catone Uticense nella letteratura latina* ; H. BERTHOLD, « Der jüngere Cato bei den Kirchenvätern » et « Cato von Utica im Urteil seiner Zeitgenossen » ; A. DRAGSTEDT, « Catos Politeuma » ; R. FEHRLE, *Cato Uticensis* ; R. J. GOAR, *The Legend of Cato Uticensis from the First Century B.C. to the Fifth Century A.D* ; H. BILLER, « Cato der Jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters » ; D. BOUCHÉ, *Le mythe de Caton : Étude de l'élaboration et du développement d'un mythe politique à Rome de la fin de la République au deuxième siècle après Jésus Christ* ; S. WUSSOW, *Die Persönlichkeit des Cato Uticensis – Zwischen stoischer Moralphilosophie und republikanischem Politikverständnis*.

<sup>3</sup> Mis à part, bien sûr, le cas tout à fait particulier du *Catone dantesco*. Pour les Caton médiévaux non dantesques, cf. J. M. A. BEER, « A mediaeval Cato – Virtus or Virtue ? » ; G. BERNT, « Cato im Mittelalter ».

d'un personnage antique : c'est le cas pour Virgile, Diogène le Cynique ou encore Aristote et Socrate<sup>4</sup>. De même, un certain nombre de travaux ont été réalisés sur les principaux représentants du XIV<sup>e</sup> siècle italien dans leur rapport à une philosophie non universitaire, illustrée par de grandes figures de l'Antiquité : Dante, Pétrarque, Boccace et Salutati<sup>5</sup>.

Pour notre part, nous désirons croiser ces différentes approches et ces diverses recherches : à partir des concepts des vertus et de la liberté – ou de ceux des vices et de la servitude –, de leurs avatars incarnés par le personnage du Romain Caton, nous voudrions poser aux textes des auteurs médiévaux, majeurs et mineurs, une série de questions portant ultimement sur les notions de philosophe et de sage.

En nous interrogeant sur l'élaboration de la figure de Caton dans les littératures antique puis médiévale, nous ne reviendrons pas, par la suite, sur sa biographie historique. La question ne sera pas, en effet, de savoir qui était vraiment Caton et qu'a-t-il réellement vécu, mais bien plus de se demander comment il a été représenté ou plutôt comment on l'a recréé littérairement durant l'Antiquité, puis le Moyen Âge. Les aventures de ce personnage – qui d'ailleurs en contient deux, pas toujours clairement distingués – ont été amplement relayées par les écrivains du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. au XIV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. et notamment par ceux qui ont illustré leurs œuvres d'exemples à valeur philosophique et morale. Peu importe sous cet angle la véracité des faits racontés ! Ces deux Caton associent leur fortune sur la reconnaissance générale de la valeur et du charisme du héros, ainsi que sur l'identification par le lecteur d'attitudes et de situations topiques ou caractéristiques. Une certaine plasticité de la matière exemplaire, qui permet aux auteurs successifs d'interférer sur les données initiales et de leur assigner une signification propre, n'est toutefois pas sans effet sur le succès de la transmission littéraire.

---

<sup>4</sup> Pour Virgile : J. BERLIOZ, « Virgile dans la littérature des *exempla* (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> Siècle) » ; pour Diogène : N. LARGIER, *Diogenes der Kyniker. Exempel, Erzählung, Geschichte in Mittelalter und früher Neuzeit* ; pour Aristote : I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* ; R. IMBACH, « Aristoteles in der Hölle. Eine anonyme *Questio* 'Utrum Aristotiles sit salvatus' im Cod. Vat. Lat. 1012 (127ra-127va) zum Jenseitsschicksal des Stagiriten » ; T. RICKLIN, « *De honore Aristotelis apud principes* oder Wie Aristoteles in der höfischen Gesellschaft des 13. Jahrhunderts Einzug hält? : Das Beispiel des Johannes von Wales » ; pour Socrate : T. RICKLIN, « La mémoire des philosophes. Les débuts de l'historiographie de la philosophie au Moyen Âge » ; K. DÖRING, *Exemplum Socratis*.

<sup>5</sup> Pour Dante : R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs* ; pour Pétrarque : E. KESSLER, *Petrarca und die Geschichte. Geschichtsschreibung, Rhetorik, Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit* ; pour Boccace : K. FLASCH, *Philosophie nach der Pest : Der Anfang des Decameron* ; pour Salutati : R. G. WITT, *Coluccio Salutati and His Public Letters et Hercules at the Crossroads: The Life, Works, and Thought of Coluccio Salutati*. De manière générale sur le sujet de la philosophie comme manière de vivre, voir J. DOMANSKI, *La philosophie, théorie ou manière de vivre. Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*.

Avant de cerner plus finement le sujet de notre étude, développons donc rapidement quelques traits biographiques de ces deux Caton : Caton l'Ancien dit le Censeur et Caton le Jeune dit d'Utique, qui partagent exactement le même nom (*Marcus Porcius Cato*). La vie du premier Caton<sup>6</sup>, né à Tusculum en 234 av. J.-C. et mort en 149 av. J.-C., peut se résumer en trois dates-clefs. En 195, il devient consul et entreprend une campagne victorieuse en Espagne. En 184, il est élu à la magistrature de la censure qu'il assume avec sévérité et inflexibilité. Enfin, en 150, au terme de sa carrière, il accuse Servius Sulpicius Galba dans un procès qui illustre sa force et sa longévité hors du commun. Défenseur acharné des antiques traditions romaines, il s'oppose à ceux qui tentent d'introduire la mode de l'hellénisme à Rome, comme le cercle des Scipion ; ennemi acharné de Carthage, il harangue le Sénat romain pour le décider à la destruction définitive de cette puissance qui menace Rome<sup>7</sup>. Outre une carrière politique et militaire bien remplie, Caton rédige de nombreux ouvrages littéraires, ainsi que plusieurs discours. De son œuvre maîtresse – *Origines*<sup>8</sup> – traitant des origines de Rome et des peuples italiques, il ne subsiste pratiquement plus rien. Son traité sur l'agriculture – *De agri cultura*<sup>9</sup> – mérite une mention spéciale, puisqu'il s'agit de l'œuvre en prose latine la plus ancienne transmise dans son intégralité. Les discours de Caton sont à ce point appréciés des Romains, pour leur esprit de répartie, que Cicéron juge bon de les rééditer sous la forme d'un recueil condensé de cent cinquante pièces. Cependant, ces textes n'ont été conservés qu'à l'état de fragments<sup>10</sup>. Pour résumer, Caton l'Ancien se présente comme un vieil homme droit, sévère, digne, comme un esprit sans détour qui, refusant les artifices oratoires, use d'un style simple, sobre et concis, propre aux usages de l'ancienne Rome. Nous le retrouvons enfin comme personnage principal du *De senectute* de Cicéron, dialogue fort répandu au Moyen Âge.

---

<sup>6</sup> Pour ces informations, voir les biographies réalisées par A. E. ASTIN, *Cato the Censor*, J.-N. ROBERT, *Caton ou le citoyen*, F. DELLA CORTE, *Catone Censore. La vita e la fortuna*, E. V. MARMORALE, *Cato Maior* et R. HELM, « M. Porcius Cato Censorius ». Voir aussi le répertoire bibliographique réalisé à son propos : W. SÜRBAUM, *Cato Censorius in der Forschung des 20. Jahrhunderts*.

<sup>7</sup> Voir à ce propos S. THÜRLEMANN-RAPPERSWIL, « Ceterum censeo Carthaginem esse delendam » et C. E. LITTLE, « The Authenticity and Form of Cato's Saying : *Carthago delenda est* ».

<sup>8</sup> *Historicorum Romanorum reliquiae*, I, *Origines* (frag.), éd. H. PETER, Leipzig, Teubner, 1914, 55-97 (réimpression anastatique : Stuttgart 1967) ; *Les origines*, éd. et trad. M. CHASSIGNET, Paris, Belles Lettres, 1986.

<sup>9</sup> *De agri cultura*, éd. H. KEIL, G. GOETZ, Leipzig, Teubner, 1922<sup>2</sup> ; *De agri cultura, ad fidem Florentini Codicis deperditi iteratis curis*, éd. A. MAZZARINO, Leipzig, Teubner, 1962<sup>2</sup> ; *De l'agriculture*, éd. et trad. R. GOUJARD, Paris, Belles Lettres, 1975.

<sup>10</sup> *Oratorum Romanorum Fragmenta : Orationes*, éd. H. MALCOVATTI, Turin, Paravia, 1976, 18-97 ; *Cato der Zensor, seine Persönlichkeit und seine Zeit. Mit einem kritisch durchgesehenen Neuabdruck der Redefragmente*, éd. D. KIENAST, Heidelberg, 1954. Un ouvrage récent propose une édition critique de tous les textes de Caton avec une traduction en italien : *Opere di Marco Porcio Catone Censore*, éd. et trad. P. CUGUSI, M. T. SBLENDORIO CUGUSI, Turin, Unione tipografico-editrice torinese, 2001.

Le second Caton<sup>11</sup>, né en 95 av. J.-C. et mort à Utique le 8 avril 46 av. J.-C., est l'arrière-petit-fils du premier. Il imite consciencieusement son ancêtre, tout en embrassant les principes du stoïcisme : il suit en effet les cours d'Antipater de Tyr (moraliste d'une rigueur absolue), propose à Athénodore de Tarse de le suivre à Rome en 67 et se lie d'amitié avec Apollonidès (qui sera présent à Utique). Après avoir épousé Atilie, il s'engage spontanément dans la campagne contre Spartacus en 72. Tribun militaire durant la guerre de Macédoine en 67, il est élu questeur en 64 et procède à une remise en ordre du Trésor public. La questure lui permettant d'entrer au Sénat, il se fait remarquer en réfutant, en 63, le discours de Jules César dans l'affaire des complices de Catilina et obtient leur condamnation à mort. Par son attitude, il s'attire ainsi l'inimitié de César qui comprend quels obstacles il trouvera dans les vertus d'un tel citoyen. En 62, l'année de son tribunat, Caton poursuit sa lutte contre l'illégalité et la corruption. Après un second mariage avec Marcia, il ne cesse de se présenter comme l'ennemi acharné du premier triumvirat (Jules César, Pompée, Crassus) et commence à user de son arme favorite, l'obstruction, en monopolisant la parole au Sénat. En 58, sur la proposition du tribun Clodius, il est envoyé à Chypre en tant que questeur prétorien, avec la charge de confisquer et liquider les biens du Roi Ptolémée, pour faire de cette île une province romaine : cette manœuvre vise avant tout à l'éloigner de la scène politique romaine<sup>12</sup>. Après avoir, une nouvelle fois, fait preuve d'honnêteté et de diligence lors de sa mission chypriote, Caton ne réussit pourtant pas à être élu préteur, alors qu'il s'est opposé aux candidatures au consulat de Crassus et de Pompée. Il devient toutefois préteur l'année suivante (54), demande à son tour le consulat en 51, mais ne l'obtient pas, dédaignant d'employer les moyens ordinairement en usage pour gagner les électeurs. Lorsqu'éclate la guerre civile en 49, ne pouvant rester neutre, il prend le parti de Pompée, qui lui paraît le seul en mesure de défendre la cause du Sénat. Il est propréteur de la Sicile quand les césariens, commandés par Asinius Pollion, l'obligent à évacuer. Nommé chef du camp de Dyrrachium (Illyrie, Albanie actuelle) par Pompée, Caton remporte quelques avantages sur les troupes de César. À la nouvelle de la défaite de Pharsale (9 août 48), et suite à l'assassinat de Pompée, il rassemble les débris de l'armée républicaine et se rend en Afrique auprès du Roi de Numidie Juba, après avoir traversé le désert de Libye.

---

<sup>11</sup> Pour la biographie de Caton d'Utique, consulter avant tout l'étude fouillée de R. FEHRLE, *Cato Uticensis*, l'article de F. MILTNER « M. Porcius Cato Uticensis » dans la *Paulys Realencyclopädie*, celui de CH. MEIER, « Cato » dans le *Lexikon der Alten Welt*, celui de M. DUCOS, « Cato Uticensis » dans le *Dictionnaire des philosophes antiques* et celui de C. LÉVY, « Caton d'Utique » dans le *Dictionnaire des philosophes*. Voir aussi le répertoire bibliographique réalisé à son propos : U. ZUCCARELLI, « Rassegna bibliografica di studi e pubblicazioni su Catone ».

<sup>12</sup> Voir à ce propos S. I. OOST, « Cato Uticensis and the Annexation of Cyprus » ; E. BADIEN, « M. Porcius Cato and the Annexation and Early Administration of Cyprus ».

Il y retrouve Q. Metellus Scipion qui, à la tête de quelques troupes, se prépare à résister à César. Il sauve de la cruauté de Scipion les habitants de l'*oppidum* d'Utique, s'y installe et prépare ses troupes à se défendre (47), tandis que Scipion et Juba s'engagent dans un combat direct avec les armées de César. La défaite à Thapsus des armées pompéiennes (5 avril 46) décourage cependant les troupes résidant à Utique qui parlent de se rendre. Après avoir assuré l'ordre dans l'*oppidum*, s'être préoccupé du sort des partisans, avoir pensé au salut de son fils, et dîné avec ses amis, Caton se retire dans ses appartements, prend le temps de lire et relire le *Phédon* de Platon, qui évoquait le ferme exemple de Socrate seul, retiré en lui-même, puis se transperce de son épée, alors que César et son armée sont aux portes d'Utique. Ainsi, Caton demeure maître de lui-même jusqu'à la fin, à aucun moment il ne donne l'impression de céder au destin ou de quitter la vie sous la pression des circonstances ; c'est lui-même qui, librement, choisit et accomplit sa propre volonté. L'esprit de cette vie se résume bien dans le seul terme de « résistance », comme le propose Huguette Fugier dans ses analyses sur le suicide de Caton : « plus de stabilité que de curiosité, plus de défense que d'initiative, s'opposer, ne pas céder, se garder de faire ou empêcher qu'on fasse...voilà Caton. »<sup>13</sup> Celui-ci, même s'il n'a pas écrit d'œuvre philosophique, a été pour ses contemporains et pour la postérité, comme en témoigne C. Lévy, « l'incarnation même du stoïcisme romain »<sup>14</sup>.

Cependant un courant polémique s'est développé, autant en ce qui concerne le premier Caton, en particulier sur son avarice et ses vues étriquées<sup>15</sup>, que le second, dont les actions excessives, les pensées rigides, les paroles ennuyeuses et les rapports ambigus avec les deux grands, César et Cicéron, ont conduit Theodor Mommsen à le surnommer « le Don Quichotte du parti [aristocrate] »<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> H. FUGIER, « *Sanctus civis* : le suicide de Caton », 264.

<sup>14</sup> C. LÉVY, « Caton d'Utique », 538.

<sup>15</sup> Cf. S. AGACHE, « Caton le Censeur, les fortunes d'une légende », 95-98.

<sup>16</sup> Cf. TH. MOMMSEN, *Histoire romaine*, 116. Voir aussi le jugement acéré et ambivalent que TH. MOMMSEN prononce au moment où il relate la mort du Romain (*Histoire romaine*, 357) : « Caton n'était rien moins qu'un grand homme : mais si court de vue, si maladroit, si ennuyeux et stérile que fût le personnage, avec toute l'emphase de ses fausses phrases qui en firent, dans son siècle et dans tous les temps, le type idéal du républicanisme vide et le héros favori de ceux qui spéculent sur le mot République, encore était-il le seul à représenter dignement le système déchu, à l'heure de l'agonie ! [...] Caton était un fou, je le veux : mais sa folie rehausse le sens profond et tragique de sa mort. C'est parce qu'il est fou, que Don Quichotte est une figure tragique. [...] Sur ce théâtre du monde ancien, où passèrent et agirent tant de sages, tant de grands hommes, fallait-il donc qu'un maniaque vînt dire l'épilogue ? »

En suivant l'exemple de son bisaïeul tout en lui conférant un élan nouveau<sup>17</sup>, Caton d'Utique permet la création d'une ressource littéraire supplémentaire : la mise en continuité des deux figures<sup>18</sup>, comme le résume Danièle Bouché, qui a étudié le mythe des deux Caton de la fin de la République au deuxième siècle après Jésus-Christ : « à des époques bien différentes, dans une République conquérante au deuxième siècle mais à bout de souffle à la fin du premier, les deux Caton consacrent leur vie à l'État, parcourant le cursus traditionnel, de façon plus brillante pour Caton l'Ancien, consul et censeur, alors que Caton d'Utique doit se contenter de la préture. Mais tous deux partagent la même intransigeance, la même conception étroite du devoir, le même respect sacro-saint des lois [...] ; tous deux essayent d'imposer leurs idées en maniant l'art oratoire [...] ; tous deux, chaque fois qu'il le faut, défendent leur patrie les armes à la main [...]. Ils ont en commun une exemplarité telle qu'on les considère comme des héros : il faut entendre par ce mot un grand homme dont l'intervention courageuse et réfléchie a été déterminante à un moment crucial dans l'Histoire de sa patrie ; mais aussi un citoyen reconnu par l'État pour ses qualités et sa probité et dont la gloire est consacrée officiellement par des louanges, le triomphe ou même une reconnaissance à titre posthume »<sup>19</sup>. Les deux personnages sont alors souvent assimilés ou confondus<sup>20</sup> et l'on rencontre chez les écrivains le terme de *Catones*<sup>21</sup>, qui marque la réunion des deux destins : réduits à n'illustrer que quelques

<sup>17</sup> Cf. S. AGACHE, « Caton le Censeur, les fortunes d'une légende », 101, affirme que Caton d'Utique « voulut tirer parti du prestige de son ancêtre : il s'efforça de convaincre qu'il revivait en lui ».

<sup>18</sup> Cf. H. BERTHOLD, « Cato von Utica im Urteil seiner Zeitgenossen », 133. Les vers de LUCAIN évoquant l'acharnement de Caton l'Ancien contre Carthage inscrivent le couple des deux héros dans la continuité : « maior Carthaginis hostis / non seruituri maeret Cato fata nepotis » (*Pharsalia* VI, 789-790, p. 161 ; trad. t. II, p. 40 : « plus redoutable ennemi de Carthage, Caton pleure les destins de son petit-fils qui ne veut pas être esclave ») : la destruction de Carthage était nécessaire pour sauvegarder la liberté de Rome, laquelle justifiera le sacrifice à Utique. Or Lucain a eu une immense popularité au Moyen Âge. Voir à ce propos le chapitre II.B.3.b)(1).

<sup>19</sup> D. BOUCHÉ, *Le mythe de Caton*, 14.

<sup>20</sup> Cf. par exemple TERTULLIEN, *Apologeticum* 39, 12-13, p. 151-152 : « maiorum et sapientiorum suorum disciplina, Graeci Socratis et Romani Catonis uxores suas amicis communicauerunt, quas in matrimonium duxerant [...]. O sapientiae Atticae, o Romanae grauitatis exemplum : leno est philosophus et censor ! » C'est nous qui soulignons. Voir à ce sujet le chapitre II.C.1.a).

<sup>21</sup> Cf. par exemple, LUCAIN, *Pharsalia* X, 397 ; PÉTRONE, *Satyricon* CXXXII, 15 ; MARTIAL, *Epigrammata* X, 19, 21 ; SYMMAQUE, *Epistula* I, 4, 2 ; CLAUDIEN, *De consulatu Stilichonis liber secundus*, v. 382, dans : *Carmina*, p. 220 : « nec rigidus pudeat luisse Catones » (essentiel ici le lien entre les Caton et l'épithète *rigidus*). Pétrone fut peu connu au Moyen Âge, mais nous trouvons quand même quatre manuscrits médiévaux contenant les *Satires*, des extraits dans le fameux *Florilegium Gallicum* ainsi que dans les Mss. Leiden, Voss. Lat. Q. 86 (Tours ?, IX<sup>e</sup> siècle), Leiden, Voss. Lat. F. 111 (IX<sup>e</sup> siècle), Bern 207 (IX<sup>e</sup> s.), Bern 276 (Orléans, XIII<sup>e</sup> siècle) alors que Thierry de Chartres et Jean de Salisbury en citent certains passages. Pour des compléments d'information, voir M. D. REEVE, « Petronius », dans : *Texts and Transmission*, 295-300). Entre le IX<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle, il existe onze manuscrits fiables contenant l'œuvre de Martial, selon l'éditeur H. J. IZAAC dans son « Introduction », p. XXXI-XXXIII, dont deux du XII<sup>e</sup> siècle (*Lucensis nunc Berolinensis* fol. 162 et *Gudianus Wolfenbuttelensis* 157) ainsi qu'un court fragment du XIII<sup>e</sup> siècle découvert à Pérouse. Il existe aussi des florilèges : *Florilegium Parisinum Nostradamense*, Bibl. Nat., Fonds Latin 188 (XIII<sup>e</sup> s.) ainsi que les célèbres *Florilegium Frisigense* et *Florilegium Gallicum*. À rappeler aussi le *Liber proverbiorum*, composé vers 1100 par Godefroy de Winchester, qui imite Martial (cf. M. D. REYNOLDS, « Martial », dans : *Texts and*

traits saillants (sévérité, rigueur, vertu), les Caton évoluent vers quelque chose s'apparentant au type littéraire.

Cependant, étant donné qu'au Moyen Âge les témoignages univoques concernant Caton l'Ancien sont moins présents<sup>22</sup>, et ce jusqu'au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle lorsque Pétrarque et ses amis redécouvrent et reconstruisent l'œuvre de Tite Live, la traduisent et que l'humaniste écrit son *De viris illustribus* ; et comme la figure du petit-fils nous semble plus riche de significations – grâce aussi, bien entendu, à l'apport sémantique en surimpression du personnage du Censeur – nous avons pris le parti de nous concentrer avant tout sur Caton d'Utique, tout en n'excluant pas les cas de superposition ou d'amalgame des deux personnages, particulièrement présents dans les emplois d'antonomase – désignation d'un concept par le nom propre (Caton), formation d'un adjectif à partir du nom propre ou pluriel du nom propre<sup>23</sup>.

---

*Transmission*, 239-244). De plus, E. MATTHEWS SANFORD, dans son article « The Use of Classical Latin Authors in the *Libri Manuales* », a répertorié sept manuscrits contenant des extraits de Martial : n° 39, p. 208 ; n° 75, p. 211 ; n° 120, p. 215 ; n° 184, p. 221 ; n° 311, p. 231 ; n° 350, p. 255 ; n° 366, p. 236.

<sup>22</sup> Nous en avons répertorié une douzaine : CASSIODORE, *Variarum [epistularum] libri duodecim* IX, Epist. XXV ; PSEUDO ISIDORE DE SÉVILLE, *Florilegia, Testimonia divinae scripturae <et patrum>*, Testimonia patrum, VIII ; RADBERT DE CORBIE, *Expositio in Mattheo* XI, praef. ; *Expositio in Psalmum* I, l. 28 ; PSEUDO BALBUS, *De nugis philosophorum*, Codex Monacensis, [IV] De fide, 2 ; [XXXIII] De petulantia, 3 ; Rémi D'AUXERRE, *Commentum in Martianum Capellam* IV, 160.5 ; HUGUES DE ST-VICTOR, *De grammatica* I ; *Didascalicon* III, cap. 2 ; cap. 14 ; GAUTIER DE CHÂTILLON, *Carmina* IV, 18c ; PSEUDO AUGUSTIN (Belgicus, XII<sup>e</sup> s.), *Sermo In Natali sancti Laurentii*, ii. À cela s'ajoutent les présentations en parallèle des deux Caton, dans le cas du présumé auteur des *Disticha Catonis* (cf. le chapitre III.B.2.d) ou de réflexions grammatico-logiques sur le nom propre (cf. les chapitres III.B.2, III.B.3.a)(2) et III.B.3.c)(2)), les allégations de JEAN DE SALISBURY dans le *Policraticus* (V, 7 ; VI, 7 ; VI, 12 ; VI, 19 ; VII, 13 ; VIII, 7 ; VIII, 9 ; VIII, 12) et la confusion entre les deux Caton chez VINCENT DE BEAUVAIS (*Speculum historiale* V, cvii), dans les *Fiori e vita di filosafi e d'altri savi e d'imperadori* (XVII) et chez le PSEUDO WALTER BURLEY (*Liber de vita et moribus philosophorum* XCVI). Nous reviendrons sur ces trois derniers textes au chapitre III.C.9.d). Voir cependant, pour le développement de la représentation de cette figure durant l'Antiquité, S. AGACHE, « Caton le Censeur, les fortunes d'une légende » et A. LOPEZ LOPEZ, *Modelando con palabras. La elaboración de las imágenes ejemplares de Catón y Cornelia*.

<sup>23</sup> Cf. par exemple MARTIAL, *Epigrammata* IX, 27, 13-14, p. 285 : « et pudet fari / Catoniana, Chreste, quod facis lingua. » Trad. t. II, p. 44 : « et je rougirai de dire, Chrestus, ce que tu fais avec ta langue de Caton. » *Epigrammata* XI, 2, 1-2, p. 357 : « Triste supercilium durique severa Catonis / frons ». Trad. t. II, p. 117 : « Sourcils sévères et front renfrogné de l'austère Caton ». Nous retrouverons plus tardivement avec AUSONE (v. 309-v. 394), dans son poème *Mosella*, un hommage à la cité de Trèves, cette image du front sévère de Caton, mais cette fois dans une généralisation plus importante puisque le nom propre est au pluriel et qu'il fait référence aux hommes d'une stricte vertu. Cf. AUSONE, *Mosella*, 381-386, p. 365 : « Salve, magne parens frugumque virumque, Mosella ! / Te clari proceres, te bello exercita pubes, / aemula te Latiae decorat facundia linguae ; / quin etiam mores et laetum fronte severa / ingenium natura tuis concessit alumnis, / nec sola antiquos ostentat Roma Catones ». Trad. *Les Idylles*, 10 : *La Moselle*, p. 154 : « Salut, mère féconde en fruits comme en grands hommes, ô Moselle, toi qu'une illustre noblesse, toi qu'une jeune<sse> exercée aux armes, toi qu'un langage rival de la langue du Latium pare de tant d'éclat ! La nature a donné à tes enfants des mœurs douces et un esprit enjoué sous un front sévère : Rome n'est pas la seule qui puisse citer des Catons antiques. » Relevons cependant qu'Ausone ne semble avoir été vraiment lu avant que Benzo d'Alessandria ne découvre une copie de ses poèmes à la bibliothèque capitulaire de Vérone, au début du XIV<sup>e</sup> siècle. Voir à ce propos J. K. HYDE, « Medieval Descriptions of Cities », 312 et M. PETOLETTI, dans la première partie introductive de son édition du *Chronicon*



## 2. Les quatre axes de travail

### a) Axe métaphilosophique : le rôle de l'exemplarité

Puisque nous étudions la réception médiévale d'un personnage souvent considéré comme un philosophe, il semblait intéressant de se demander dans quelle mesure l'utilisation de cette figure pouvait être elle-même philosophique, ou du moins quel était son rôle dans le discours médiéval et en particulier dans celui philosophique. La fonction du personnage catonien – élaboré dans un rapport plus ou moins étroit avec l'individu historique – s'inscrit en effet inévitablement dans une pratique de l'exemplarité : Caton est une figure exemplaire, dans le sens où il sert autant d'illustration que de leçon – donner un exemple / donner l'exemple –, de manière d'ailleurs positive ou négative. Nous avons en outre fait le choix de définir ce personnage comme un héros, terme lié évidemment à la problématique de l'exemplarité : le héros est habituellement envisagé comme une figure à imiter ou du moins comme une incarnation d'un idéal vers lequel tendre. S'il peut être utilisé pour faciliter la compréhension d'une affirmation, grâce à la puissance de l'image, il sert surtout à provoquer l'imitation grâce à la force de conviction de son autorité ou d'une séduction esthétique et morale.

Pour approfondir la compréhension du rôle de la figure exemplaire dans les discours philosophique, historique, littéraire, rhétorique et didactique, nous nous sommes mise à l'école de quatre perspectives sur la question, représentées par quatre termes différents : *exemplum*, image exemplaire, *figura*, personnage conceptuel.

#### (1) *Exemplum* (*Rhetorica ad Herennium*, Le Goff, von Moos)

L'*exemplum* est lié traditionnellement à un certain nombre de termes qui permettent de mesurer l'ampleur de son application : *illustrare*, *demonstrare*, *delectare*, *movere*, *persuasio*, *imitatio*. Apparaissent ici les deux possibilités fondamentales d'utilisation argumentative de l'*exemplum* : l'illustration d'une norme, d'une référence morale d'un côté, la preuve d'un fait général. Dans le premier cas, l'illustration exemplaire d'une règle s'inscrit dans une argumentation de type déductif ; dans le deuxième, l'accumulation de cas particuliers

---

de BENZO D'ALESSANDRIA, « I. Benzo d'Alessandria e il suo *Chronicon*. 3. Le fonti dell'enciclopedia di Benzo », 45-47.

semblables permettant par analogie la démonstration d'une loi suit le chemin inverse de l'induction. Quoi qu'il en soit, la fonction de l'*exemplum* se situe dans le champ de la persuasion. En outre, ce dernier atteindra mieux son but s'il a par la même occasion apporté du plaisir ou de l'émotion à son récepteur.

L'exemple (*paradeigma, exemplum*)<sup>24</sup> appartient donc en premier lieu à l'*ars rethorica* ; sa définition et son utilisation sont en effet originellement enseignées dans le programme d'études rhétoriques<sup>25</sup>. Comme le résume la *Rhetorica ad Herennium*, l'*exemplum* tient lieu d'*auctoritas* (IV, 2), entre dans l'intention de la *brevitas* (IV, 68), et peut endosser le rôle de *testimonium* (IV, 2) :

Exemplum est alicuius facti aut dicti praeteriti cum certi auctoris nomine propositio.<sup>26</sup>

Nous pouvons ajouter, à cette première définition, celle de l'autre *Rhetorica* médiévale, à savoir le *De inventione* cicéronien :

Exemplum est quod rem auctoritate aut casu alicuius hominis aut negotii confirmat aut infirmat.<sup>27</sup>

L'*exemplum* rhétorique, envisagé comme un fait ou une parole appartenant au passé historique et utilisé dans une intention de persuasion, se retrouve tout au long du Moyen Âge. Celui-ci présente un très large champ d'application et, durant le Moyen Âge, des manières distinctes de l'interpréter et de l'utiliser vont se manifester<sup>28</sup>. D'un côté, on désigne comme

---

<sup>24</sup> Pour une histoire de ce concept, ainsi que des différentes études contemporaines qu'il a motivées, voir le très bon résumé de M. SCHÜRER, *Das Exemplum oder die erzählte Institution. Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts*, 54-65 et 67-90.

<sup>25</sup> La première définition de l'exemple se trouve dans la *Rhétorique* d'ARISTOTE (1356a34-1356b11). Il existe un nombre fort important d'études qui se sont penchées sur la question de l'*exemplum* rhétorique, telles celles de K. ALEWELL, *Ueber das rhetorische Paradeigma: Theorie, Beispielsammlungen, Verwendung in der römischen Literatur der Kaiserzeit* ; K. STIERLE, « L'Histoire comme Exemple, l'Exemple comme Histoire » ; P. VON MOOS, *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im Poliraticus Johannes von Salisbury* ; J. D. LYONS, *Exemplum. The Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy* ; F. BÜCHER, *Verargumentierte Geschichte. Exempla Romana im politischen Diskurs der spätrömischen Republik*.

<sup>26</sup> *Rhetorica ad Herennium* IV, 62, éd. Belles Lettres, p. 212. Trad. p. 212 : « L'exemple consiste à citer un fait ou un propos du passé dont on peut nommer l'auteur avec précision. » Voir à ce propos F. BÜCHER, *Verargumentierte Geschichte*, 67-71.

<sup>27</sup> CICÉRON, *De inventione* I, 49, p. 101. Trad. p. 101 : « Le précédent [l'exemple] confirme ou infirme un fait grâce à l'autorité ou au destin d'un homme ou d'une chose. »

<sup>28</sup> Malgré l'ample littérature contemporaine sur le sujet, il n'existe d'ailleurs pas de définition du terme, sur laquelle tout le monde s'est mis d'accord. Cf. J. BERLIOZ, M.-A. POLO DE BEAULIEU (éd.), *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives* ; CL. BREMOND, J. LE GOFF, J.-CL. SCHMITT, *L'« Exemplum »* ; C. DELCORNO, *Exemplum e letteratura tra Medioevo e Rinascimento* ; M. D. HOWIE, *Studies in the Use of Exempla with Special Reference to Middle High German Literature* ; E. KESSLER, « Die Notwendigkeit des Exemplum » ; H. KORNHARDT, *Exemplum. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie* ; J. A. MOSHER,

*exempla* des modèles (de faits et de paroles) historiques, tirés de la galerie des *maiores* et employés afin de susciter l'imitation ; il s'agit d'exemples et de préceptes à suivre (ou à ne pas suivre), tels que le présente Jean de Garlande :

exemplum est dictum vel factum alicuius autentice persone dignum imitatione.<sup>29</sup>

De l'autre, on les comprend comme des histoires servant à illustrer une doctrine théologique (particulièrement celles utilisées par les prêcheurs pour confirmer l'enseignement de leurs sermons), comme des « illustrative stories », selon la définition de T. F. Crane<sup>30</sup>, pas forcément historiques. Celles-ci ne connaîtront un développement systématique que dans le cadre du renouvellement de la prédication aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, même si leur emploi remonte aux premiers temps du christianisme<sup>31</sup>, ainsi que le prescrit Grégoire le Grand qui ouvre ses *Dialogues* avec une fameuse proposition que ses successeurs répéteront constamment comme une apologie de cette pratique<sup>32</sup> :

Sed quia nonnumquam mentes audientium plus exempla fidelium quam docientium verba, convertunt.<sup>33</sup>

Le premier genre d'*exempla* fait appel à l'histoire, invite les auditeurs ou lecteurs à la vertu et est avant tout héroïque, alors que le deuxième, plus narratif, fait appel au conte<sup>34</sup>. Dans le premier, on propose à l'identification du public une image exemplaire d'un héros que tous connaissent ; dans le second, on raconte une histoire souvent inconnue, mais dont on partage d'avance la morale. Dans le premier, on utilise l'histoire pour élaborer des exemples ; dans le second, on crée des exemples en développant des histoires. Dans le premier, c'est le héros qui

---

*The Exemplum in the Early Religious and Didactic Literature of England* ; P. VON MOOS, *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im Policraticus Johannes von Salisbury* ; M. SCHÜRER, *Das Exemplum oder die erzählte Institution. Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts* ; J. TH. WELTER, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge*.

<sup>29</sup> JEAN DE GARLANDE, *Parisiana Poetria*, 10. Trad. : « L'*exemplum* est un dit ou un fait d'une personne d'autorité, digne d'être imité. »

<sup>30</sup> Cf. T. F. CRANE, « Introduction », dans : *The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones vulgares of Jacques de Vitry*, p. XVIII.

<sup>31</sup> Cf. J. BERLIOZ, « Exempla », dans : *Le moyen âge*, 437-438.

<sup>32</sup> Cf. M. D. HOWIE, *Studies in the Use of Exempla*, 6.

<sup>33</sup> GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile* II, XXXVIII, 15, p. 480. Trad. p. 481 : « Comme, souvent, l'exemple de fidèles convertit plus le cœur des auditeurs que la parole des prédicateurs. »

<sup>34</sup> Cf. P. VON MOOS, « The Use of *exempla* in the *Policraticus* of John of Salisbury », 211-212, qui prône un sens large du concept *exemplum* (événement et mention de l'événement, modèle et avertissement, figure morale exemplaire et preuve d'une idée) et qui voit dans la scission existant entre deux groupes de médiévistes contemporains (les philologues et experts en rhétorique d'une part et les spécialistes du folklore et de la littérature de l'autre) les répercussions de cette distinction.

donne son poids au précédent ; dans le second, c'est l'informateur qui apporte son crédit à l'anecdote<sup>35</sup>.

Il est évident que, pour notre propos, c'est le premier genre d'*exemplum* qui est pertinent. Karlheinz Stierle<sup>36</sup>, dans le cadre d'une théorie générale de la pragmatique des textes – les textes sont des fixations d'actions verbales – a envisagé l'*exemplum* comme une forme narrative minimale qui dérive de textes systématiques minimaux (sentences, maximes, « principes moraux »). Ce que l'exemple implique, c'est le principe moral ; ce dans quoi il s'explicite, c'est l'histoire. Or, les *exempla* cristallisés dans de grandes figures exemplaires et mémorables entrent aussi dans ce modèle : ils sont des personnifications d'un principe moral tout en nécessitant une description minimale. Ce genre d'*exempla* permet, selon Stierle, de manifester « l'architectonique de la construction symbolique du monde »<sup>37</sup> de celui qui les crée.

La force de conviction d'un exemple, narration ou personnification, est, en outre, intimement liée à la compréhension même que l'on a de l'histoire. Or, pour nos auteurs, cette perspective particulière se trouve puissamment formulée par Cicéron : *historia magistra vitae* (cf. *De oratore* II, 9, 36)<sup>38</sup>. Cette formule renvoie à un rapport entre l'histoire et la philosophie morale qui, dépassant chaque doctrine particulière, constitue le cadre à l'intérieur duquel l'exemple trouve sa place<sup>39</sup>. Il s'agit de connaître les histoires et les faits du passé, afin de prévoir et de se préparer aux événements futurs, afin d'en tirer conseil : l'histoire a donc une finalité éthico-politique et surtout éducative. L'exemple qui en est tiré, en tant qu'unité narrative minimale, se rapporte à l'unité systématique minimale du principe philosophico-moral, en entrant en quelque sorte dans une liaison aussi étroite que possible avec lui. C'est seulement dans la mesure où les exemples prennent place dans le système moral et représentent l'un de ses éléments qu'ils peuvent acquérir leur force de persuasion. L'exemple représente ainsi,

---

<sup>35</sup> Selon P. VON MOOS, « Die Kunst der Antwort, *exempla* und *dicta* im lateinischen Mittelalter », 35, n. 35, l'exemple historique, plutôt que ceux rapportés aux *fabulae* et *parabola* (selon les trois modes du *paradeigma* aristotélicien), est celui qui correspond le mieux à ces exemples envisagés comme des grands noms. À l'inverse, les *exempla* des prêcheurs appartiennent plutôt aux deux autres modes. Le chercheur fait encore le parallèle avec deux perspectives données dans la *Rhetorica ad Herennium* (IV, 2-3) : d'un côté, les exemples sont des *testimonia* qui confirment qu'une chose est ainsi ; de l'autre, ils poussent à l'imitation en montrant comment il faut faire.

<sup>36</sup> Cf. K. STIERLE, « L'Histoire comme Exemple, l'Exemple comme Histoire ».

<sup>37</sup> K. STIERLE, « L'Histoire comme Exemple, l'Exemple comme Histoire », 182.

<sup>38</sup> Relevons que les *Disticha Catonis*, recueil de sentences morales attribuées à Caton, proposent aussi un lien évident entre l'exemple tiré de la vie d'autrui et son caractère didactique : *Disticha Catonis* III, 13, p. 168 : « Multorum disce exemplo quae facta sequaris, / quae fugias, vita est nobis aliena magistra. »

<sup>39</sup> Cf. K. STIERLE, « L'Histoire comme Exemple, l'Exemple comme Histoire », 184.

dans le genre historique, la quintessence de ce qui est *notabile, memorabile, dignum, utile*. En présentant un cas particulier, mais connu, on crée une relation avec un cas tout aussi particulier, mais moins connu : l'exemple de l'homme célèbre, bon, vertueux ou mauvais provoque le lecteur anonyme à imiter les actes ou les dits ou respectivement à les éviter. L'utilisation des *exempla* a donc une signification non seulement érudite, mais aussi pratique et éthique, parce que le passé qui n'a aucune valeur en lui-même, devient fortement significatif en tant qu'*exemplum vitae*.

## (2) *Figura* (Auerbach)

Dans son article fondateur intitulé *Figura*, Erich Auerbach<sup>40</sup> présente l'histoire du terme, d'abord chez les Romains païens – avec un sens fluctuant entre modèle, empreinte, copie et tournure rhétorique –, puis chez les Romains chrétiens, où *figura* finit par signifier une prophétie en acte, c'est-à-dire une préfiguration de ce qui doit venir. Dans cette acception, la *figura* est « quelque chose de réel et d'historique qui représente et qui annonce autre chose de tout aussi réel et historique » et c'est une « concordance ou une ressemblance qui permet de discerner la relation entre les deux événements »<sup>41</sup>. Souvent appliqué aux personnages et aux événements de l'Ancien Testament – qui n'en perdent pas pour autant leur réalité historique –, le terme permet d'envisager ces derniers comme des prophéties en acte, des préfigurations du Nouveau Testament et de son histoire du salut. Des distinctions claires se dessinent alors entre *figura* et *veritas* – la première devant être interprétée (*exposita*) et dévoilée (*revelata*)<sup>42</sup> –, ainsi qu'entre *historia* et *figura*, entre l'événement raconté et celui-ci mis en corrélation avec l'accomplissement à venir qui s'y dissimule : la *figura* devient ainsi un terme intermédiaire entre *historia* et *veritas*.

Cette vision figurative de l'histoire, différente de celle didactique (Cicéron), ou allégorique et symbolique, possède au Moyen Âge une influence décisive et est constamment utilisée dans les travaux d'exégèse, de prédication et d'instruction religieuse. Elle trouve ses modèles par excellence, comme nous l'avons dit, dans les personnages de l'Ancien Testament, mais il est légitime de se demander si un homme illustre de l'Antiquité païenne tel que Caton pourrait

---

<sup>40</sup> Cf. E. AUERBACH, *Figura*.

<sup>41</sup> E. AUERBACH, *Figura*, 32-33.

<sup>42</sup> Elle est ainsi assimilée au terme *umbra*, en particulier dans l'expression *sub figura/sub umbra*. Voir à ce propos E. AUERBACH, *Figura*, 51.

jouer ce rôle de *figura futurorum*. Dans ce cas, son utilisation dans le discours médiéval, tout en conservant la force historique et personnelle de l'individu, fait de Caton une préfiguration d'une réalité transcendante. Le choix de Caton impliquerait à son égard une reconnaissance de dignité particulièrement élevée.

### (3) Image exemplaire (εἰκών-*imago*, Curtius)

Que cherche le médiéval chez les *auctores* ? C'est à partir de cette question qu'Ernst Robert Curtius développe sa théorie sur les images exemplaires<sup>43</sup>. Les auteurs peuvent être tout autant source de savoir que de sagesse ; leurs ouvrages contiennent en effet des phrases qui expriment des règles de vie, que l'on nomme *sententiae*. Ces maximes retenues par cœur, le médiéval les collectionne, les classe. Tout comme les sentences, les exemples de vertu et de faiblesse humaines trouvés chez les auteurs antiques servent à l'édification. Si l'*exemplum* (*paradeigma*) est une expression de la rhétorique ancienne signifiant une histoire destinée à servir de pièce justificative, une nouvelle forme d'*exemplum* apparaît au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. laquelle jouera un grand rôle : le « personnage exemplaire » (*eikon-imago*), c'est-à-dire l'incarnation d'une vertu dans un personnage, ainsi que l'exprime Sénèque à propos de Caton : « Cato ille, virtutum viva imago » (*De tranquillitate animi* XVI, 1). Ces personnages exemplaires, *imagines virtutis*, apparaissent au Moyen Âge comme des archétypes, que la Sagesse divine, dans sa prévoyance, a introduits dans la marche de l'histoire. Ici, les exemples païens – dont celui de Caton – sont alors interprétés comme des phares disposés pour guider l'humanité le long du chemin vers le salut, dans le plan providentiel d'une progression de l'humanité vers la vertu.

### (4) Personnage conceptuel (Deleuze-Guattari)

Le personnage conceptuel, tel qu'il est présenté par Gilles Deleuze et Félix Guattari<sup>44</sup>, est le véritable agent d'énonciation d'une philosophie. Ni personnification mythique, ni personnage historique, il devient philosophe par la volonté de celui qui le crée, il est un penseur, une

---

<sup>43</sup> Cf. E. R. CURTIUS, « *Sententiae et exempla* », dans : *Littérature européenne et Moyen Âge latin*, 115-120.

<sup>44</sup> Cf. G. DELEUZE, F. GUATTARI, « Les personnages conceptuels », dans : *Qu'est-ce que la philosophie ?*, 60-81.

« puissance de concepts »<sup>45</sup>. Irréductible à un type psychosocial, le personnage conceptuel a le rôle de « manifester les territoires, déterritorialisations et reterritorialisations absolues de la pensée »<sup>46</sup>. C'est par leurs personnages que les philosophes deviennent toujours autre chose ; c'est par eux qu'ils créent des concepts sur ce que Deleuze et Guattari nomment le « plan d'immanence ». Ce plan d'immanence assure le raccordement des concepts, alors que les concepts assurent le peuplement du plan. La philosophie présente ainsi trois éléments dont chacun répond aux deux autres : « le plan pré-philosophique qu'elle doit tracer (immanence), le ou les personnages pro-philosophiques qu'elle doit inventer et faire vivre (insistance), les concepts philosophiques qu'elle doit créer (consistance). Tracer, inventer, créer, c'est la trinité philosophique »<sup>47</sup> ; Raison pour le tracé du plan, Imagination pour l'invention des personnages, Entendement pour la création des concepts. Si le concept peut être vu comme la solution d'un problème philosophique, ses conditions sont sur le plan d'immanence (à quel mouvement infini renvoie-t-il dans l'image de la pensée ?) et ses inconnues sont dans les personnages conceptuels (quel personnage précisément ?)<sup>48</sup>. Si le concept étudié devait être la liberté ou la vertu – une certaine liberté ou vertu à définir –, Caton pourrait-il alors avoir été inventé par certains philosophes en rapport à ces notions particulières, avec une image de la pensée spécifique à ce concept ?

b) Axe en histoire de la philosophie : le statut de Rome dans le discours philosophique médiéval latin

(1) Rome la « passeuse » : *translatio imperii et studii*

Si le rôle de la romanité comme source de l'identité européenne moderne a été beaucoup discuté ces dernières années<sup>49</sup>, la question de sa fonction et de sa place dans le Moyen Âge latin n'en est pas moins cruciale. Une fois redimensionnée, la portée du couple symboliquement tutélaire Athènes-Jérusalem, et prise en compte l'influence capitale des mondes byzantin et arabe, Rome se taille pragmatiquement la part du lion : il faut dire que le

<sup>45</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, « Les personnages conceptuels », 64.

<sup>46</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, « Les personnages conceptuels », 67.

<sup>47</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, « Les personnages conceptuels », 74.

<sup>48</sup> Cf. G. DELEUZE, F. GUATTARI, « Les personnages conceptuels », 78.

<sup>49</sup> Cf. par exemple P. VEYNE, « L'Europe a-t-elle des racines chrétiennes ? », dans : *Quand notre monde est devenu chrétien*, 249-268 ; J. LE GOFF, *L'Europe est-elle née au Moyen Âge ?* ; R. BRAGUE, *Europe : la voie romaine* ; J.-N. ROBERT, *Rome. La gloire et la liberté. Aux sources de l'identité européenne*.

Moyen Âge latin sort (quasi) directement de l'Empire romain. Parce qu'ils sont les auteurs du mariage entre la culture judéo-chrétienne et celle du paganisme antique, parce qu'ils ont assuré la transmission de ces traditions assimilées et réévaluées en une *latina interpretatio*<sup>50</sup> qui a permis d'apporter ce qui était ancien comme du nouveau<sup>51</sup>, les Romains apparaissent, dans leur rôle de « passeurs », comme des *auctoritates* capitales pour le médiéval.

Cette Antiquité, le Moyen Âge en possède, en effet, une image fort romanisée. « Socrate fu nobile filosofo di Roma » : ainsi commence un des récits du *Novellino* (LXI) dans lequel une « nobile e grandissima ambasceria ai Romani », organisée par les « Greci », est envoyée à Socrate pour obtenir l'exonération d'un « tributo »<sup>52</sup>. ... Si Dante réunit, par exemple, en une même « école »<sup>53</sup>, dans sa *Commedia*<sup>54</sup>, six auteurs du Parnasse antique – Homère, Virgile, Horace, Ovide, Lucain, Stace –, Homère, l'illustre ancêtre, n'est cependant guère plus qu'un nom. Mais ce nom devait quand même être cité : sans Homère, pas d'*Énéide*, sans la descente d'Ulysse dans l'Hadès, pas de descente de Virgile aux Enfers, et sans cette dernière pas davantage, pour Dante, d'itinéraire dans l'au-delà.

Ce qui intéresse particulièrement nos recherches concerne le jugement que le Moyen Âge latin porte sur les conceptions morales et politiques que Rome lui a transmises, ainsi que l'utilisation qu'il en a faite. Les Romains ont appris aux médiévaux à penser, ils ont influencé leur vision du monde et leur ont transmis une philosophie intégrée à l'histoire. Le philosophe romain, comme le dit Carlos Lévy, « ne peut ignorer qu'il est, à la fois en tant qu'individu et en tant que représentant d'une puissance à vocation mondiale, la condition nécessaire pour que s'actualise l'universalité potentielle de la philosophie »<sup>55</sup>. Il veut, de plus, que la philosophie se consacre non seulement à comprendre la réalité, mais à la transformer, qu'elle

---

<sup>50</sup> L'expression est de J.-N. ROBERT, *Rome. La gloire et la liberté. Aux sources de l'identité européenne*, 15. Ajoutons ceci avec C. LÉVY, « De la Grèce à Rome : l'espace-temps des philosophes antiques », 1047 : « Le génie de Rome fut de ne jamais chercher à faire oublier Athènes, se contentant de la relayer. »

<sup>51</sup> La situation de secondarité par rapport à une culture antérieure constituerait la « romanité », laquelle se retrouverait autant dans la culture païenne romaine que dans le judaïsme et le christianisme : voilà la thèse principale de l'essai de R. BRAGUE, *Europe : la voie romaine* : l'attitude romaine – qui marque l'identité de l'Europe – consiste à se sentir « pris entre quelque chose comme un “hellénisme” et quelque chose comme une “barbarie”. Être “romain”, c'est avoir en amont de soi un classicisme à imiter, et en aval de soi une barbarie à soumettre » (40).

<sup>52</sup> Voir à ce propos F. BRUNI, « Boncompagno da Signa, Guido delle Colonne, Jean de Meung : metamorfosi dei classici nel Duecento », 79.

<sup>53</sup> Voir à ce propos le volume *Dante e la 'bella scola' della poesia. Autorità e sfida poetica*.

<sup>54</sup> Cf. DANTE, *Commedia*, *Inferno* IV, 88-90 et *Purgatorio* XXI, 121-136.

<sup>55</sup> C. LÉVY, « Philosopher à Rome », 17. Voir aussi J.-M. ANDRÉ, *La philosophie à Rome*, 203 : « La philosophie romaine [...] a, pour l'essentiel, justifié et illustré un art de vivre devenu ordre mondial [...]. Rome a universalisé la grandeur de la philosophie plutôt que créé de grands philosophes. »



ne se cantonne pas à la pensée, mais qu'elle passe à l'action, ainsi que le présente Jean-Marie André :

Rome a créé un style romain de la philosophie. Sa réflexion sur l'Homme et l'Univers, qui cherche l'universel plutôt que l'absolu, le permanent plutôt que l'éternel, se révèle marquée par la technique intellectuelle privilégiée, la rhétorique ; il y a dans la philosophie romaine à la fois le besoin de convaincre et d'enseigner, plutôt que d'enquêter, et le souci, conscient ou non, d'émouvoir, de toucher les passions sublimes. [...] On pouvait attendre d'un peuple pratique et efficient une synthèse de la pensée et de l'action, l'art de mettre la pensée en action, qui avait manqué à la Grèce classique. Rome a retenu les systèmes qui réconcilient la pensée et l'action, et forgé une conception culturelle qui met la pensée au service de l'action [...]. [La philosophie romaine] a apporté au monde un « supplément d'âme » : le goût de réaliser l'idéal.<sup>56</sup>

Les Romains ont aussi légué aux médiévaux la langue latine, unique moyen de passage pour exprimer et développer la pensée. Grâce aux auteurs romains, le savoir ancien – grammaire, logique, physique, astronomie, géographie, psychologie, politique, droit, morale – a ainsi été transmis et réinvesti de préoccupations propres à la romanité<sup>57</sup>, en particulier celle de son rôle dans l'action politique et dans l'histoire<sup>58</sup>, celle de sa capacité à transformer un sujet *hic et nunc* et à lui permettre de rechercher un bonheur envisagé comme une affaire collective et publique. Voilà la spécificité des Romains : plus que traduire, ceux-ci adaptent, réécrivent, repensent les textes en les transposant dans leurs références culturelles<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> J.-M. ANDRÉ, *La philosophie à Rome*, 203 et 205.

<sup>57</sup> Cf. J.-N. ROBERT, *Rome. La gloire et la liberté. Aux sources de l'identité européenne*, 354-355. Ce sentiment de dette ou de reconnaissance envers les passeurs du savoir ancien sera évidemment aussi redirigé, à partir de la moitié du XII<sup>e</sup> siècle, en direction des traducteurs et commentateurs des écrits scientifiques d'origine grecque, eux-mêmes Byzantins, Arabes et Juifs. Voir à ce propos T. RICKLIN, « "Arabes contigit imitari". Beobachtungen zum kulturellen Selbstverständnis der iberischen Übersetzer der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts ».

<sup>58</sup> L'entreprise philosophique de Cicéron, nous dit C. LÉVY, « Philosophe à Rome », 17, relève, par exemple, autant d'une « exigence intellectuelle [que d'] une nécessité nationale. »

<sup>59</sup> Pourtant, les capacités du Romain sont, d'un point de vue spéculatif, fort dévalorisées au profit de celles du Grec par l'*intelligentia* moderne – hormis quelques rares exceptions, dont Hannah Arendt, cas relevé par R. BRAGUE, *Europe, la voie romaine*, 35, mais révélé par B. CASSIN, « Grecs et Romains : les paradigmes de l'Antiquité chez Hannah Arendt », dans : *Ontologie et politique*, 1989, 17-39, en part. 22-26. Heidegger, par exemple, dans son *Introduction à la métaphysique*, parle d'un « processus de déformation et de dégradation » que la langue latine aurait fait subir à la philosophie grecque : « Cette traduction du grec en romain n'est pas indifférente ni anodine, c'est au contraire la première étape d'un processus de fermeture et d'aliénation de ce qui constitue l'essence originelle de la philosophie grecque. » (M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, 25-26, cité par C. LÉVY, « Philosophe à Rome », 7). Ce rejet récurrent de Rome chez les penseurs modernes a provoqué l'exclusion, dans le discours de l'historiographie philosophique, des figures romaines. Connaissant l'importance stratégique de la romanité pour la philosophie médiévale, peut-on envisager un tel ostracisme ?

Sans ignorer la force d'attraction des figures philosophiques grecques – Socrate, Platon, Diogène<sup>60</sup> – sur les esprits médiévaux et des traités d'Aristote, du moins à partir de la fin du XII<sup>e</sup> siècle, ainsi que le rôle essentiel joué par les passeurs médiévaux byzantins, arabes et juifs, les Romains conservent un rôle non négligeable dans le discours philosophique médiéval. Leur morale, par exemple, propose de nombreuses valeurs que le christianisme a intégrées. Paul Veyne, tout en relevant les « innovations » radicales du christianisme et de son Église par rapport à la religion païenne, fait d'ailleurs observer que les chrétiens ont, en matière d'éthique, plus emprunté à l'enseignement philosophique romain qu'ils ne l'ont révolutionné<sup>61</sup>. L'Église médiévale a, quant à elle, contribué au maintien de la langue latine et de ses productions en donnant à lire les auteurs anciens dans ses écoles, avec une intention fondamentalement morale, puisque, dans les entreprises des grands et nobles hommes du passé, l'on peut trouver une connaissance du bien et du mal faire. Ainsi la culture païenne transmise est-elle imprégnée de schèmes et de regards chrétiens, alors que le christianisme parle par catégories et raisonnements issus de la culture païenne. Si héritage païen il y a, celui-ci doit par conséquent être envisagé dans toute la complexité de sa diffusion, de son infiltration progressive, s'imprégnant, au passage, des nombreux « sels » du terreau chrétien.

La notion de Moyen Âge latin, telle que définie par E. R. Curtius<sup>62</sup>, ne peut donc que s'inscrire dans une recherche concernant la contribution de Rome, l'empreinte qu'ont donnée au Moyen Âge ses conceptions politiques, anthropologiques, éthiques. Au cours des siècles, Rome en est venue à considérer son existence politique comme une mission universelle. C'est ce que Virgile exprime déjà dans l'*Énéide* ; depuis Ovide (*Ars amatoria* I, 174), on voit naître l'accouplement *Orbis et Urbs* qui, à l'époque de Constantin, devient une inscription monétaire. Le Moyen Âge se sent encore l'héritier de Rome, en particulier grâce à Augustin et à sa philosophie de l'histoire qui contient deux idées directrices<sup>63</sup> : le déroulement de l'histoire humaine se trouve en harmonie avec les six jours de la création et les six âges de l'homme ; à cela s'ajoute la division en quatre grands empires mondiaux, interprétation allégorique empruntée aux prédictions du livre de *Daniel* (2, 31 et 7, 3). Le dernier de ces empires étant l'Empire romain, il correspond donc à l'âge de la *senectus* et doit durer jusqu'à la fin des

---

<sup>60</sup> Voir à ce propos N. LARGIER, *Diogenes der Kyniker. Exempel, Erzählung, Geschichte in Mittelalter und früher Neuzeit*. Pour ce qui est de Socrate et Platon, ce sont eux qui sont constamment cités en exemples dans les traités logiques. Voir à ce propos III.B.3.c)(2).

<sup>61</sup> Cf. P. VEYNE, *Quand notre monde est devenu chrétien*, 84 ; 90.

<sup>62</sup> Cf. E. R. CURTIUS, « Le Moyen Âge latin », dans : *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, 53-81. Nous nous inspirons de ces pages pour la suite de ce paragraphe.

<sup>63</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* XX, 23 et XVIII, 2.

temps. À l'idée médiévale de la succession des empires, la Bible apportait de plus un fondement théologique : « Regnum a gente in gentem transfertur propter iniustitias et iniurias et contumelias et diversos dolos. » (Si. 10, 8)<sup>64</sup>. Du mot *transfertur*, on a tiré la notion de *translatio*, fondamentale pour l'histoire du Moyen Âge. La *renovatio* de l'Empire par Charlemagne, puis par Othon III (996-1002)<sup>65</sup>, pouvait être comprise comme un transfert de l'Empire romain à d'autres nations<sup>66</sup> : c'est ce qu'exprime la formule *translatio imperii*. Dès la fin de l'Antiquité, l'Église avait élaboré une idéologie de la Ville, explicitée au V<sup>e</sup> siècle par l'historien Orose : le destin du christianisme était lié de façon indissoluble à celui de Rome et l'Empire romain, dernier des quatre empires après le babylonien, l'africain et le macédonien, était appelé à durer jusqu'à la fin des temps, dans la mesure où l'œuvre de christianisation du monde devait se poursuivre sous son impulsion<sup>67</sup>. En commentant le fameux songe de la statue colossale aperçue par Nabuchodonosor et rapporté dans le livre de *Daniel* (2, 1-45), les médiévaux interprètent les jambes de fer de celle-ci comme représentant l'Empire romain, lui qui soutiendra le dernier âge de l'humanité, jusqu'à l'avènement du règne céleste<sup>68</sup>.

Une entité pérenne, l'Empire, passe par une succession de demeures temporelles, au cours de l'histoire, tout en restant essentiellement la même. Or à ce transfert du pouvoir, s'adjoint la notion de *translatio studii*<sup>69</sup>. En réunissant ces deux idées, Othon de Freising, dans sa *Chronica* (v. 1150), tire une leçon frappante concernant la mutabilité du monde :

Sed quid mirum, si convertibilis est humana potentia, cum labilis sit etiam mortalium sapientia ?<sup>70</sup>

---

<sup>64</sup> Trad. : « Le règne passe d'une nation à une autre par l'injustice, l'outrage et diverses tromperies. »

<sup>65</sup> Cf. J. C. D'AMICO, *Le mythe impérial et l'allégorie de Rome. Entre Saint-Empire, Papauté et Commune*, 63-68. Comme l'explique J. C. D'AMICO, Othon a véritablement le projet de faire à nouveau de Rome le *caput mundi* et la *domina gentium*.

<sup>66</sup> Il faudrait cependant, pour être précis, distinguer la *translatio imperii* qui fait passer d'un empire à un autre, à celle de *renovatio imperii*, où l'empire reste le même – à savoir l'Empire romain, dernier empire à devoir régner sur le monde – mais change de « capitale ». La notion de *renovatio* se proclame en effet hautement dans l'inscription de la bulle impériale de Charlemagne : *Renovatio Romanorum Imperii*. Voir à ce propos A. G. JONGKEES, « *Translatio studii* : les avatars d'un thème médiéval », 43.

<sup>67</sup> Cf. OROSE, *Historiae adversum paganos. Histoires contre les païens* VII, 2.

<sup>68</sup> Cf. A. GRAF, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*, vol. 2, 425-426. Voir à ce propos l'interprétation originale qu'en fait Dante, rapportée dans le chapitre IV.D.2.a)(2).

<sup>69</sup> Voir à ce propos l'« Introduction » d'A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, 5-7, qui relève quand même le cas, chez Alcuin, d'un mépris pour la culture romaine par rapport à la Grèce. Voir aussi les exemples proposés par A. G. JONGKEES, « *Translatio studii* : les avatars d'un thème médiéval », qui incluent tous l'*Urbs* dans le transfert de la sagesse.

<sup>70</sup> OTHON DE FREISING, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus, Prologus*, p. 8. Trad. : « Mais faut-il s'étonner de l'instabilité de la puissance humaine, si la sagesse des mortels elle-même se révèle variable ? »

L'évêque de Freising constate que ni le savoir, ni le pouvoir ne connaissent de séjour stable ; tous les deux se déplacent. En ce qui concerne la *sapientia*, elle s'est d'abord trouvée à Babylone chez les Chaldéens, puis en Égypte, avant de passer des Grecs aux Romains, puis des Romains aux Gaulois et aux Espagnols :

Et notandum, quod omnis humana potentia seu scientia ab Oriente cepit, et in Occidente terminatur.<sup>71</sup>

Plus tardivement, vers la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, lorsque les intellectuels de la cour du Roi Charles V le Sage s'engagent à leur tour dans une entreprise de *translatio studii*, du latin en français, le parallèle avec le travail de transposition du savoir, du grec en latin, initié par Cicéron est clairement spécifié. Nicole Oresme, traducteur de l'*Éthique* et de la *Politique* d'Aristote, légitime sa traduction et le projet de son Roi à travers l'autorité du philosophe Romain, tout en reconnaissant la grande plasticité de la langue latine :

Prescian dit, en un petit livre que il dist des maistres de Terente, que de tous les langages du monde latin est le plus habile pour mieulx exprimer et plus noblement son intencion. [...] Et comme dit Tullies en son livre de *Achademies*, les choses pesantes et de grant auctorité sont delectables et bien agreables as genz ou langage de leur païs. Et pour ce dit il ou livre dessus dit et en plusieurs autres, contre l'opinion d'aucuns, que c'estoit bien de translater les sciences de grec en latin et de les baillier et traiter en latin. Or est il ainsi que pour le temps de lors, grec estoit en resgart de latin quant as Romains si comme est maintenant latin en resgart de françois quant à nous. Et estoient pour le temps les estudians introduiz en grec et a Romme et aillieurs, et les sciences communelment bailliees en grec ; et en ce païs le langage commun et maternel, c'estoit latin. Donques puis je bien encore conclurre que la consideracion et les propos de nostre bon roy Charles est a recommander, qui fait les bons livres et excellens translater en françois.<sup>72</sup>

Cette théorie du transfert du pouvoir et de la civilisation d'Est en Ouest a certainement accentué le caractère « occidental » de l'Europe chrétienne latine<sup>73</sup> : la place de Rome dans la généalogie du Moyen Âge ne pouvait donc qu'être capitale. Si le premier héritage est grec – avec la personne du héros, l'édifice religieux, le vin, la cité et la philosophie –, le second romain est envisagé comme beaucoup plus riche : la langue, véhicule de civilisation, l'art militaire, l'architecture, l'opposition et la complémentarité entre la ville et la campagne, le droit, les classifications scientifiques et les méthodes d'enseignement, le *Caesar*, l'Empire,

---

<sup>71</sup> OTHON DE FREISING, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, Prologus, p. 8. Trad. : « Et remarquez que toute puissance humaine et toute science commence son cours en Orient et le termine en Occident. »

<sup>72</sup> NICOLE ORESME, *Le livre de Ethiques d'Aristote*, Prologue. Excusacion et commendacion de ceste œuvre, 100-101.

<sup>73</sup> Cf. J. LE GOFF, *L'Europe est-elle née au Moyen Âge ?*, 15.

l'héritage biblique, transmis non par les juifs mais par les chrétiens des premiers siècles, latins et grecs, il est vrai, même si le médiéval n'en lit que les interprétations latines<sup>74</sup>. Les Romains ne sont donc pas considérés comme de simples transmetteurs maladroits du savoir grec, mais au contraire comme des traducteurs essentiels de la sagesse ancienne et des agents du perfectionnement constant de la pensée et de l'agir humains.

## (2) Rome le modèle politique, moral et religieux

Pour le Moyen Âge, Rome n'est pas seulement le passé, c'est aussi le présent et l'avenir. L'Empire romain, avec Rome comme capitale, existe au Moyen Âge en droit et quelquefois dans les faits, avec une lignée d'Empereurs romano-germaniques. C'est certainement la démonstration la plus solennelle et en même temps la plus curieuse de la puissance de l'influence que Rome, ou plutôt de celle que sa mémoire exerçait sur les croyances et les aspirations du Moyen Âge, que cette décision de perpétuer le pouvoir impérial, de le nommer « romain » et de l'installer, du moins symboliquement, à Rome, alors que les conditions les plus nécessaires de son existence n'existent tout simplement plus<sup>75</sup>. Rome en effet n'est plus que ruines, les peuples assujettis autrefois à son pouvoir ont fondé de nouvelles entités politiques, et vivent de manière indépendante. De la grande unité politique, il ne reste plus que des vestiges, et pourtant l'Empire doit continuer à exister, comme si son existence était, par un décret secret de la Providence, un fait indépendant du temps et de l'espace, au-dessus de toutes les vicissitudes de l'histoire<sup>76</sup>. Rome, dominatrice du monde antique, devient, en outre, le centre de la chrétienté et le siège de cette puissance religieuse : avec l'intensification de la conception impériale et universelle de la Papauté prônée par Grégoire VII (1073-1085) et continuée en particulier par Innocent III (1198-1216), l'image de Rome est de plus en plus assimilée à celle de l'*Ecclesia Romana*<sup>77</sup>. Un tel fait a forcément un poids important sur l'image que Rome véhicule, le premier primat se liant avec le second. Le médiéval voit ainsi dans le devoir qu'a eu Rome de s'étendre et de dominer la terre deux raisons : il fallait non seulement préparer le monde à la venue du Rédempteur, mais aussi préparer le siège à la

---

<sup>74</sup> Cf. J. LE GOFF, *L'Europe est-elle née au Moyen Âge ?*, 21-25.

<sup>75</sup> Cf. A. GRAF, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*, vol. 2, 423.

<sup>76</sup> Voir à ce propos H. HOUBEN, « La componente romana nell'istituzione imperiale da Ottone I a Federico II ».

<sup>77</sup> Cf. J. C. D'AMICO, *Le mythe impérial et l'allégorie de Rome. Entre Saint-Empire, Papauté et Commune*, 72-75 ; 86-87, où l'on cite le fameux mot du Pape Innocent III : « Ego sum caesar, ego sum imperator » ; 94-96.

puissance ecclésiastique suprême, à la Papauté<sup>78</sup>. Principe et source de toute puissance, Rome reste pour le Moyen Âge le symbole de la citoyenneté universelle, elle est la patrie – céleste et terrestre – de tous ceux qui s’y reconnaissent. Il y a en outre pour l’*Urbs* une fascination<sup>79</sup> qui se fonde sur ces deux éléments – le souvenir de l’Empire romain, vaste organisation étatique et centralisée qui a régi, grâce à une administration et des lois efficaces, la plus grande partie du monde alors connu ; la conscience de la sainteté de la cité, tête du monde chrétien, siège de la Papauté, immense gisement de reliques<sup>80</sup> –, mais qui les dépasse pour atteindre le mythe :

l’histoire médiévale de Rome est [d’une part] étroitement liée aux prétentions universalistes de la Papauté et des Empires byzantin, carolingien et romain germanique, d’autre part ces mêmes prétentions universalistes ne peuvent être pleinement comprises que si l’on tient compte d’un troisième élément représenté par le mythe de Rome, c’est-à-dire par cette synthèse entre imagination et réalité, tradition et interprétation, qui s’est développée de façon stratifiée [...] et qui a conditionné le comportement des individus, des groupes sociaux [...]. Associer ces trois éléments devient nécessaire pour analyser l’histoire de Rome [...] qui, pour avoir été capitale de l’Empire romain, puis de la Chrétienté, présente des aspects d’une extrême singularité.<sup>81</sup>

C’est ainsi que Juan Carlos d’Amico avertit le lecteur de son *Le mythe impérial et l’allégorie de Rome. Entre Saint-Empire, Papauté et Commune*, étude orientée « sur l’historicisation des mythes »<sup>82</sup>, c’est-à-dire sur l’étude, dans des circonstances précises, de l’imaginaire mythologique : comment fonctionne-t-il ? quelles en sont les applications pratiques ? comment sa fonction idéologique, symbolique ou rhétorique s’adapte-t-elle à la réalité historique dans laquelle il se développe ? Chaque époque historique, et le Moyen Âge en particulier, accomplit, dans ce domaine, un travail de refoulement et/ou d’amplification des mythes hérités, à travers des mécanismes sélectifs. Celui de Rome, avant tout d’ordre politique, mais aussi moral, est habituellement lié à des pratiques rhétoriques et philosophiques intégrant aussi bien les domaines artistiques que ceux du savoir écrit.

Nourri avant tout des réalités historiques de l’Empire et de la Papauté, ce mythe médiéval voit pourtant ses deux sources constamment en conflit. L’opposition frontale de l’Église et du Saint-Empire romain-germanique durant le Moyen Âge est cependant traversée par deux

---

<sup>78</sup> Cf. A. GRAF, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*, vol. 2, 412.

<sup>79</sup> Outre les discours d’ordre politique, idéologique et moral, se développe aussi au Moyen Âge une tradition des *mirabilia* de Rome, à la frontière entre histoire et légende, entre fait et miracle.

<sup>80</sup> Cf. A. VAUCHEZ, « Rome dans la mémoire et l’imagination du Moyen Âge », 25-27.

<sup>81</sup> J. C. D’AMICO, *Le mythe impérial et l’allégorie de Rome. Entre Saint-Empire, Papauté et Commune*, 8-9.

<sup>82</sup> J. C. D’AMICO, *Le mythe impérial et l’allégorie de Rome. Entre Saint-Empire, Papauté et Commune*, 10.

phénomènes parallèles : d'un côté, l'attraction de plus en plus prononcée de l'Église pour le pouvoir temporel ; de l'autre, la nécessité pour le Saint-Empire de sacraliser son autorité. Le véritable Empereur doit ainsi se faire couronner à Rome et ce n'est qu'à ce moment-là qu'il acquiert le caractère sacré de la *maiestas* impériale, avec la double implication d'une dépendance du souverain envers l'autorité papale mais aussi du caractère presque sacerdotal de l'Empereur, qui l'autorise à se mêler des affaires de l'Église<sup>83</sup>. Cette Rome médiévale, avec ses deux entités autant liées qu'opposées, est fort différente de la Rome triomphante, adorée comme divinité à l'époque d'Auguste. Elle se voit partagée par les luttes intestines entre la Papauté et l'Empire, auxquelles vient s'ajouter un troisième élément de conflit : la naissance des communes italiennes revendiquant une double autonomie et en grande partie fondées, dans leur vocabulaire même, sur les institutions de la Rome républicaine<sup>84</sup>. Alors qu'autrefois elle a développé des conditions de vie permettant l'expression d'un engagement civil vertueux, alors qu'elle a soumis et unifié le monde, la Rome médiévale n'est plus que l'ombre d'elle-même et se trouve dépouillée de son honneur. Les satiristes médiévaux expriment d'ailleurs clairement leur pessimisme quant à l'excellence et à la vertu de la cité, tout en continuant à se référer à ses nobles antécédents pour tenter de la restaurer<sup>85</sup>.

Ce thème de la régénération de Rome et de l'Empire connut un succès d'autant plus complet qu'il venait relayer celui de l'éternité de Rome évoquée par Virgile<sup>86</sup>. Rome devait rester à Rome – et non passer à Constantinople ou à Aix-la-Chapelle –, elle devait porter haut le souffle de la *pax romana-christiana*, parce qu'y étaient nées les excellentes institutions et lois, parce qu'y avaient vécu les nobles citoyens<sup>87</sup>, parce qu'y étaient conservés les reliques des apôtres fondateurs Pierre et Paul, parce que le Christ avait décidé de naître romain : « la christianisation de Rome devait aller de pair avec la romanisation du christianisme »<sup>88</sup>.

Rome a exercé une influence unique autant comme ville que comme idée. Invoqué pour soutenir des théories divergentes et des factions opposées – Papauté et Empire, communes et

---

<sup>83</sup> Cf. J. C. D'AMICO, *Le mythe impérial et l'allégorie de Rome. Entre Saint-Empire, Papauté et Commune*, 12-14.

<sup>84</sup> Cf. J. C. D'AMICO, *Le mythe impérial et l'allégorie de Rome. Entre Saint-Empire, Papauté et Commune*, 79-83 et G. ANDENNA, « Eredità di Roma e originalità nelle istituzioni comunali ». Voir à ce propos le chapitre introductif I.A.1.c)(3) ainsi que le chapitre III.D.

<sup>85</sup> Voir à ce propos en particulier le chapitre III.C.2.b).

<sup>86</sup> Cf. VIRGILE, *Aeneis* I, 279.

<sup>87</sup> Si les valeurs politiques des Romains païens n'ont provoqué que peu de critiques chez les chrétiens, il n'en a bien sûr pas été de même pour celles morales. Le jugement chrétien des mœurs païennes n'est pas univoque, en partie élogieux, en partie critique. Voir à ce propos les chapitres II.C et III.C.8.b)(2).

<sup>88</sup> A. VAUCHEZ, « Rome dans la mémoire et l'imagination du Moyen Âge », 29.

Empire –, le sentiment de révérence envers l'*Urbs aurea*<sup>89</sup> a pris de nombreuses formes. Le sens de la continuité entre les deux Rome, celle païenne et celle chrétienne, est très fort et la ville est encore le centre des rêves, mi-païens mi-chrétiens, de *renovatio*, de retour d'un âge d'or, même si ceux-ci perdent petit à petit de leur force. En faisant appel à l'ancienne grandeur de Rome, à ses institutions politiques, à ses grands hommes ainsi qu'à leurs vertueuses actions, en réinvestissant les expressions de *mater imperii*, *domina mundi*, mais plus encore celle de *caput mundi*<sup>90</sup> à l'attention de la Rome contemporaine, les médiévaux expriment tout à la fois le rôle de modèle qu'ils attribuent à l'*Urbs* et leur désir de perpétuer sa gloire. L'étude de la place de Caton – un de ses hommes les plus illustres – dans le discours médiéval peut alors se révéler comme un angle d'approche particulièrement pertinent : envisagé comme une possible cristallisation des évaluations et sentiments sur Rome, l'emploi du philosophe romain devient représentatif du phénomène plus large de la place de l'*Urbs* dans les imaginaires et jugements médiévaux.

### c) Axe théologique : le salut des sages païens de l'Antiquité

Étudier la réception de la figure de Caton d'Utique, Stoïcien romain durant le Moyen Âge oblige à poser le « problème du paganisme », comme l'a nommé John Marenbon<sup>91</sup>, forme particulière d'un problème plus général concernant la manière de regarder les autres religions et les cultures sapientiales<sup>92</sup>. Le christianisme, dans son exclusivité concernant la foi, dans sa prétention à la Vérité et à l'universalisme, rend difficile la coexistence dans une même culture, dans un même homme, de deux traditions religieuses. Si certaines vérités ne sont pas spécifiques au christianisme, d'autres, nécessaires au salut de l'homme selon le chrétien, ne sont accessibles que par une Révélation. Ainsi l'adhésion à la foi chrétienne révélée, la pratique de ses rites et ses sacrements ainsi que l'obéissance à ses enseignements semblent avoir des conséquences eschatologiques radicales. De ces prémisses émerge le problème

---

<sup>89</sup> Cf. A. VAUCHEZ, « Rome dans la mémoire et l'imagination du Moyen Âge », 23 et A. GRAF, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*, vol. 1, 6-7, rappellent que le médiéval considère le qualificatif *aurea* comme étant le plus adapté à la dignité de Rome. Voir par exemple, au chapitre III.C.9.b)(2), l'emploi qu'en fait Pierre le Peintre dans son poème.

<sup>90</sup> Cf. A. GRAF, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*, vol. 1, 7.

<sup>91</sup> Cf. J. MARENBOON, « Boethius and the Problem of Paganism », « The Ancient Philosophical Schools and the Problem of Paganism in the Middle Ages », « A Problem of Paganism ».

<sup>92</sup> Nous nous sommes inspirée du début de l'article de J. MARENBOON, « Boethius and the Problem of Paganism », 331-332, pour introduire cette thématique.



suivant : durant des siècles – pour ne prendre que le cas des populations ayant vécu avant la venue du Christ – la Révélation chrétienne n'était pas accessible, du moins explicitement. Or, peut-on envisager que Dieu, perfection de l'Amour, condamne ces personnes au châtement éternel, pour la seule raison de n'être pas nées au bon moment ?<sup>93</sup> Un des aspects de la question concerne plus spécifiquement le salut des sages païens et, comme nous nous intéressons à la figure de Caton, c'est sur celui-ci que nous voudrions réfléchir.

Un point fondamental de l'hérésie de Pélage – à laquelle Rufin apporte des bases théologiques<sup>94</sup> – concerne, cela est bien connu, la conviction que les païens méritants pouvaient parvenir au salut éternel (puisque'il n'y a, selon lui, pas de transmission du péché originel et qu'il a existé des hommes sans péché avant la venue du Christ), thèse combattue et réfutée par Augustin à travers une violente polémique, particulièrement dans le *Contra Iulianum*<sup>95</sup> qui reste central dans la conception chrétienne du salut. Pour l'évêque d'Hippone, les philosophes païens ne sont vertueux qu'apparemment puisque leurs actions ne sont pas dirigées vers la juste fin, cela malgré leurs découvertes concernant la nature de Dieu et leurs vies remplies de dignité : « homines sine fide, non ad eum finem ista opera [virtuosa] retulerunt, ad quem referre debuerunt ».<sup>96</sup> Il est incontestable qu'Augustin a jugé sévèrement les païens, en affirmant la nécessité absolue de la foi au Christ pour toute véritable vertu.

Il est pourtant possible de sortir de cette perspective en se demandant s'il est fondé d'identifier tous les païens à de véritables infidèles<sup>97</sup>. C'est ce que tenteront de réaliser des théologiens postérieurs à Augustin, par des explications permettant de comprendre comment les bons Anciens pouvaient posséder la foi nécessaire au salut. Le don de la grâce se limite-t-il à l'Église visible, au peuple des baptisés ? Un païen ignorant le contenu distinct de la

---

<sup>93</sup> Relevons que la question s'est d'abord posée pour les membres vertueux du peuple élu, les Hébreux, dont on doutait peu de l'entrée au Paradis, après la descente du Christ aux Enfers. Voir à ce sujet, les propos de Bernard de Clairvaux, *infra* et ceux de Dante, dans le chapitre IV.D.2.c)(3). Pour une définition plus détaillée du « problème » et de ses implications au Moyen Âge, voir J. MARENBO, « Boethius and the Problem of Paganism », 332-334.

<sup>94</sup> Voir à ce propos F. CALLEROT, « Introduction », dans : BERNARD DE CLAIRVAUX, *La grâce et le libre arbitre*, 174-176.

<sup>95</sup> Voir à ce propos le chapitre II.C.2.a)(2)(d), où est étudié ce traité augustinien qui contient aussi des références à Caton. Pour une description synthétique de cette hérésie selon AUGUSTIN, voir *De haeresibus* 88, p. 340-342.

<sup>96</sup> AUGUSTIN, *Contra Iulianum* IV, 25, col. 751. Trad. : « Les hommes sans foi ne se sont pas portés, par leur action vertueuse, vers cette fin vers laquelle ils auraient dû se porter. »

<sup>97</sup> Relevons qu'Augustin reconnaît également la possibilité pour certains individus d'avoir été des chrétiens avant le Christ, cf. *De civitate Dei* XVIII, 47.

Révélation chrétienne peut-il croire au Christ ? double aspect, ontologique et psychologique, de la possibilité du salut des païens<sup>98</sup>.

Lactance et Grégoire le Grand, ou encore le Pseudo-Denys, ont déjà affirmé que le vrai Dieu ne s'était pas adressé qu'au peuple hébreu et que, parmi les anciens païens, ceux qui avaient voulu entendre, avaient pu être sauvés ; Dieu les avait fait bénéficier d'une Révélation personnelle, faisant d'eux des chrétiens avant la lettre<sup>99</sup>. Cette voie de salut recevra un bon accueil parmi les plus grands penseurs des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles ainsi que dans la tradition populaire<sup>100</sup>. Étant donné la bonté divine qui prépare à chacun la grâce de la vocation à la foi (pourvu qu'on ne s'en rende pas indigne), deux questions se posent alors aux penseurs médiévaux : quelle est la disposition et la préparation qui leur attirent de Dieu la faveur et le don de la vocation à la foi ? et quels moyens Dieu fournit-il ordinairement aux infidèles ?<sup>101</sup>

Pierre Abélard propose au XII<sup>e</sup> siècle une position des plus audacieuses quant au salut des païens<sup>102</sup>. Bien que ses *Theologiae*, dans lesquelles se trouvent les pages les plus éclairantes sur ce sujet, aient été peu lues par la suite, il vaut la peine de présenter en quelques mots sa réflexion sur ce thème<sup>103</sup>. Le maître palatin, qui ne croit pas en la nécessité d'un baptême

---

<sup>98</sup> Voir à ce propos J. WANG TCH'ANG-TCHE, *Saint Augustin et les vertus des païens*, 141-182.

<sup>99</sup> G. PADOAN, « Il Limbo dantesco », 374, cite par exemple LACTANCE, *Divinae institutiones* I, 5 et GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Iob* VII, 7. Les médiévaux citeront, à de multiples reprises, le témoignage du PSEUDO-DENYS, *De caelesti hierarchia* IX, 3, p. 907-908 (trad. A) : « Nempe enim et aliis gentibus, ex quibus et nos ex praeteriti erroris caecitate respiravimus, ad immensum et infinitum divini luminis pelagus, quod paratum semper est, et patet omnibus ad participandum numquam praefuerunt alieni aliqui dii. Sed unum illud omnium ac singulare principium, ad quod sane obsequentes ducebant angeli praefecti singulis gentibus. » Voir à ce propos M. L. COLISH, « The Virtuous Pagan : Dante and the Christian Tradition », 56-57.

<sup>100</sup> M. L. COLISH, « The Virtuous Pagan : Dante and the Christian Tradition », 55, cite PHILIPPE DE MÉZIÈRES, *Songe du viel pelerin* ainsi que *The Vision of Piers Plowman*.

<sup>101</sup> Voir à ce propos A. MUZZARELLI, *Du salut des païens*.

<sup>102</sup> Voir à propos du traitement des païens chez Abélard, J. JOLIVET, *La théologie d'Abélard*, 28-30, 48-49, 53-54 ; M. DE GANDILLAC, « Intention et loi dans l'éthique d'Abélard », 590-591 ; T. GREGORY, « Considérations sur *ratio* et *natura* chez Abélard », 201-206 et « Abélard et Platon » ; J. MARENBO, « Abélard : les exemples de philosophes et les philosophes comme exemples » et surtout *The Philosophy of Peter Abelard*, 327-331. J. MARENBO est par ailleurs en train de préparer un ouvrage sur la perception du paganisme au Moyen Âge. Nous avons aussi consulté la thèse inédite de G. LO CICERO, *Il problema dell'infidelitas in Pietro Abelardo*.

<sup>103</sup> Si les *Theologiae* n'ont pas eu une grande diffusion, le *Policraticus* de son élève Jean de Salisbury qui reprend en partie les thèses et les exemples de son maître, a eu, quant à lui, beaucoup de succès.

sacramentel pour effacer le péché originel<sup>104</sup>, doit, pour affirmer le salut des païens, régler le problème de leur *infidelitas*, c'est-à-dire de leur manque de foi<sup>105</sup>.

Il exprime, dans un premier temps, une admiration ouverte envers les Anciens – en particulier les philosophes – pour leur vie vertueuse (abstinence, pauvreté, courage, magnanimité, continence), leur amour de la justice et du bien commun, leur recherche de la sagesse (vie contemplative)<sup>106</sup>, qui devraient, en comparaison, susciter de la honte chez ses contemporains chrétiens :

Inter quos quidem philosophi tam uita quam doctrina claruisse noscuntur. Quanta uero abstinencia, quanta continentia, quantis uirtutibus non solum philosophos, uerum et saeculares atque illiteratos homines lex naturalis amorque ipse honestatis olim sublimauerit, multorum didicimus testimoniis. [...] Unde et bene Dominus, ante scriptae legis traditionem uel miraculorum suorum exhibitionem, quosdam in utroque sexu nobis uirtutibus imitandos praemisit, tum ut per eos nostra inexcusabilis appareat negligentia [...]. Cum illi sine scripto legis, sine admonitione praedicationis, tantis uirtutibus, tanta etiam morum disciplina claruerint tamque constanti animo in reprehensione uitiorum praestiterint, ut pro ueritatis defensione mortem nonnulli subierint.<sup>107</sup>

Comme il l'affirme une première fois dans la *Theologia 'Summi boni'* (env. 1120), avant de le réitérer dans la *Theologia christiana*, malgré les condamnations du Concile de Soissons et en réponse à celles-ci, certains contenus théologiques chrétiens ont été préannoncés par les

<sup>104</sup> Voir à ce propos J. MARENBN, *The Philosophy of Peter Abelard*, 268-269 et 327. D'ailleurs comme l'affirme J. MARENBN, des auteurs contemporains tels que Guillaume de Champeaux et Anselme de Laon prennent des positions similaires sur la question, bien que se rapportant avant tout à des personnages appartenant à la tradition biblique sans être circoncis, comme Job.

<sup>105</sup> Cf. à ce propos J. MARENBN, *The Philosophy of Peter Abelard*, 327 et R. PEPPERMÜLLER, *Abaelards Auslegung des Römerbriefes*, 67-74.

<sup>106</sup> Cf. P. ABÉLARD, *Theologia christiana* II, 43-104 (45-59 : bien commun ; 60-73 : abstinence et vie contemplative ; 74-86 : courage et magnanimité ; 87-104 : chasteté).

<sup>107</sup> P. ABÉLARD, *Theologia christiana* II, 23-25, p. 142-143 : Trad. : « Parmi ceux-ci [les païens fidèles], certes, nous reconnaissons les philosophes qui ont brillé par leur vie et leur doctrine. La loi naturelle et l'amour de l'honnêteté a autrefois élevé à une telle abstinence, une telle continence et de telles vertus, nous l'avons su des témoignages de beaucoup, non seulement les philosophes, mais aussi les séculiers et les hommes illettrés. [...] De manière opportune, le Seigneur, avant la transmission de la loi écrite ou de la manifestation de ses miracles, nous offrit des hommes et femmes à imiter pour leurs vertus, de sorte qu'à travers leur exemple notre négligence apparaisse inexcusable [...]. Ceux-ci, sans la loi écrite et sans l'admonestation de la prédication, se signalent par toutes leurs vertus et par la correction de leurs mœurs, et avec une fermeté d'âme, l'emportent dans la répression des vices et supportent aussi la mort pour la défense de la vérité. » Voir aussi *Theologia 'Summi boni'* I, 64-66. Cette idée est aussi très présente dans les *Collationes* où Abélard instaure un dialogue entre la morale de la loi naturelle (incarnée par un philosophe très stoïcisant avec des accents épicuriens) et l'intégration successive de la religion chrétienne – dans ce dialogue imaginaire, dans ce *visus noctis*, l'échange se fait aussi avec le légalisme hébraïque, mais cela ne nous intéresse pas directement ici. D'un point de vue moral, la louange des philosophes païens est plus que sentie : ceux-ci, bien que manquant d'une référence concrète et de préceptes religieux écrits, se sont consacrés quotidiennement, avec persévérance, à l'exercice de la justice et à la pratique de la sagesse, devenant ainsi non seulement dignes d'être pris en exemple par les chrétiens, mais permettant aussi à ces derniers de se remettre en question quant à leur négligence face à la grâce reçue par le baptême.

Anciens : Abélard trace une continuité entre les *testimonia prophetarum* et les *testimonia philosophorum*. Ces vérités communes qui permettent de parler de rapprochements entre philosophes et prophètes et d'en faire des "protochrétiens" se matérialisent dans la foi en l'immortalité de l'âme, dans la valeur surnaturelle de la vie et surtout dans la connaissance de la Trinité<sup>108</sup>. Afin de démontrer la possibilité pour les philosophes d'approcher les vérités de la Révélation chrétienne et les proximités doctrinales entre les discours philosophiques et chrétiens – connaissances qui ne sont pas que le résultat direct d'un effort spéculatif personnel, mais encore la conséquence d'un *donum Dei* ou *gratiae*, d'une Révélation<sup>109</sup> –, Abélard se repose sur quatre figures d'autorité : l'apôtre Paul et sa *Lettre aux Romains*, en particulier lorsqu'il affirme « quod notum est Dei manifestum est in illis Deus enim illis manifestavit » (1, 19)<sup>110</sup> ; Platon qui, dans ses écrits, s'est le plus et le mieux approché des mystères chrétiens et dont le *Timée* – particulièrement son invocation introductive à Dieu<sup>111</sup> – a annoncé tant d'éléments de la doctrine révélée<sup>112</sup> ; Augustin, sur lequel le maître palatin

---

<sup>108</sup> Cf. P. ABÉLARD, *Theologia christiana* II, 43, p. 149 : « Quibus, ut diximus, et fides Trinitatis et reuelata est et ab ipsis praedicata, et spes immortalitatis animae et aeternae retributionis expectata, pro qua mundum penitus contemnere et terrenis omnibus abrenuntiare et se ipsos dura macerare inedia non dubitauerunt, ponentes nobiscum amorem Dei finem et causam omnium, ut supra meminimus. » Voir aussi *Theologia christiana* II, 15, p. 139 : « Gentiles fortasse natione, non fide, omnes fuerunt philosophi [...]. Deus ipse fidei suae arcana ac profunda Trinitatis mysteria reuelauit. »

<sup>109</sup> Cf. P. ABÉLARD, *Theologia christiana* II, 15 et *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos* I, 21, p. 71 : « NEC GRATIS EGERUNT, recognoscentes ex dono gratiae eius esse hanc notitiam de ipso habitam quam prae ceteris habebant, et ob hoc eum laudantes ». S'il faut envisager ces connaissances comme un don divin infus, une certaine perte d'autonomie de la raison philosophique doit être acceptée, en vue du but plus important du dessein divin salvifique. Ajoutons aussi que les philosophes n'ont pu pourtant que dessiner à grands traits les contenus religieux chrétiens et qu'il s'agit dans certains cas d'utiliser une lecture qui va au-delà du sens purement littéral, et qui envisage la notion d'*integumentum* ou d'*involucrum*. Cf. P. ABÉLARD, *Theologia 'Summi boni'* I, 38-39, p. 99-100 : « Que enim quasi fabulosa antea uidebantur et ab omni utilitate remota secundum littere superficiem, gratiora sunt, cum, magnis plena misteriis postmodum reperta, magnam in se doctrine continent edificationem. [...] Quasi enim in latebris dominus quiescere gaudet ut, quo magis se occultat, gratior fit illis quibus se manifestat, et quo magis ex difficultate <scriptura> laboratur, meritum lectoris augeatur. » Voir la suite du texte à propos de Platon : les philosophes antiques ont donc pu anticiper certains enseignements et contenus chrétiens, ne pouvant pourtant s'en approcher qu'en mode allusif et figuré car la signification de ces doctrines pouvait leur échapper. Sur ce thème des Gentils comme "instruments" de Dieu, voir *Theologia christiana* I, 60 et 84. Voir aussi *Theologia christiana* I, 97, p. 112 : « His ex Platonis breuiter collectis atque ad nostrae fidei testimonium satis, ut arbitror, diligenter expeditis, consequens existimo ad sequaces eius commeare, ut ea quae ab ipsis quoque de anima mundi dicta sunt, nulla ratione conuenienter accipi posse monstremus, nisi Spiritui sancto per pulcherrimam inuolucrum figuram assignentur. »

<sup>110</sup> *Romains* 1, 19 : « Car ce qu'on peut connaître de Dieu est pour eux manifeste : Dieu en effet le leur a manifesté. » Abélard se réfère de nombreuses fois à ce passage paulinien pour confirmer l'accès des philosophes à la connaissance, non seulement de Dieu, mais du mystère de la Trinité : cf. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, p. 67-68 : « Deus enim illis reuelauit, saltem per effecta quorum operum [...]. » Remarquons la variante « reuelauit » au lieu de « manifestavit » selon une « leçon attestée par plusieurs manuscrits du Haut Moyen Âge de la Vulgate », comme l'explique T. GREGORY, « Considérations sur *ratio* et *natura* chez Abélard », 205. Voir aussi *Theologia christiana* II, 12-13 et 19-21 ; IV, 85 ; *Theologia Scholarium* I, 14 ; II, 3.

<sup>111</sup> Cf. P. ABÉLARD, *Theologia christiana* II, 37 et *Theologia 'scholarium'* I, 109.

<sup>112</sup> Cf. P. ABÉLARD, *Theologia 'Summi boni'* I, 36 ; *Theologia christiana* I, 68-69 ; II, 15-16 ; 29-37 ; 53-54.

s'appuie, tout en le déformant<sup>113</sup>, afin d'affirmer les affinités de contenu entre les doctrines platonicienne et chrétienne<sup>114</sup> ; Jérôme, dont il utilise de manière innovante le dossier des *exempla philosophorum* du *Contra Iovinianum*<sup>115</sup>.

Dans la deuxième *Theologia* (env. 1125), et en particulier dans son deuxième livre, Abélard assume très ouvertement une position en faveur du salut de ceux qui, sans la loi écrite, ont su vivre dans le respect de la justice et du bien, selon la *lex naturalis* ou *ratio*, écrite dans le cœur de chacun par la divinité :

Nulla itaque ratione cogendi videmur, ut de salute talium diffidamus gentilium qui ante adventum redemptoris nullo legis scripto instructi, *naturaliter*, iuxta Apostolum, *ea quae legis sunt facientes, ipsi sibi lex erant qui ostendebant opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum* [Rm. 2, 14-15] [...] Ex quibus quidem verbis Apostoli aperte monstratur iustitiam a naturali lege incepisse, et omnino sine lege scripta per fidem homines iustificatos esse. [...] Haec idcirco induximus, ne quis post legem etiam datam usque ad adventum Christi de salute *fidelium* gentilium desperet, si sine perceptione sacramentorum sobri ac iuste vixerunt.<sup>116</sup>

Dans le discours abélardien, développé et enrichi au fil des années, tout va se jouer sur la notion de *fides*<sup>117</sup>. Le maître palatin admet qu'aucune raison ne doit nous faire douter du salut de ces bons Gentils, qu'il ne nomme plus *infideles* mais *fideles* comme cela apparaît dans le dernier texte cité<sup>118</sup> – et là est le nœud du raisonnement. Ceux-ci, par la raison naturelle, peuvent parvenir à un premier contenu de la foi (un Dieu unique et rémunérateur) qui, s'ils

<sup>113</sup> Cf. J. MARENBO, « Abélard : les exemples des philosophes et les philosophes comme exemples », 120-121 et T. GREGORY, « Considérations sur *ratio* et *natura* chez Abélard », 201-205. Abélard en effet ne tient pas compte de la sévérité de jugement d'Augustin à propos des prétendues vertus païennes.

<sup>114</sup> Cf. P. ABÉLARD, *Theologia 'Summi boni'* I, 58 ; *Theologia christiana* II, 12.

<sup>115</sup> Cf. J. MARENBO, « Abélard : les exemples des philosophes et les philosophes comme exemples », 121 et PH. DELHAYE, « Le dossier anti-matrimonial de l'*Adversus Iovinianum* et son influence sur quelques écrits latins du XII<sup>e</sup> siècle », 71-72. L'*Adversus Iovinianum* est cité longuement dans le deuxième livre de la *Theologia christiana* : par exemple 1-5, 60-73, 77, 80, 93-101, 104-106, 108-109.

<sup>116</sup> PIERRE ABÉLARD, *Theologia christiana* II, 19 ; 21 ; 23, p. 141-142. C'est nous qui soulignons. Trad. : « C'est pourquoi nous ne semblons obligés pour aucune raison de désespérer du salut de tels païens qui, avant la venue du Rédempteur, n'ayant été instruits par aucune loi écrite "faisant", selon l'Apôtre, "naturellement ce que la Loi prescrit", "ceux-ci" étaient "pour eux-mêmes leur propre loi", et ils montraient "l'œuvre de la loi inscrite dans leur cœur, leur conscience leur rendant témoignage" [...]. Les paroles de l'Apôtre montrent ouvertement que la justice a commencé par la loi naturelle et que les hommes sont justifiés par la foi sans aucune loi écrite [...]. De ceci nous déduisons qu'il ne faut pas désespérer du salut des Gentils fidèles ayant vécu entre la Loi donnée et la venue du Christ, s'ils ont vécu, sans avoir reçu les sacrements, de manière sobre et juste. »

<sup>117</sup> Voir à ce propos G. LO CICERO, *Il problema dell'infidelitas in Pietro Abelardo*, 100-107.

<sup>118</sup> Voir aussi PIERRE ABÉLARD, *Theologia christiana* II, 15, p. 139 : « Gentiles fortasse natione, non fide, omnes fuerunt philosophi, sicut de Iob et amicis eius dicitur. »

persévèrent dans le respect du divin, sera, selon le philosophe répondant à Héloïse vers 1130, immanquablement complété par une intervention divine<sup>119</sup>, directe ou indirecte :

Pietati quippe atque rationi convenit, ut quicumque lege naturali creatorem omnium ac remuneratorem Deum recognoscentes, tanto illi zelo adhaerent, ut per consensum, qui proprie peccatum dicitur, eum nitantur nequaquam offendere, tales arbitremur minime damnandos esse: et quae illum ad salutem necessum est addiscere, ante vitae terminum a Deo revelari sive per inspirationem, sive per aliquem directum quo de his instruat, sicut in Cornelio factum esse legimus de fide Christi ac perceptione baptismi.<sup>120</sup>

Les païens ont d'ailleurs eux aussi participé à la Révélation divine, puisqu'ils ont affirmé l'immortalité de l'âme et sa rétribution, le Dieu créateur<sup>121</sup> et la Trinité. Abélard semble pourtant rejeter qu'un homme puisse être sauvé sans une foi explicite dans le Christ, son Incarnation et sa Passion<sup>122</sup>, et cela parce qu'il envisage une interprétation en partie exemplariste du salut, qu'il développe dans son *Commentaire à l'Épître aux Romains*<sup>123</sup>. Si le Christ s'est incarné, explique-t-il, ce n'est pas parce que le diable avait des droits sur

---

<sup>119</sup> Comme l'explique clairement T. GREGORY, « Considérations sur *ratio* et *natura* chez Abélard », cette raison naturelle n'atteint pas les vérités complètes de la foi par un effort spéculatif, mais par un *donum gratiae* ou *fidei*, une *revelatio*. Le chercheur dit encore, page 580 : « La *ratio* ne représente pas une initiative autonome de l'homme, mais se meut dans la lumière de Dieu, participe à sa Révélation, jouit de son *inspiratio*. » Cf. PIERRE ABÉLARD, *Theologia christiana* III, 35.

<sup>120</sup> PIERRE ABÉLARD, *Problemata Heloissae* 13, 696A. Trad. : « Il convient à la piété et à la raison que nous jugions que tout homme qui, reconnaissant par la loi naturelle que Dieu est le créateur et le rémunérateur de toutes choses, adhère à lui avec un zèle tel qu'il s'efforce de ne L'offenser en aucun cas par consentement – lequel est appelé péché en termes propres –, ne sera pas du tout damné. Nous considérons que, avant la fin de la vie d'une telle personne, ce qu'elle a besoin d'apprendre en plus pour être sauvée lui sera révélé ou à travers une inspiration ou par le biais de quelqu'un envoyé pour l'instruire sur ces choses, comme nous lisons que cela s'est passé avec Corneille au sujet de la foi en Christ et du baptême reçu. »

<sup>121</sup> Cf. P. ABÉLARD, *Theologia christiana* II, 26-29.

<sup>122</sup> Cf. P. ABÉLARD, *Theologia christiana* IV, 159, p. 345 : « Quod et nos quidem concedimus sequentes Apostolum qui ait : *Quod notum est Dei manifestum est illis*, ac si diceret : quod ad diuinitatem pertinet, ratione perceperunt, quia hec de Deo naturaliter ratio unumquemque edocet. Unde et superius cum Platoniorum sententias de Verbo Dei Augustinus praesentaret, solum quod ad diuinitatem Verbi pertinet se in eis repperisse confirmavit et nihil de incarnationis mysterio, in quo totam salutis humanae summam consistere certum est, sine quo frustra cetera creduntur. » Voir aussi *Theologia christiana* IV, 78, p. 302 : « Quem etiam hi qui ab eo legerunt ita in fide ab ecclesia iam diuisum esse asserunt, ut multos qui ante incarnationem Dei fuerunt saluari asserat et per passionem eius redimi, qui numquam aut passionem aut incarnationem eius crediderunt. » Voir à ce propos R. PEPPERMÜLLER, *Abaelards Auslegung des Römerbriefes*, 71.

<sup>123</sup> P. ABÉLARD, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos* II, iii, 26, p. 117 : « Nobis autem uidetur quod in hoc iustificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam quod Filius suus nostram suscepit naturam et in ipsa nos tam uerbo quam exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per amorem adstrixit, ut tanto diuinae gratiae accensi beneficio, nihil iam tolerare propter ipsum uera reformidet caritas. » Voir aussi II, v, 1, p. 153 ; III, vii, 24, p. 210 ; III, viii, 2-4, p. 210-212 ; IV, xv, 2, p. 312. Voir aussi R. PEPPERMÜLLER, *Abaelards Auslegung des Römerbriefes*, 68 et 118-121. Voir à ce propos M. DE GANDILLAC, « Intention et loi dans l'éthique d'Abélard », 606 : « On le sait, la "justification par le sang du Christ" est moins envisagée ici comme dette payée, ou comme sacrifice expiatoire, que comme "parole" et "exemple" venus d'une nature humaine divinement assumée et seuls capables [...] d'accroître l'amour, et donc la grâce, en apprenant à tout offrir, sans aucune crainte. »

l'homme, ni, comme l'avait affirmé Anselme, parce que Dieu devait sacrifier son fils pour des exigences de justice, mais parce que les hommes avaient besoin de cet exemple sublime du sacrifice pour imiter cet altruisme nécessaire au salut. Le Christ, en se sacrifiant pour ses amis – tous les hommes – a donné l'exemple de l'amour suprême. Ainsi, une foi implicite n'est pas suffisante, puisqu'il faut pouvoir connaître l'exemple de l'homme-Dieu qui s'est laissé crucifier<sup>124</sup>.

Abélard doit donc montrer comment certains bons païens qui ont vécu avant l'Incarnation ont pu posséder une foi explicite en Christ. Pour cela, il insiste sur le fait que l'Incarnation a été prophétisée non seulement par les prophètes de l'Ancien Testament, mais aussi dans la Grèce et la Rome antiques, par les Sibylles, les poètes et les philosophes<sup>125</sup>, ce qui aurait permis à ces bons païens d'être des chrétiens avant la lettre, d'accéder à la *fides* et donc au salut.

Dans une autre perspective, plusieurs contemporains d'Abélard, dont Hugues de St-Victor et Bernard de Clairvaux, mais en premier lieu Guillaume de Champeaux, ont énoncé clairement une doctrine que les théologiens postérieurs reprendront et nommeront "foi implicite" – rejetée, comme on l'a vu, par Abélard, mais que la tradition postérieure accueillera dans sa majorité :

Dicendum est igitur quod illi qui salutati sunt ante aduentum Christi, credebant aliquem esse iustum et pium iudicem qui et bonis bona et malis mala redderet. Erant etiam qui uenturum credebant quemdam a

---

<sup>124</sup> Cf. P. ABÉLARD, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos* I, i, 14, p. 64 ; I, ii, 16, p. 87 ; IV, ix, 30, p. 247 ; IV, xi, 25, p. 264-265 ; IV, xvi, 25, p. 339. Voir aussi J. MARENBO, *The Philosophy of Peter Abelard*, 330-331 et R. PEPPERMÜLLER, *Abaelards Auslegung des Römerbriefes*, 118-121.

<sup>125</sup> Cf. P. ABÉLARD, *Theologia christiana* II, 15-16, où il affirme que, par Révélation, certains païens (telles les Sibylles) ont annoncé l'Incarnation et que d'autres (Platon) ont parlé de manière symbolique de la Rédemption. Voir aussi J. MARENBO, *The Philosophy of Peter Abelard*, 329, qui renvoie à de nombreux textes du corpus abélardien (cf. *Theologia christiana* I, 124-129), et en particulier à *Theologia 'Summi boni'* I, 63, p. 110 : « Cum itaque dominus et per prophetas iudeis et per prestantes philosophos seu uates gentibus catholice fidei tenorem annunciauerit, inexcusabiles redduntur tam iudei quam gentes si, cum hos in ceteris doctores habeant, in salutem anime, cuius fundamentum est fides, ipsos non audiant. » T. GREGORY, « Considérations sur *ratio* et *natura* chez Abélard », 203, fait allusion à la *Theologia 'Scholarium'* I, 110, p. 361-362, pour relever que le discours du *Timée* est pris dans ce passage « comme exemple d'une attitude qui a sauvé les philosophes gentils » et que « nous trouvons [ici] peut-être l'extension la plus grande de la Révélation aux Gentils, dans la mesure où elle comprend l'Incarnation révélée à travers la Sibylle presque plus clairement que dans les écrits prophétiques » : « Sed et si quis sine fide uenturi eos saluari posse contradicat, quomodo id comprobare poterit, quod in eum scilicet non crediderint quem etiam per gentilem feminam, id est Sibillam, multo fere apertius quam per omnes prophetas uaticinatum uiderint ? Neque enim ideo astruendum est eos incarnationem domini futuram non exspectasse aut non credidisse quia hoc in scriptis illorum minime reperitur, cum nec fortasse in omnibus sanctorum prophetarum scriptis ipsa satis expressa sit, diuino id disponente consilio, ut non quibuslibet, aut per quoslibet tantum reuelaretur archanum, cum etiam prouida dispensatione septuaginta interpretes in multis scripturarum locis quas transferebant scriptum dei filium reperientes, hoc penitus preterisse ac reticuisse dicuntur, ne scandalum scilicet infidelibus auditoribus magis commouerent quam fidem astruerent. » (n. 7, p. 203-204).

Deo qui redimeret populum ; modum autem nesciebant. Erant iterum paucissimi quibus hic modus redemptionis notus erat. Quicumque igitur fide bona operabantur, ipsa fides in eis originale peccatum abluerat.<sup>126</sup>

De son côté, Hugues pose comme objets nécessaires à la foi un Dieu créateur et rédempteur, tout en reconnaissant, selon les groupes d'individus et selon les époques, la possibilité d'une connaissance plus grande ou moindre des mystères concernant le Christ :

Creator ad naturam, salvator ad gratiam. In his duobus totum est et unum, hoc est in quo ab initio fides credentium una est, quamvis in eadem fide in aliis maior, in aliis minor de istis cognitio fuerit, secundum diversitatem temporum, sicut uno et eodem tempore, in aliis maior in aliis minor invenitur cognitio de his ipsis secundum capacitatem personarum.<sup>127</sup>

Bernard, quant à lui, répond à Hugues de St-Victor, en lui empruntant littéralement de nombreux passages. Après avoir affirmé que la foi et le désir du baptême suffisent au salut, Bernard s'intéresse aux *veteres* ou *antiqui iusti* avant la naissance du Christ, en semblant se limiter toutefois aux patriarches juifs. Il en vient à distinguer les *perfecti* (qui reçurent des révélations prophétiques) des *simpliciores*, et à accepter une forme de progrès dans la connaissance des articles de foi : ce que les prophètes ont révélé de manière voilée est aujourd'hui proclamé ouvertement :

Quare ? Ut videlicet clarius largiusque perciperent quod vix tenuiter obscureque praesenserant.<sup>128</sup>

Pierre Lombard s'exprime sur cette question dans la vingt-cinquième distinction du troisième livre des *Sentences*. Il commence par relever que, selon l'Apôtre, « celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent » (He. 11, 6), tout en se demandant si cela est suffisant pour le salut de tout homme, avant de conclure que la foi au

---

<sup>126</sup> GUILLAUME DE CHAMPEAUX, *Sententiae* §261 (De naturali et scripta lege et de sacrificio Christi), 38-42, dans : O. LOTTIN, « Les *Sentences* de Guillaume de Champeaux » p. 212. Trad. : « Il faut dire que ceux qui ont été sauvés avant la venue du Christ croyaient qu'il y avait un juge juste et pieux qui récompenserait le bien par le bien et le mal par le mal. Il y en avait aussi quelques-uns qui croyaient que quelqu'un viendrait de la part de Dieu afin de racheter le peuple ; mais ils ne savaient pas comment. Et il y avait aussi un tout petit nombre qui savaient comment allait se réaliser cette Rédemption. Ainsi, tous ceux qui agissaient avec une bonne foi, celle-ci avait effacé en eux le péché originel. »

<sup>127</sup> Cf. HUGUES DE ST-VICTOR, *De sacramentis* I, x, 6-8, col. 335A-341C, 341B-C. Trad. : « Créateur quant à la nature, sauveur quant à la grâce. Dans ces deux réalités, il y a le tout et l'unique, c'est ce par quoi, dès l'origine, la foi des croyants est une, bien que, dans la même foi, la connaissance de ces réalités aura été plus grande chez certains et plus petite chez d'autres, selon la diversité des époques, de même que dans une seule et même époque, on trouve une connaissance de ces réalités plus grande en certains et plus petite en d'autres selon la capacité des personnes. »

<sup>128</sup> Cf. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Epistola* 77 (Ad magistrum Hugonem de Sancto Victore), dans : *Epistolae. Lettres*, 310-367, en part. 339-353, 348. Trad. p. 349 : « Pourquoi ? C'était pour qu'ils perçoivent plus clairement et plus largement ce qu'ils avaient tout juste pressenti faiblement et obscurément. »



Médiateur y est aussi nécessaire<sup>129</sup>. Il affirme, de plus, que « nul n'a été sauvé sans avoir bénéficié d'une Révélation, distincte ou voilée, claire ou mystérieuse. »<sup>130</sup> Les grands hommes (*maiores*) avaient une connaissance distincte des articles de foi, les gens du peuple (*simplices*), qui se devaient de croire tout ce qu'enseignait l'élite, en avaient une connaissance voilée. La croyance au Médiateur étant nécessaire – qu'elle soit distincte ou voilée –, certains affirment que le salut est assuré par l'adhésion aux quatre mystères suivants : nativité, mort, résurrection et second avènement du Christ ; alors que, selon d'autres, la foi dans la Trinité et le Fils de Dieu fait homme, juge futur de l'humanité, est suffisante<sup>131</sup>. Cependant, le centurion Corneille n'était-il pas juste, avant de croire à l'Incarnation ? Le Maître des Sentences répond que le Romain croyait aussi au Christ, mais d'une manière voilée (*in mysterio*)<sup>132</sup>.

De plus, disent les théologiens, le baptême et la foi en Jésus-Christ sont nécessaires au salut de tous ; mais la réception effective du sacrement de baptême est-elle rigoureusement requise ? Pierre Lombard s'appuie sur l'autorité des saints Cyprien, Ambroise et Augustin pour proclamer la possibilité de la grâce du baptême, sans le sacrement lui-même, Dieu n'ayant pas enchaîné sa puissance de sanctification aux sacrements :

Sunt et alii [...] qui suscipiunt sacramentis rem et non sacramentum.

[...]

Deus [...] suam potentiam sacramentis non alligavit.<sup>133</sup>

Dans la scolastique du XIII<sup>e</sup> siècle, à la suite de la réflexion lombardienne, la question du salut des païens trouve des réponses éclairantes à travers une reformulation du problème<sup>134</sup> :

<sup>129</sup> Cf. PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae* III, dist. XXV, cap. 1, 1-2, p. 153 : « Unde Apostolus : Oportet accedentem credere quia est, et quod remunerator est sperantium in se (He. 11, 6). Quod sine fide mediatoris nunquam fuerit salus. Sed quaeritur utrum haec credere ante adventum vel ante Legem ad salutem suffecerit. [...] Sed nec ante adventum, nec ante Legem videtur hoc suffecisse, quia sine fide Mediatoris nullum hominem vel ante vel post fuisse salvum, Sanctorum auctoritates contestantur. »

<sup>130</sup> PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae* III, dist. XXV, cap. 2, p. 154-155 : « dici potest nullum fuisse iustum vel salvum, cui non esset facta revelatio, vel distincta, vel velata : in aperto, vel in mysterio. »

<sup>131</sup> Cf. PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae* III, dist. XXV, cap. 3, p. 155-156.

<sup>132</sup> Cf. PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae* III, dist. XXV, cap. 4, p. 156-158, en part. p. 158.

<sup>133</sup> PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae* IV, dist. IV, cap. 4, 1, p. 255 et 10, p. 258. Trad. : « Il y en a d'autres [...] qui reçoivent la réalité du sacrement et non le sacrement. [...] Dieu [...] n'a pas lié sa puissance aux sacrements. » Voir à ce propos L. CAPÉLAN, *Le problème du salut des infidèles*, 172-173 ; 183.

<sup>134</sup> À part les deux auteurs dominicains présentés, nous aurions pu aussi nous intéresser, à la suite de L. CAPÉLAN, *Le problème du salut des infidèles*, 184-185 et de l'article de S. HARENT, « Infidèles (salut des) », 1849-1850, au franciscain ALEXANDRE DE HALÈS, qui dans sa *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi* III, dist. XXV, 3-4, p. 297-298, avait développé des théories très similaires à celles d'Albert, et à BONAVENTURE, qui dans ses *Commentaria in quatuor libros Sententiarum* III, dist. XXV, q. 2, p. 539-541, envisage très précisément le contenu de la foi implicite (permise avant la venue du Christ et, en partie, chez les *simplices* après la venue du Christ) et explicite au Médiateur : dans le premier cas, on attend la venue future du

bien que la foi au Rédempteur soit nécessaire au salut, y aurait-il une disposition providentielle, pour les païens d'avant la venue du Christ, qui les dispenserait d'une foi explicite, d'une connaissance détaillée (*in particulari*) de l'œuvre du Médiateur, à cause de leur ignorance invincible et excusable ? Albert le Grand rapporte cette objection :

Item, ponamus, quod alicui nulla facta sit revelatio : et faciat ea quae dictat ius naturale, et simus in tempore legis Moysi vel naturalis : constat, quod ille salvabitur : quia dicit Apostolus, quod *iudicabit id quod ex natura est praepitium, legem consummans, te, qui per literam et circumcisionem praevaricator legis es*. [Rm. 2, 27]

Il répond qu'une foi explicite dans la notion générale (*universaliter*) de Médiation suffit, car elle contient implicitement tout le reste ; et il est *impossible* que celle-ci ne soit pas accessible à tout homme de bonne volonté :

dicunt communiter, quod *impossibile est* quod aliquis fuerit, qui quod in se erat sufficienter ad praeparandum se fecerit, et revelationem a Deo, vel doctrinam ab hominibus inspiratis, vel signum mediatoris non accepit : et puto, quod hoc verum est propter Dei providentiam omnibus bona providentem aequaliter, et omnibus exhibentem, dummodo parati sumus recipere.<sup>135</sup>

La condamnation des païens aura donc lieu non pour leur connaissance trop partielle du Christ, mais pour ne pas avoir été disposés à recevoir des moyens de salut offerts à tous les hommes de bonne volonté.

Thomas d'Aquin se doit aussi de discuter l'objection du « bon sauvage », *a priori* damné, puisque n'ayant jamais entendu parler du Christ :

---

Rédempteur ; dans le deuxième cas, on croit à l'Incarnation, au Christ né de la Vierge Marie, mort sur la croix, ressuscité le troisième jour.

<sup>135</sup> ALBERT LE GRAND, *In III Sententias*, dist. XXV, art. 2, arg. 6 et ad 6, p. 476 et 477. C'est nous qui soulignons. Trad. : « Supposons qu'à quelqu'un aucune Révélation n'ait été faite : et qu'il observe ce que lui dicte la loi naturelle, et nous sommes au temps de la loi de Moïse ou de la loi naturelle : il est établi qu'il sera sauvé, d'après ce qu'a dit l'Apôtre "et celui qui physiquement incirconcis accomplit la Loi te jugera, toi qui, avec la lettre et avec la circoncision, es transgresseur de la Loi." » ; pour la réponse : « Les théologiens disent communément qu'il est *impossible* qu'un homme ait fait suffisamment ce qui était en lui pour se préparer, et qu'il ne reçoive pas, soit une Révélation de Dieu, soit un enseignement venant des hommes inspirés, soit quelque signe du Médiateur. Et je pense que cela est vrai, à cause de la Providence de Dieu préparant également ses bienfaits pour tous et les présentant à tous pourvu que nous soyons prêts à les recevoir. »

sed si ponamus quod sit necessarium ad salutem quod aliquid explicite credatur, sequitur inconveniens : possibile est enim aliquem nutriri in silvis vel etiam inter lupos, et talis non potest explicite aliquid de fide cognoscere, et sic erit aliquis homo qui de necessitate damnabitur, quod est inconveniens.<sup>136</sup>

Le théologien tente d'expliquer comment celui-ci pourrait être sauvé malgré son ignorance. Sa réponse marque la confiance du dominicain dans la volonté du salut universel de la Providence divine<sup>137</sup> : l'inculte païen sera sauvé s'il suit avec justice et bonne volonté la raison naturelle qui le conduira *très certainement* à recevoir une inspiration intérieure ou une Révélation extérieure des vérités qu'il faut nécessairement croire explicitement pour être sauvé :

dicendum, quod non sequitur inconveniens posito quod quilibet teneatur aliquid explicite credere etiam si in silvis vel inter bruta animalia nutriatur: hoc enim ad divinam providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem dummodo ex parte eius non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus ductum rationis naturalis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, *certissime est tenendum* quod Deus ei vel per internam inspirationem revelaret ea quae sunt necessaria ad credendum vel aliquem fidei predicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, Act. X.<sup>138</sup>

Ainsi, si cet homme, élevé parmi les bêtes sauvages – cas extrême, il est vrai, pour montrer jusqu'où va la volonté salvifique de Dieu –, fait son possible en suivant la lumière de la raison naturelle, Dieu, de son côté, fera le nécessaire, en lui offrant la lumière de la Révélation et de la foi.

---

<sup>136</sup> THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 14 (De fide), art. 11 (Utrum sit necessarium explicite credere), 1, p. 469. Trad. : « mais si nous posons qu'il est nécessaire au salut de croire explicitement quelque chose, il s'ensuit quelque chose qui ne convient pas : il est possible en effet qu'un homme ait été élevé dans les bois ou au milieu des loups, et celui-ci ne peut connaître explicitement quelque chose de la foi, et ainsi il y aura un homme qui sera damné par nécessité, ce qui ne convient pas. »

<sup>137</sup> Sur cette question de l'universalité de la volonté salvifique divine, en rapport avec 1 Tm. 2, 4, voir par exemple chez THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles* III, 159, p. 465 : « Et cum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum praestat gratiae receptioni. Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare, *vult enim omnes homines salvos fieri, et ad cognitionem veritatis venire*, ut dicitur I ad Tim. II : sed illi soli gratia privantur qui in seipsis gratiae impedimentum praestant ; sicut, sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis praeveniatur. » À ce propos voir aussi F. A. SULLIVAN, *Salvation Outside the Church ?*, 51-52.

<sup>138</sup> THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 14, art. 11, ad 1, p. 471. C'est nous qui soulignons. Trad. : « il faut répondre qu'il n'y a rien d'inconvenant à affirmer que chacun est tenu de croire explicitement quelque chose, même dans le cas de celui qui est élevé dans la forêt ou au milieu des bêtes sauvages : il revient en effet à la divine Providence de procurer à chacun les choses nécessaires au salut, pour autant qu'il n'y ait pas d'empêchement du côté de l'homme. Si, en effet, cet homme élevé de telle manière suivait comme guide la raison naturelle dans l'appétit du bien et la fuite du mal, on doit tenir pour *très certain* que Dieu lui révélerait par une inspiration intérieure les choses nécessaires pour croire, ou dirigerait vers lui quelque prédicateur de la foi, comme il envoya Pierre à Corneille. » La question avait déjà été traitée, mais de manière plus succincte, en *Scriptum super Libros Sententiarum* III, dist. XXV, q. 2, art. 2, qu<sup>a</sup> 1, arg. 2 et ad 2.

Thomas d'Aquin insiste sur le fait qu'avec le premier secours de la raison naturelle et en faisant *quod in se est*, le Gentil se prépare à la seconde assistance, cette fois surnaturelle :

ad fidem habendam aliquis se praeprare potest per id quod in naturali ratione est; unde dicitur, quod si aliquis in barbaris natus nationibus, quod in se est faciat, Deus sibi revelabit illud quod est necessarium ad salutem, vel inspirando, vel doctorem mittendo.<sup>139</sup>

La Providence est si miséricordieuse qu'elle ne manque jamais de donner aux hommes les *necessaria ad salutem* : quand le secours d'en haut ne vient pas, le coupable c'est l'homme qui, n'utilisant pas ses lumières et ses forces, n'a pas permis à la bonté divine de s'exercer efficacement par une Révélation intérieure ou extérieure d'ordre miraculeuse<sup>140</sup> et de le mener au salut<sup>141</sup>.

En ce qui concerne les païens d'avant l'avènement du Rédempteur, Thomas répond en deux temps à ceux qui affirment que beaucoup de Gentils ont obtenu le salut sans avoir la foi en Christ, car aucune Révélation ne leur avait été faite<sup>142</sup>. Il propose tout d'abord une distinction essentielle entre les *maiores* (docteurs, prêtres) et les *minores*. Les philosophes païens, qui appartiennent, sauf exception, à la deuxième catégorie, n'ont besoin que d'une foi explicite en l'existence d'un Dieu unique et Providence<sup>143</sup>, alors que les autres articles de foi, tels

---

<sup>139</sup> THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super Libros Sententiarum* II, dist. XXVIII, q. 1, art. 4 (Utrum homo possit se praeprare ad gratiam sine aliqua gratia), ad 4, p. 729. Trad. : « Par la raison naturelle on peut se préparer à avoir la foi ; de là cet adage : si quelqu'un, né parmi les nations barbares, fait ce qui est en son pouvoir, Dieu lui révélera ce qui est nécessaire au salut par l'inspiration qu'il lui donnera, ou par le docteur qu'il lui enverra. » THOMAS revient sur cet exemple dans son *In Epistolam ad Romanos*, mais sans mentionner la possibilité d'une Révélation ou d'une inspiration divine, proposant la seule possibilité de l'intermédiaire humain : *In Epistolam ad Romanos*, c. X, l. III, dans : *Expositio in omnes S. Paul Epistolas*, 107-108 : « Numquid ergo illi ad quos non pervenit, utpote si fuerunt nutriti in silvis, excusationem habent de peccato infidelitatis ? Ad hoc dicendum est, quod secundum sententiam Domini, quae habetur Joan. 15, illi qui loquentem Dominum per se vel per eius discipulos non audierunt, excusationem habent de peccato infidelitatis ; non tamen beneficium Dei consequuntur, ut scilicet iustificentur ab aliis peccatis, vel quae nascendo contraxerunt, vel male vivendo addiderunt ; et pro his merito damnantur. Si qui tamen eorum fecissent quod in se est, Dominus eis secundum suam misericordiam providisset, mittendo eis praedicatorem fidei, sicut Petrum Cornelio, Act. 10. » Voir à ce propos F. A. SULLIVAN, *Salvation Outside the Church ?*, 52-55.

<sup>140</sup> Cf. S. HARENT, « Infidèles (salut des) », 1852, qui prouve la nécessité du caractère miraculeux d'une telle inspiration, consistant dans la Révélation des choses qu'il est nécessaire de croire, et cela contre la position de L. CAPÉLAN, *Le problème du salut des infidèles*, 95ss.

<sup>141</sup> Voir encore THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 14, art. 11, ad 2, p. 471, qui reprend aussi l'expression *quod in nobis (se) est* : « [...] quamvis non sit in potestate nostra cognoscere ea quae sunt fidei ex nobis ipsis, tamen si nos fecerimus quod in se est, ut scilicet ductum rationis naturalis sequamur, Deus non deficiet nobis ab eo quod est nobis necessarium. »

<sup>142</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 14, art. 11, 5, p. 469 : « Praeterea, multi gentiles ante Christi adventum salvati sunt, ut Dionysius dicit IX cap. *Caelestis hierarchiae* ; ipsi autem non poterant aliquid explicite de Redemptore cognoscere, cum ad eos prophetae non pervenerint ; ergo credere explicite articulos de Redemptore, non videtur necessarium ad salutem. »

<sup>143</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 14, art. 11, resp., p. 470 : « unde quilibet tenetur explicite credere, et omni tempore, Deum esse et habere providentiam de rebus humanis. » Relevons avec

l'Incarnation, le Christ rédempteur et la Trinité, ne nécessitent qu'une croyance implicite en tant que contenus dans les affirmations explicitement proclamées. Il ajoute que des païens ont cependant reçu de telles Révélation et les ont exprimées, d'une manière ou d'une autre :

gentiles non ponebantur ut instructores divinae fidei. Unde, quantumcumque essent sapientes sapientia saeculari, inter minores computandi sunt : et ideo sufficebat eis habere fidem de redemptore implicite, vel in fide legis et prophetarum, vel etiam in ipsa divina providentia. Probabile tamen est multis etiam gentilibus ante Christi adventum mysterium redemptionis nostrae fuisse divinitus revelatum, sicut patet ex sibyllinis vaticiniis.<sup>144</sup>

Thomas revient sur cette question dans la *Summa theologiae* et poursuit sa réflexion, en la modulant quelque peu<sup>145</sup>. Le saint homme Job, au témoignage d'Augustin ou d'Isidore, a proclamé la Rédemption ; même un cadavre anonyme, retrouvé au temps de l'Empereur Constantin et de l'Impératrice Irène, portait sur la poitrine une lame d'or annonçant sa foi dans le Christ à venir<sup>146</sup>. Thomas réaffirme ici sa confiance dans la manière dont Dieu donne aux hommes les moyens de connaître les vérités de foi nécessaires au salut. Dans certains cas, sa Révélation va au-delà puisqu'il divulgue explicitement les contenus de foi qu'il aurait suffi de connaître implicitement pour les païens.

---

J. MARENBO, « Imaginary Pagans from the Middle Ages to the Renaissance », 154, que GILBERT CRISPIN, dans sa *Disputatio Christiani cum Gentili* (v. 1095), fait reconnaître assez rapidement au païen l'existence d'un dieu unique créateur et rémunérateur (cf. § 23, p. 67, 25-30).

<sup>144</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 14, art. 11, ad 5, p. 471. Trad. : « les Gentils n'ont pas été considérés comme maîtres de la foi divine. Ainsi, si sages fussent-ils de la sagesse du monde, ils doivent être comptés parmi les plus petits : voilà pourquoi il suffisait pour eux d'avoir la foi dans le Rédempteur de manière implicite, ou dans la foi de la loi et des prophètes, ou aussi dans la divine Providence. Il est pourtant probable que le mystère de notre Rédemption ait été aussi révélé par Dieu à de nombreux Gentils avant la venue du Christ, comme cela ressort des prophéties sibyllines. » Voir aussi à ce propos *Scriptum super Libros Sententiarum* III, dist. XXV, q. 2, art. 2 (Utrum per successionem temporum fides profecerit), qu<sup>a</sup>2, ad 3 .

<sup>145</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 2, art. 7 (Utrum explicite credere mysterium Christi sit de necessitate salutis apud omnes), 3, p. 34 : « Praeterea, multi gentilium salutem adepti sunt per ministerium angelorum : ut Dionysius dicit, ix cap. *Cael. Hier.* Sed gentiles non habuerunt fidem de Christo nec explicitam nec implicitam, ut videtur : quia nulla eis revelatio facta est. Ergo videtur quod credere explicite Christi mysterium non fuerit omnibus necessarium ad salutem. »

<sup>146</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 2, art. 7, ad 3, p. 35 : « quod multis gentilium facta fuit revelatio de Christo : ut patet per ea quae praedixerunt. Nam *Iob* xix dicitur : *Scio quod Redemptor meus vivit.* Sibylla etiam praenuntiavit quaedam de Christo, ut Augustinus dicit. Invenitur etiam in historiis Romanorum quod tempore Constantini Augusti et Irenae matris eius inventum fuit quoddam sepulcrum in quo iacebat homo auream laminam habens in pectore in qua scriptum erat : *Christus nascetur ex Virgine et credio in eum. O Sol, sub Irenae et Constantini temporibus iterum me videbis.* » Voir aussi à ce propos *Scriptum super Libros Sententiarum* III, dist. XXV, q. 2, art. 2 (Utrum per successionem temporum fides profecerit), qu<sup>a</sup>2, ad 3°.

Après avoir mentionné ces surprenantes Révélations, le docteur angélique résume ses convictions par des paroles fortes, qui constituent bien plus qu'une pure concession<sup>147</sup> :

Si qui tamen salvati fuerunt quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris. Quia esti non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus ipse revelasset, secundum illud Iob xxxv [11], *qui docet nos super iumenta terrae*.<sup>148</sup>

À ceux qui nient qu'une foi explicite soit nécessaire au salut, il oppose l'épître paulinienne aux Hébreux, qui lui permet d'affirmer qu'une foi explicite est indispensable sur les deux articles de foi (Dieu existe, il a la providence des choses humaines) contenant tous les autres, tels les principes évidents par eux-mêmes dans le domaine de la connaissance<sup>149</sup>. Si la foi au Médiateur, à la Rédemption et à la Trinité se trouve réellement impliquée dans la foi à la Providence, pourquoi donc exiger davantage des païens d'avant le Christ – ces *minores* – qu'une foi implicite en ces vérités<sup>150</sup> ?

---

<sup>147</sup> Voir à ce propos L. CAPÉLAN, *Le problème du salut des infidèles*, 192-194.

<sup>148</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 2, art. 7, ad 3, p. 35. Trad. p. 38-39 : « Cependant, si certains ont été sauvés sans avoir reçu la Révélation, ils ne l'ont pas été sans la foi au Médiateur. Car, même s'ils n'eurent pas une foi explicite, ils eurent pourtant une foi implicite en la Providence divine, croyant que Dieu était libérateur des humains de la manière qui lui plaisait, et selon que l'Esprit l'avait révélé à ceux qui connaissent la vérité selon le livre de Job 35, 11 : "Il nous rend plus instruits que les bêtes de la terre". »

<sup>149</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 1, art. 7, resp., p. 19-20 : « Et similiter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem : secundum illud ad Heb. xi : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit*. In esse enim divino includuntur omnia quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit : in fide autem providentiae includuntur omnia quae temporaliter a Deo dispensatur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem. Et per hunc etiam modum aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur : sicut in fide redemptionis humanae implicite continentur et incarnatio Christi et eius passio et omnia huiusmodi. » Trad. p. 25 : « Pareillement, tous les articles sont implicitement contenus dans quelques premières vérités à croire, c'est-à-dire que tout se ramène à croire que Dieu existe et qu'il pourvoit au salut des hommes, comme dit l'Apôtre en He. 11, 6 : "Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il assure la récompense à ceux qui le cherchent". En effet, dans l'Être divin sont incluses toutes les choses que nous croyons exister en Dieu éternellement, et dans lesquelles consiste notre béatitude ; et dans la foi à la Providence sont inclus tous les biens que Dieu dispense dans le temps pour le salut des hommes, biens qui sont le chemin vers la béatitude. Et de cette manière encore, parmi les autres articles, certains sont contenus dans d'autres ; ainsi dans la foi à la Rédemption de l'humanité se trouvent implicitement contenues et l'Incarnation du Christ et sa Passion, etc. »

<sup>150</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 2, art. 7, resp., p. 34 : « Post peccatum autem fuit explicite creditum mysterium Christi non solum quantum ad incarnationem, sed etiam quantum ad passionem et resurrectionem, quibus humanum genus a peccato et morte liberatur. Aliter enim non praefigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis et ante legem et sub lege. Quorum quidem sacrificiorum significatum explicite maiores cognoscebant : minores autem sub velamine illorum sacrificiorum, credentes ea divinitus esse disposita de Christo venturo, quodammodo habebant velatam cognitionem. Et sicut supra dictum est, ea quae ad mysteria Christi pertinent tanto distinctius cognoverunt quanto Christo propinquiore fuerunt. Post tempus autem gratiae revelatae tam maiores quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi ; praecipue quantum ad ea quae communiter in Ecclesia sollemnizantur et publice proponuntur, sicut sunt articuli incarnationis, de

Thomas n'a fait qu'approfondir la théorie de la foi implicite : depuis longtemps, on reconnaissait dans la foi au Médiateur à venir une sorte de foi voilée en l'Incarnation et aux mystères du Christ ; poussant plus loin l'analyse, il découvre l'idée du Médiateur obscurément incluse dans la notion de Providence surnaturelle. Ajoutons que la connaissance explicite de l'Incarnation et de la Rédemption a toujours été requise, mais seulement pour ceux que la scolastique a appelés les *maiores*. Or, tous les Gentils ayant vécu avant le Christ, pour avancés qu'ils soient dans la sagesse humaine, doivent être rangés, pour Thomas, dans la catégorie des *minores* : les philosophes n'ont jamais été établis docteurs autorisés de la foi divine. Ainsi, comme conclut L. Capéran dans son chapitre sur Thomas d'Aquin, « les païens d'avant l'Évangile ont pu et dû entrer en participation du mystère et des mérites de la passion du Sauveur. Le Christ descendant aux Enfers n'a délivré que des fidèles, mais, dès cette terre, les païens avaient eu la faculté de le devenir. »<sup>151</sup>

Caton, qui fait partie de ces païens d'avant l'Évangile, semblerait donc, selon les réflexions de la scolastique médiévale, pouvoir être sauvé. À titre de comparaison, le problème du salut d'Aristote<sup>152</sup>, assez largement traité au Moyen Âge vaut la peine d'être mentionné. On

---

quibus supra dictum est. » Trad. p. 38 : « Or, après le péché, le mystère du Christ a été cru d'une façon explicite, non plus seulement quant à l'Incarnation, mais quant à la Passion et à la Résurrection par lesquelles le genre humain est délivré du péché et de la mort. Autrement, en effet, ils n'auraient pas figuré d'avance la passion du Christ par certains sacrifices, avant la Loi et sous la Loi. Ces sacrifices avaient une signification que les grands à coup sûr connaissaient d'une manière explicite. Mais les petits, sous le voile de ces sacrifices, croyant qu'il y avait là un plan divin concernant le Christ à venir, en avaient comme une connaissance voilée. Et, nous l'avons remarqué plus haut, ce qui se rapporte aux mystères du Christ a été connu d'autant plus difficilement qu'on était plus éloigné du Christ, et d'autant plus facilement qu'on était plus rapproché de lui. Mais depuis le moment où la grâce a été révélée, grands et petits sont tenus d'avoir une foi explicite à l'égard des mystères du Christ, surtout de ceux qui sont communément solennisés dans l'Église et publiquement proposés, comme sont les articles sur l'Incarnation dont nous avons parlé plus haut. » ; q. 2, art. 8, resp., p. 35 : « quod mysterium Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis, quia in mysterio Christi hoc continetur quod filius Dei carnem assumpserit, quod per gratiam Spiritus Sancti mundum renovaverit, et iterum quod de Spiritu Sancto conceptus fuerit. Et ideo eo modo quo mysterium Christi ante Christum fuit quidem explicite creditum a maioribus, implicite autem et quasi obumbrate a minoribus, ita etiam et mysterium Trinitatis. » Trad. p. 39 : « On ne peut croire explicitement au mystère du Christ, sans la foi à la Trinité. Car le mystère de l'Incarnation du Christ contient que le Fils de Dieu a pris notre chair, qu'il a renouvelé le monde par la grâce du Saint Esprit, et aussi qu'il a été conçu du Saint-Esprit. Voilà pourquoi dans la mesure où l'on a cru avant le Christ au mystère du Christ, les grands d'une façon explicite, les petits implicitement et comme obscurément, on a cru aussi au mystère de la Trinité. » Ces objets sont traités dès le début de la carrière de Thomas, dans son *Commentaire aux Sentences*, et le dominicain y affirme déjà l'obligation d'une foi – mais pas forcément complète et explicite – pour les païens ayant vécu avant la venue du Christ, en l'Incarnation, la Rédemption et la Trinité (Cf. *Scriptum super Libros Sententiarum* III, dist. XXV, q. 2, art. 2, qu<sup>a</sup>2, ad 3; qu<sup>a</sup>3, sol. ; qu<sup>a</sup>4, sol.).

<sup>151</sup> L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles*, 195.

<sup>152</sup> Nous nous sommes fondée sur les articles suivants pour cette rapide présentation : A.-H. CHROUST, « A Contribution to the Medieval Discussion : *Utrum Aristoteles sit salvatus* », 231-233. et R. IMBACH, « Aristoteles in der Hölle. Eine anonyme *Questio* 'Utrum Aristoteles sit salvatus' im Cod. Vat. Lat. 1012 (127ra-127va) zum Jenseitsschicksal des Stagiriten ». Cette *quaestio* anonyme, rédigée dans un milieu franciscain du début du XIV<sup>e</sup> siècle, damne le Philosophe représentant de la "raison humaine" principalement à cause des

subdivise habituellement l'interrogation en trois questions : Le salut éternel de l'âme peut-il être conçu seulement par les puissances naturelles, sans l'assistance divine, c'est-à-dire sans Révélation et sans grâce divines. Aristote a-t-il une juste conception concernant le salut et la béatitude éternelle ? Aristote a-t-il atteint le statut de béatitude éternelle ?<sup>153</sup> La majorité des auteurs répondent trois fois non : non, le *lumen naturale* est insuffisant en lui-même pour concevoir les conditions du salut ou de la béatitude céleste ; non, une réconciliation entre les vues aristotéliennes sur le bonheur et la félicité, exprimées dans le dixième livre de l'*Éthique à Nicomaque*, et la doctrine chrétienne de la béatitude céleste est impossible en principe ; non, Aristote n'est pas sauvé, les deux premières réponses négatives déterminant la réponse à la troisième question.

En défense au salut d'Aristote, on cite pourtant le *Secretum secretorum* et le *De pomo*, attribués au Philosophe. L'introduction de premier traité rapporte en effet qu'Aristote a non seulement atteint le rang de prophète de la vérité naturelle, mais qu'il a aussi réalisé de nombreux miracles ; il relate, en outre, qu'à sa mort il est monté au Paradis dans un éclatant rideau de lumière<sup>154</sup> :

de morte sua diverse sunt opinionones. Quedam enim secta que dicitur peripathetica asserit ipsum ascendisse ad empireum celum in columpna ignis.<sup>155</sup>

---

thèses philosophiques du Stagirite. Relevons aussi que même un philosophe très intéressé par la sagesse païenne comme Robert Holcot, s'il envisage la possibilité du salut pour certains païens grâce à une Révélation, dans la droite ligne de Thomas d'Aquin, pose un jugement sévère sur leurs folles prétentions à la connaissance (voir à ce propos l'article de J. MARENBO, « Robert Holcot and the Pagan Philosophers »).

<sup>153</sup> Il s'agit en effet de se demander si la raison humaine peut conduire au salut, puisque « Aristoteles steht für die menschliche Vernunft » (R. IMBACH, « Aristoteles in der Hölle. Eine anonyme *Questio* 'Utrum Aristotiles sit salvatus' im Cod. Vat. Lat. 1012 (127ra-127va) zum Jenseitsschicksal des Stagiriten », 316). Ainsi le franciscain anonyme réfléchit sur la possibilité d'une connaissance philosophique de la félicité éternelle – et donc de la relation entre raison et foi chrétienne.

<sup>154</sup> Cf. A.-H. CHROUST, « A Contribution to the Medieval Discussion : *Utrum Aristoteles sit salvatus* », 234.

<sup>155</sup> *Secretum secretorum*, chap. I, dans : ROGER BACON, *Secretum secretorum cum glossis et notulis*, 36. Relevons par exemple deux réactions à ce passage du *Secretum*. L'une nuancée qui préfère ne pas se prononcer ni pour le salut ni pour la damnation d'Aristote, exprimée par le franciscain du XIII<sup>e</sup> siècle ROGER BACON, *Secretum secretorum cum glossis et notulis*, 36-37 : « Hec est sententia philosophorum paganorum, set nobis Christianis non est licitum hoc sentire nec firmare, quia nisi habuisset fidem Christi revelatam ei aut fuisset instructus a prophetis, salvari non potuit. Nescimus tamen qui Deus fecerit ei et aliis dignis prophetis et philosophis, quibus dedit magnalia sapientie. Nam Plato expressit Trinitatem, sicut docet Augustinus libro *De civitate Dei* [VIII, 4], et alii doctores hoc firmant, et multa nobilia sensit de Deo et angelis et vita futura. Aristotiles vero, discipulus Platonis set longe transgrediens magistrum suum, dicit in principio *Celi et Mundi* [I, 2] sic : « Magnificamus adorare deum unum et trinum eminentem proprietatibus eorum que sunt creata. Nam hunc numerum trinitatis extraximus a natura rerum : omne enim et totum et perfectum ponimus in tribus, scilicet, in principio medio et fine. » Pater est principium, Filius est medium, Spiritus Sanctus finis. [...] Multaque hic allegari possunt de dictis philosophorum que saltem sunt in consolacionem fidei nostre. Habuerunt enim quedam preludia fidei, set quod sufficientem fidem habuerunt non debemus ponere, nec tamen debemus affirmare



Le *De pomo*, qui décrit la mort d'Aristote, sert, quant à lui, à affirmer le salut du Stagirite grâce à ses dernières paroles (supposées) : « O ens entium, miserere mei ! » ; celles-ci, qui apparaissent dans des versions interpolées du texte, ont en effet été largement exploitées<sup>156</sup>.

Dans un long traité intitulé *De salute Aristotelis*, Lambert de Cologne (Lambertus de Monte), mort en 1499, appartenant à l'école thomiste de Cologne, affirme sans ambages qu'Aristote est sauvé. Or, dans son introduction, ce dernier témoigne que la plupart des théologiens médiévaux ont pensé qu'Aristote et les philosophes ayant vécu avant le Christ se trouvaient dans un état d'éternelle damnation. Lambert de Cologne dit reprendre les conditions de salut posées par Thomas d'Aquin : croire à un seul Dieu et à la juste rétribution du bien et du mal, car ces croyances contiennent a priori les autres croyances que sont l'Incarnation et la Rédemption<sup>157</sup>. Il conclut au sujet d'Aristote, non sans provocation, que celui-ci est un précurseur du Christ, un saint Jean-Baptiste de la nature, sauvé par une grâce personnelle, selon la doctrine même d'Augustin<sup>158</sup>.

Quant à Caton, qui, au même titre qu'Aristote, a la possibilité théorique et théologique d'être sauvé, il reste néanmoins à définir s'il a vécu assez vertueusement, s'il a assez bien utilisé sa volonté et son intelligence de manière à permettre à la bonté divine de lui faire une Révélation personnelle. Nous verrons donc dans les différents textes étudiés quelle position adoptent les médiévaux sur le « cas » Caton.

---

dampnationem aliquorum dignissimorum virorum, quia nescimus quid fecerit eis Deus, licet non fuerunt sub lege, sicut nec beatus Iob. » L'autre empressée de justifier la montée d'Aristote au ciel, que l'on retrouve dans le commentaire à la version française du *Secretum* réalisée par JOFROI DE WATERFORD vers 1300 : « Et de ce ne se doit nus esmervilhier, tot fust il paiens, car toz ceus ki devant la venue ou la naisence Jhesu Crist tindrent la loi de nature, comme Job et pluisors autres, furent savei. » (*Secré des secrés*, trad. du latin par JOFROI DE WATERFORD, Ms. Paris, BNF, fr. 1822, cité par J.-M. FRITZ, « Scénarios pour la mort du philosophe : l'exemple d'Aristote », 318).

<sup>156</sup> Cf. A.-H. CHROUST, « A Contribution to the Medieval Discussion : *Utrum Aristoteles sit salvatus* », 235. Voir aussi J.-M. FRITZ, « Scénarios pour la mort du philosophe : l'exemple d'Aristote », 312.

<sup>157</sup> Cf. A.-H. CHROUST, « A Contribution to the Medieval Discussion : *Utrum Aristoteles sit salvatus* », 235-236.

<sup>158</sup> LAMBERT DE COLOGNE, *De vita et morte Aristotelis*, Cologne, H. Quentell, v. 1489, cité par J.-M. FRITZ, « Scénarios pour la mort du philosophe : l'exemple d'Aristote », 312 : « Arestotelis fuit precursor Christi in naturalibus, sicut Iohannes Baptista fuit precursor Christi ad preparandum ipsi plebem perfectam in gratuitis. Nec obstat fuisse ante legem gratie, quia dicit Augustinus quod aliqui erant homines veteris legis similiter et nature, qui per gratiam personalem fuerunt de nova lege. »

#### d) Axe philosophique : la liberté et le suicide

Dans la *Commedia*, lorsque Dante entre au Purgatoire, il y rencontre son portier, Caton. Expliquant la présence d'un homme vivant dans l'au-delà, Virgile dit de son compagnon : *Libertà va cercando* (*Purgatorio* I, 71). Ce dernier s'engage en effet dans l'ascension de la montagne du Purgatoire afin d'atteindre la liberté. Le poète latin ajoute à l'attention du portier : cette liberté « qui est si chère, / comme sait qui, pour elle, a refusé la vie » (*Purgatorio* I, 71-72)<sup>159</sup>. Selon Virgile – et selon la plupart des auteurs antiques et médiévaux –, Caton, qui estimait tant la liberté, a offert sa vie pour elle. Le concept de liberté ne pouvait donc que devenir la notion centrale de notre étude sur Caton. Or celle-là recouvre différents sens et se présente à notre réflexion dans des contextes fort divers. Il semble ainsi important d'aborder les champs où la liberté catonienne se manifeste : libre arbitre et liberté morale (autonomie du sage, possibilité d'une vie véritablement vertueuse, choix du suicide), défense de la liberté politique, question de l'accès à la liberté spirituelle. À cet effet, nous présenterons quelques thématiques relatives au Caton médiéval, à savoir les modalités stoïciennes, romaines républicaines et chrétiennes du concept de liberté ; les controverses médiévales sur les rôles respectifs de la raison et de la volonté dans l'exercice de la liberté ; les réflexions sur les conditions de possibilité et la définition de la liberté politique, en particulier celles développées au Nord et au Centre de l'Italie ; ainsi que la délicate question du suicide et du rôle qu'y joue la liberté.

##### (1) Les modalités de la liberté

Est libre le sujet qui, dans une situation donnée, peut agir ou agit conformément à son jugement sur ce qu'il est bon de faire (dans cette situation). Le désaccord entre jugement et action est dû soit à des entraves d'ordre physique ou physiologique empêchant le sujet d'accomplir ce qu'il juge être bon de faire et qu'il veut faire, soit à autrui, qui, par la menace, impose sa volonté au sujet ; ce désaccord peut, enfin, avoir son origine dans les motifs et inclinations du sujet qui l'amènent à vouloir et à accomplir une action qu'il désapprouve au niveau du jugement.<sup>160</sup>

Cette définition classique de la liberté fait apparaître différents sens de la notion : absence de contraintes physique, physiologique ou psychologique, que l'on trouve en soi ou hors de soi.

---

<sup>159</sup> Voir à ce propos le chapitre IV.D.

<sup>160</sup> M. NEUBERG, « Liberté », 1470a.

Sans s'en distancier complètement, les penseurs antiques et médiévaux présentent pourtant le concept de liberté à travers d'autres modalités<sup>161</sup> que nous voudrions exposer ici succinctement, selon ce qui nous a semblé le plus pertinent pour notre travail<sup>162</sup>.

#### (a) Chez les Stoïciens

Les Stoïciens ont voulu incontestablement défendre et illustrer une philosophie de la liberté, qui s'exprime le plus souvent dans le vocabulaire de l'ἐλευθερία. En effet, dans chacune des grandes divisions de la doctrine stoïcienne, il existe un ou deux moments où la thématique de la liberté passe au premier plan : la théorie du destin dans la physique, celle de l'assentiment dans la logique, celles de la problématique de l'action droite et des passions dans l'éthique. Par ailleurs, la représentation traditionnelle du sage stoïcien présente un modèle d'homme libre, dans le sens où il ne dépend que de lui-même, se maîtrise aussi bien que possible et reste inébranlable dans les vicissitudes de l'existence<sup>163</sup>. Selon Robert Muller, les deux enseignements principaux de la doctrine stoïcienne de la liberté tiennent en ceci : il faut connaître le monde et évaluer le pouvoir de la raison pour être capable de discerner la conduite qui, dans ce monde, s'impose comme une obligation à l'être doué de toutes les puissances de la raison : ce qui s'appelle « vivre conformément à la nature » ; en élevant sa raison individuelle au niveau de la raison universelle, l'homme accomplit sa destination la plus haute : il est parfaitement libre, il fait ce qu'il veut, car ce qu'il veut ce sont les fins de la raison qui ordonne le monde<sup>164</sup>.

---

<sup>161</sup> Selon Gerd Tellenbach, cité par Herbert Grundmann, le concept de liberté au Moyen Âge serait en effet quelque chose de tout à fait différent, presque le contraire de ce qu'il signifie pour la Modernité (notion libérale élaborée au XIX<sup>e</sup> siècle). La liberté médiévale, dans son sens le plus profond, serait synonyme de soumission à Dieu, d'insertion dans un ordre hiérarchique voulu par Dieu, ordre de droit qui donne à chacun ce qui lui revient (et donc aussi sa liberté, toujours en relation avec la liberté des autres). Dans la pensée ecclésiastique médiévale, la plus grande liberté est acquise à travers une obéissance immédiate au Pape : elle est obtenue en observant les lois que l'Église romaine a établies. Dans la pensée laïque, selon Adolf Waas, toujours cité par Grundmann, il y a liberté seulement là où il y a un pouvoir, où un maître garantit à chacun l'espace de vie et le rôle qui lui reviennent en propre. Voir à ce propos H. GRUNDMANN, « Freiheit als religiöses, politisches und persönliches Postulat im Mittelalter », 25-29, qui reprend les termes de G. TELLENBACH, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, 3 et 6 : « Unterworfenheit unter Gott » ; « Dienst für ihn » et d'ADOLF WAAS, *Die alte deutsche Freiheit* (1939).

<sup>162</sup> Il était bien entendu impossible de proposer, dans le cadre de cette introduction, une présentation complète de l'histoire de ce concept à travers les âges. Pour de plus amples informations sur le sujet, voir les ouvrages que nous citons dans le présent chapitre.

<sup>163</sup> Cf. R. MULLER, *Les Stoïciens : la liberté et l'ordre du monde*, 255.

<sup>164</sup> Cf. R. MULLER, *Les Stoïciens : la liberté et l'ordre du monde*, 269-270.

### (b) Chez les Romains de la République

Selon Peter Astbury Brunt<sup>165</sup>, la *libertas* romaine s'oppose de manière fondamentale, durant la République romaine, à la servitude légale, mais aussi à d'autres formes moindres de sujétions privées. Cependant, l'acceptation de l'esclavage, qui génère la conception d'une moralité supérieure et d'une dignité sociale de l'homme libre, empêche le développement de la notion de liberté comme un droit naturel inaliénable. Au niveau politique, la notion de liberté attribuée aux communautés possède une ambiguïté, car elle correspond soit à une indépendance face à un contrôle extérieur, soit à une non soumission à un despotisme interne à la communauté. La *libertas* personnelle, elle, repose sur les lois positives, qui dérivent des citoyens eux-mêmes ; ce n'est pas une idée abstraite, mais un ensemble de droits acquis graduellement. Pour cet auteur, qui tente d'être au plus près des idées des citoyens romains dans leur ensemble, et non des théoriciens, les lois sont considérées à la fois comme des restrictions et des garanties de la liberté. La modération et la retenue, tout comme la notion d'*auctoritas*, peuvent accompagner la liberté, mais ne sont pas inhérentes à elle. La liberté garde ainsi avant tout une acception neutre. D'autres chercheurs, tel Chaïm Wirszubski<sup>166</sup>, veulent voir chez les républicains romains, en particulier chez Cicéron, une distinction très claire entre la liberté comme loi et la liberté comme licence, *libertas* et *licentia*. La liberté romaine n'aurait alors rien à voir avec le pouvoir de faire ce qui plaît : un prérequis nécessaire à la possibilité de la liberté consisterait plutôt dans le renoncement aux actions fondées sur le seul désir. La liberté ne pourrait donc s'épanouir que sous la loi. Un autre aspect central de la notion de liberté dans le système républicain romain est, selon Wirszubski, celui d'*aequitas*<sup>167</sup>, à savoir le devoir de vivre de manière juste et équitable avec ces concitoyens, dans un esprit ni servile, ni dominant. L'*aequa libertas* devient alors la modalité par excellence de la liberté dans la pensée républicaine romaine : elle signifie l'égalité vis-à-vis de la loi, l'égalité de tous les droits personnels, l'égalité des droits politiques fondamentaux.

---

<sup>165</sup> Cf. P. A. BRUNT, « *Libertas* in the Republic », 282-302.

<sup>166</sup> Cf. C. WIRSZUBSKI, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, 7-9.

<sup>167</sup> Cf. C. WIRSZUBSKI, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, 9-15.

(c) Quelques jalons chrétiens (antiques et médiévaux)

(I) AUGUSTIN

Il y a deux moments dans la pensée d'Augustin sur la liberté, qui se traduisent en deux perspectives diverses. La première lors de sa controverse contre les manichéens, la seconde contre les pélagiens. Augustin y fait valoir deux conceptions de la liberté : une strictement philosophique, et une plus spécifiquement théologique où apparaît le concept de grâce<sup>168</sup>. Dans la production anti-manichéenne, Augustin défend l'autonomie du libre arbitre et de la volonté. Il soutient que le libre arbitre, qui marque la ressemblance entre l'humain et Dieu, est la volonté, puisqu'il en exprime l'autopossession et l'autodétermination<sup>169</sup>. Quand l'âme veut, elle est consciente de produire un mouvement qui provient d'elle-même, un mouvement *spontaneus*<sup>170</sup>. Dans le second moment, un troisième aspect se démarque – à part le lien fort entre libre arbitre et volonté qui se meut d'elle-même, et le contexte moral qui identifie le libre arbitre avec la puissance de choisir entre le bien et le mal –, celui auquel on se réfère avec le couple déterminisme/indéterminisme. La thématique n'est plus seulement celle du pur vouloir, mais celle du vrai pouvoir de la volonté libre : le *posse* du *velle* orienté vers le bien. Ce pouvoir de la volonté de se mouvoir dans la dimension du bien constitue la vraie liberté, dont la capacité de choix du libre arbitre constitue un grade mineur. Augustin, dans la polémique avec les Pélagiens souligne l'exiguïté de ce *potere* de faire le bien. Le libre arbitre existe, mais il est devenu impuissant ou plutôt impotent. Sans l'aide déterminante de la grâce, la volonté n'est que pur *velle* privé du *posse*. Le thème de la liberté vient se placer dans l'échelle du temps, et les moments forts de cette aventure du libre arbitre, en relation avec le péché, se présentent en trois étapes : premièrement, l'âge adamique dans lequel la volonté se trouvait dans le *posse non peccare* ; deuxièmement, celui d'aujourd'hui, le *non posse non peccare*, conséquence du péché originel, durant lequel le libre arbitre est nécessairement présent à l'homme mais totalement inefficace (sans l'aide de la grâce) ; troisièmement, pour les bienheureux sauvés par la grâce, dans le *non posse peccare*. La liberté est une libération, un processus, non un état ontologique.

---

<sup>168</sup> Cf. S. LANCEL, *Saint Augustin*, 457-486.

<sup>169</sup> Cf. AUGUSTIN, *De libero arbitrio* I, XII, 26, 86, p. 228 : « Quid enim tam in uoluntate quam ipsa uoluntas est ? »

<sup>170</sup> Cf. I. SCIUTO, « Il libero arbitrio nel pensiero medievale. Da Agostino al XII secolo », 126-128.

## (II) ANSELME DE CANTORBERY

Contre la notion de libre arbitre comme *posse peccare et non peccare*<sup>171</sup> d'origine pélagienne, Anselme de Canterbury (d'Aoste) définit la liberté de l'arbitre comme une « *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem* »<sup>172</sup>. Il faut tout d'abord noter la radicale accentuation de la signification morale du libre arbitre. La *voluntas* est *recta* quand elle veut ce qu'elle doit vouloir et elle est juste quand elle conserve sa rectitude par la rectitude même. Pécher, c'est alors perdre la rectitude de la volonté, mais non pas la *potestas* de l'observer comme une valeur en soi. Quant à la *potestas* de la liberté, elle est attribuée à la volonté et non à la raison. Cependant, cette *potestas* n'est pas le *posse* d'Augustin, lequel, en réalité, est absolument impotent. La *potestas* d'Anselme maintient à la liberté un pouvoir effectif et actif. Certes, la grâce est nécessaire pour pouvoir récupérer la rectitude perdue, mais par elle-même la *libertas arbitrii* est une force intouchable qui fait l'homme à l'image de Dieu<sup>173</sup>.

## (III) BERNARD DE CLAIRVAUX

La volonté qui est, selon Bernard de Clairvaux, un « mouvement rationnel qui commande à la fois au sens et à l'appétit »<sup>174</sup>, est le propre de l'homme, puisque l'animal n'est mû que par le mouvement vital du corps (sens) et la force de ses instincts physiques (appétit naturel). Ce qui distingue le mouvement volontaire des forces animales, c'est qu'il est toujours accompagné par le jugement de la raison, même s'il ne le suit pas toujours : « Où que [la volonté] se tourne, elle a toujours bien certainement la raison comme compagne et en quelque sorte comme servante »<sup>175</sup>. Les deux puissances du libre arbitre s'expriment alors ainsi : liberté de la volonté et arbitrage de la raison. Même si ces deux forces sont inséparables, Bernard centre sa réflexion sur l'articulation liberté/volonté plutôt que sur le rôle informatif de la raison. Son intervention est certes essentielle, puisque la raison détermine si tel mouvement volontaire est juste ou injuste, néanmoins elle demeure en retrait, à l'image d'un secrétaire discret<sup>176</sup>.

---

<sup>171</sup> Cf. ANSELME DE CANTORBERY, *De libertate arbitrii* I, p. 208.

<sup>172</sup> Cf. ANSELME DE CANTORBERY, *De libertate arbitrii* III, p. 212. Trad. : « puissance de conserver la rectitude de la volonté en raison de cette rectitude même. »

<sup>173</sup> Cf. I. SCIUTO, « Il libero arbitrio nel pensiero medievale. Da Agostino al XII secolo », 132-135.

<sup>174</sup> BERNARD DE CLAIRVAUX, *Liber de gratia et libero arbitrio*, § 3, p. 248-251 : « voluntas est motus rationalis, et sensui praesidens, et appetitui. »

<sup>175</sup> BERNARD DE CLAIRVAUX, *Liber de gratia et libero arbitrio*, § 3, p. 250-251 : « Habet sane, quocumque se volverit, rationem semper comitem et quodammodo pedissequam. »

<sup>176</sup> Cf. D. BOQUET, « Le libre arbitre comme image de Dieu : l'anthropologie volontariste de Bernard de Clairvaux », 182.

Bernard est en outre bien emprunté pour donner une définition positive de la liberté qu'il n'envisage que comme une absence d'aliénation. Cette approche négative se vérifie par exemple dans la typologie qu'il dresse des trois formes de liberté : *libertas a necessitate*, *libertas a peccato*, *libertas a miseria*<sup>177</sup>. Il propose cependant une autre tripartition plus positive, selon une distinction parallèle qui s'attache à l'aspect subjectif de ces trois libertés en l'homme : *liberum arbitrium*<sup>178</sup>, attribut inamissible et naturel de tout être rationnel qui rend capable de jugement et de choix, donc de mérite<sup>179</sup> ; *liberum consilium*, qui amène à opter, mais seulement avec l'aide de la grâce, pour des choix bons et justes ; *liberum complacitum*, qui affranchit, par la grâce, de la souffrance et de la mort, et qui permet de faire des choix salutaires avec aisance et joie – on le voit, liberté accessible de manière véritable et durable uniquement dans la gloire<sup>180</sup>. La première correspond ainsi au libre arbitre, « du fait que nécessaire s'oppose évidemment à volontaire : car ce qui se fait par nécessité ne relève plus de la volonté et inversement »<sup>181</sup>. La seconde liberté permet à l'homme de choisir comme profitable pour lui ce qui est moralement préférable :

Utinam tam libere nobis consuleremus, quam libere de nobis iudicamus, ut quemadmodum libere per iudicium licita illicitaque decernimus, ita per consilium et licita, tamquam commoda, nobis eligere, et illicita, tamquam noxia, respuere liberum haberemus ! Iam enim non solum liberi arbitrii, sed et liberi procul dubio consilii, ac per hoc et a peccato liberi essemus.<sup>182</sup>

Enfin, la troisième liberté consiste à ne désirer que ce qui est profitable selon la raison :

---

<sup>177</sup> Cf. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Liber de gratia et libero arbitrio*, § 7, p. 258.

<sup>178</sup> Pour la subtile distinction qui existe cependant entre *libertas a necessitate* et *liberum arbitrium* chez Bernard de Clairvaux, voir D. BOQUET, « Le libre arbitre comme image de Dieu : l'anthropologie volontariste de Bernard de Clairvaux », 186.

<sup>179</sup> Voir à ce propos l'article de J.-L. MARION, « L'image de la liberté ».

<sup>180</sup> Voir l'article de F.-X. PUTALLAZ, « Liberté », dans : *Dictionnaire du Moyen Âge*, 831-832.

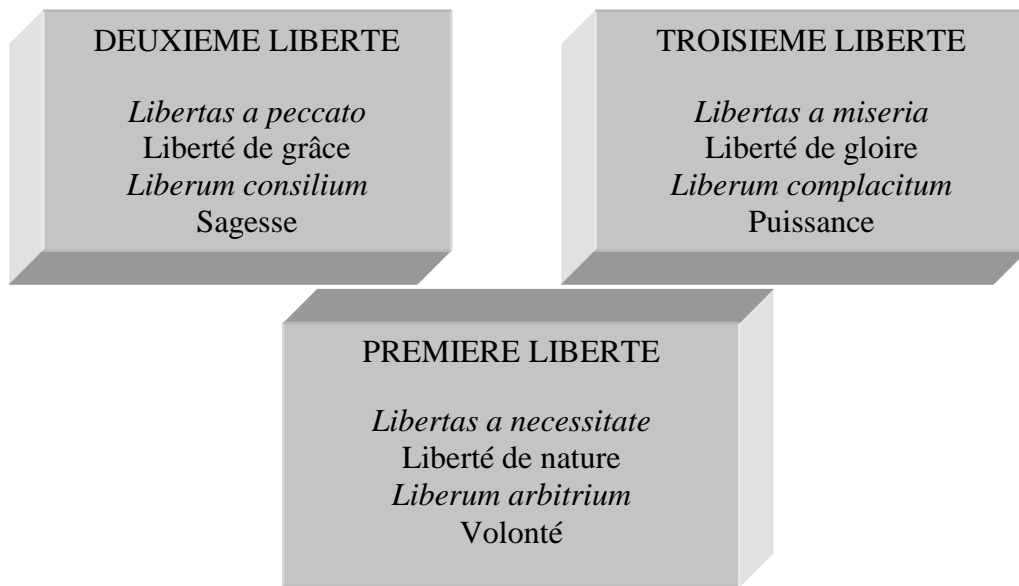
<sup>181</sup> Cf. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Liber de gratia et libero arbitrio* § 6, p. 258-259 : « eo quod necessarium voluntario contrarium esse videatur : siquidem quod ex necessitate fit, iam non est ex voluntate, et e converso similiter. »

<sup>182</sup> BERNARD DE CLAIRVAUX, *Liber de gratia et libero arbitrio* § 11, p. 268-270. Trad. p. 269-271 : « Ah ! si notre conseil nous éclairait aussi librement que librement s'exerce notre jugement en ce qui nous concerne ! Alors, de même que librement, grâce au jugement, nous distinguons le licite de l'illicite, ainsi, grâce au conseil, nous serions libres de choisir pour nous le licite comme profitable et de rejeter l'illicite comme nuisible. Alors, en effet, nous n'aurions plus seulement le libre arbitre, mais également, à n'en pas douter, le libre conseil, et par lui nous serions affranchis du péché. »

Sed quod si totum, solumque quod expediret vel liceret etiam liberet ? Nonne liberi quoque esse complaciti merito diceremur, quippe qui ab omni perinde, quod displicere potest, hoc est ab omni nos miseria liberos sentiremus ?<sup>183</sup>

Pour systématiser ces éléments constitutifs de la liberté, nous nous permettons d'adapter un schéma proposé dans l'« Introduction » de la traduction du traité<sup>184</sup> :

**Tableau 1**



Reliant, comme Augustin, libre arbitre avec volonté et liberté avec grâce, Bernard adopte une conception passive du libre arbitre, dont l'activité ne se révèle que dans l'être sauvé. Il y insère pourtant un élément actif : si la grâce nous libère, c'est toutefois le devoir du libre arbitre de l'accueillir. L'essence du libre arbitre est donc le consensus que la volonté apporte à la grâce<sup>185</sup> : le libre arbitre fait vouloir, la grâce fait vouloir le bien<sup>186</sup>. L'intervention de la

---

<sup>183</sup> BERNARD DE CLAIRVAUX, *Liber de gratia et libero arbitrio* § 11, p. 270. Trad. p. 271 : « Mais que serait-ce, si, en sa totalité et seul, ce qui est avantageux ou du moins permis nous plaisait aussi ? Ne dirait-on pas, à juste titre, que nous aurions également le libre bon plaisir, nous qui nous sentirions à l'avenant affranchis de tout ce qui peut déplaire, c'est-à-dire de toute misère ? »

<sup>184</sup> Cf. F. CALLEROT, « Introduction », dans : BERNARD DE CLAIRVAUX, *La grâce et le libre arbitre*, 182.

<sup>185</sup> Cf. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Liber de gratia et libero arbitrio* §2, p. 244-246 : « “Quid igitur agit”, ait, “liberum arbitrium?” Breviter respondeo : Salvatur. Tolle liberum arbitrium : non erit quod salvetur ; tolle gratiam : non erit unde salvetur. Opus hoc sine duobus effici non potest : uno a quo fit, altero cui vel in quo fit. Deus auctor salutis est, liberum arbitrium tantum capax : nec dare illam nisi Deus, nec capere valit nisi liberum arbitrium. Quod ergo a solo Deo et soli datur libero arbitrio, tam absque consensu esse non potest accipientis,



grâce peut s'envisager comme une aide qui rend robuste une force en soi valide<sup>187</sup>, mais affaiblie ; ainsi la grâce éveille puis accompagne constamment le libre arbitre en le guérissant, le fortifiant, le protégeant :

non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt : totum quidem hoc, et totum illa, sed ut totum in illo, sic totum ex illa.<sup>188</sup>

Pour Bernard de Clairvaux, on le voit, la liberté, bien qu'inscrite naturellement en tout homme dans sa volonté, ne peut s'exercer réellement sans l'aide de la grâce divine. Elle devient ainsi – et en ce sens – un don de Dieu et une prérogative des « élus ».

#### (IV) AUTEURS DES XIII<sup>E</sup>-XIV<sup>E</sup> SIÈCLES

À partir des spéculations de Bernard de Clairvaux qui propose une tripartition de la liberté, laquelle sera reprise par Pierre Lombard<sup>189</sup>, la scolastique du XIII<sup>e</sup> siècle décline la liberté humaine sur ce modèle à la fois binaire et ternaire : une liberté de nature, qui affranchit de la nécessité, assimilée au libre arbitre, ainsi que les deux pans de ce qui constitue réellement la

---

quam absque gratia dantis. Et ita gratiae operanti salutem cooperari dicitur liberum arbitrium, dum consentit, hoc est dum salvatur. Consentire enim salvari est. »

<sup>186</sup> Cf. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Liber de gratia et libero arbitrio* §16, p. 280 : « liberum arbitrium nos facit volentes, gratia benevolos. »

<sup>187</sup> Cf. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Liber de gratia et libero arbitrio* §24, p. 298 : « liberum arbitrium, etsi miserum, tamen integrum. » Cf. I. SCIUTO, « Il libero arbitrio nel pensiero medievale. Da Agostino al XII secolo », 139.

<sup>188</sup> BERNARD DE CLAIRVAUX, *Liber de gratia et libero arbitrio* §47, p. 348. Trad. p. 349 : « Ce n'est pas en partie la grâce, en partie le libre arbitre, mais ils font l'œuvre tout entière par une seule opération indivise : lui, certes, la fait tout entière, et elle la fait tout entière, mais comme elle la fait tout entière en lui, il la fait tout entière par elle. »

<sup>189</sup> PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae* II, dist. XXV, cap. 8 (160), p. 466 et 468 : « 1. De tribus modis libertatis arbitrii. Est namque libertas triplex, scilicet a necessitate, a peccato, a miseria. 2. De libertate a necessitate. A necessitate et ante peccatum et post aequale liberum est arbitrium. [...] 3. De libertate a peccato. Est et alia libertas, a peccato scilicet, de qua dicit Apostolus : *Ubi spiritus Domini, ibi libertas* (2 Cor. 3, 17) ; et Veritas in Evangelio : *Si Filius vos liberavit, vere liberi eritis* (Jn. 8, 38). Haec libertas a servitute peccati liberat et servos iustitiae facit, sicut et e converso servitus peccati liberos iustitiae facit. [...] Hanc libertatem homo peccando amisit [...] 4. Qui habent hanc libertatem, scilicet a peccato, et per quid. Istam libertatem, quae est a peccato, illi soli nunc habent, quos Filius per gratiam liberat et reparat. [...] Et haec est vera et bona libertas, quae bonam parit servitutem, scilicet iustitiae [...]. 9. De libertate a miseria. [...] Hanc libertatem habuit homo ante peccatum, quia omni carebat miseria et nulla tangebatur molestia : et plenius habebit in futura beatitudine, ubi miser esse non poterit » ; cap. 9 (161), p. 469 : « De libertate : quae fit ex gratia, et quae ex natura. Libertas ergo a peccato et a miseria, per gratiam est, libertas vero a necessitate per naturam. » Voir à ce propos O. LOTTIN, « Libre arbitre et liberté depuis Saint Anselme jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle » et I. SCIUTO, « Il libero arbitrio nel pensiero medievale. Da Agostino al XII secolo ».

liberté tendue vers le bien<sup>190</sup> : liberté de grâce ou liberté morale, qui affranchit du péché, et liberté de gloire ou liberté spirituelle, qui affranchit de la misère.

Les réflexions médiévales sur la liberté ne se concentrent cependant pas seulement sur des notions philosophico-théologiques, mais intègrent aussi des significations relatives au droit et à la politique. En effet, ces dernières modalités représentent le pendant concret des premières. L'absence de dépendance d'une personne à une autre personne, qui s'exprimerait dans la servitude ou l'esclavage ainsi que l'absence de dépendance d'un peuple à un autre peuple ou à une personne (un tyran), lui permettant de participer à la vie et aux décisions politiques, sont des formes de liberté aussi prises en compte au Moyen Âge. Comme nous présenterons plus en détail quelques réflexions médiévales sur la liberté politique dans le chapitre ci-dessous<sup>191</sup>, nous ne nous intéresserons ici qu'à la question juridique, par le biais du traité *De iuribus ecclesiae in civitatem Bononiae* (1376), dans lequel le canoniste Jean de Legnano, Lombard travaillant au *studium* de Bologne, propose sept sens du concept de liberté<sup>192</sup> :

1. faculté naturelle de l'homme de faire ce qui lui plaît à moins d'en être empêché par une force ou une loi naturelles (*naturalis facultas eius quod cuique facere libet nisi quod vi aut iure prohibetur*, 13ra).
2. liberté d'agir selon les capacités naturelles, pour autant qu'il n'y ait pas de restriction imposée par la disposition positive du *ius gentium* (*libertas agendi pro possibilitate naturali, circumscripta dispositione iuris gentium positivi*, 13ra).
3. l'homme qui n'est pas un esclave est libre.
4. l'esclave affranchi est libre en un certain sens.
5. tous ceux qui sont impliqués dans une condition de dépendance personnelle peuvent être considérés comme n'appartenant pas au rang des *liberi*.
6. liberté de choix (*libertas arbitrii*) comme un pouvoir de la volonté humaine.
7. liberté de l'âme qui est préservée du péché mortel (*libertas pro libertate anime quae est exclusiva mortalis peccati*, 13rb).

---

<sup>190</sup> Déjà Augustin avait distingué le libre arbitre de la liberté (du mal de la mort et du péché), cf. A. TRAPÈ, *S. Agostino. Introduzione alla dottrina della grazia*, vol. I, 286-287.

<sup>191</sup> Voir à ce propos le chapitre I.A.2.d)(3).

<sup>192</sup> Cf. R. G. WITT, « The Rebirth of the Concept of Republican Liberty in Italy », 180-183, qui cite le texte à partir du Ms. Venezia, Biblioteca Marciana, Lat. V, 16 (2653). Pour rester à l'intérieur de nos bornes temporelles, nous aurions pu faire appel à J. HINE MUNDY, « Medieval Urban Liberty », 112-114, qui mentionne des définitions très proches tirées de juristes du XIII<sup>e</sup> siècle (Accurius, Placentinus, Azo, Odofredo).

Si les deux dernières acceptions renvoient à deux des trois modalités présentées ci-dessus – liberté naturelle et liberté morale –, les autres sens sont encore inédits. Le premier se réfère à la notion la plus générale de liberté, à savoir l'absence de contrainte (naturelle) qui n'implique pas un emploi de la raison : c'est simplement le pouvoir naturel de tout homme de faire ce qu'il désire pour autant qu'il en soit capable. Sans contrôle de la raison, cette *libertas* de l'homme est identique à celle des bêtes<sup>193</sup>. Les autres impliquent, quant à eux, des éléments du droit : le second fait référence à la même liberté que le premier cas, mais lui impose les limites du *ius gentium*, issu d'une réflexion de la raison humaine<sup>194</sup> ; les troisième, quatrième et cinquième sens sont tous liés au statut légal de la personne. En suivant de près le *Corpus iuris civilis* et l'interprétation acceptée par les commentateurs civilistes, le canoniste bolonais reconnaît que, dans le premier âge de la création, tous les hommes étaient libres :

Iure enim naturali ab initio omnes homines liberi nascebantur<sup>195</sup>

Le droit romain, redécouvert à Bologne à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, constituait en effet une source importante pour affirmer que tout homme était naturellement libre. Puisque seul le *ius gentium* venait introduire l'esclavage, il était possible de rapprocher les statuts d'homme libre et de servitude, en insistant sur l'humanité et la condition de liberté du *servus* sous la loi naturelle. Cette opposition *libertas/servitus* n'a donc de sens que lorsqu'apparaît cette subordination introduite par le droit des peuples. Ce dernier, qui a été introduit pour pallier les différentes nécessités de l'homme, ne pouvait cependant arracher aux êtres humains leur condition de liberté naturelle, en ce sens qu'ils possédaient la raison et la liberté de choix<sup>196</sup>. Le canoniste conclut traditionnellement que ceux qui exercent leur libre arbitre en accord avec les injonctions de la raison sont véritablement libres alors que ceux qui suivent leurs passions sont piégés dans la plus profonde des servitudes : parce que l'âme est bien plus précieuse que le corps, la sujétion de l'âme rationnelle aux passions est bien plus funeste que celle du corps à un maître.

---

<sup>193</sup> Selon Jean de Legnano, parce que cette liberté donne libre cours aux passions et assujettit l'âme rationnelle à l'appétit, c'est pour l'homme le plus extrême des esclavages.

<sup>194</sup> Cf. JEAN DE LEGNANO, *De iuribus ecclesiae in civitatem Bononiae*, Ms. Venezia, Biblioteca Marciana, Lat. V, 16 (2653), 11ra : « est equitas quidam [sic] refulgens in humana intelligentia ex qua effluit dictamen recte rationis. »

<sup>195</sup> *Institutiones* I, 2, 2, cité par R. L. BENSON, « Libertas in Italy (1152-1226) », 192. Trad. : « Au début, tous les hommes étaient nés libres selon le droit naturel. »

<sup>196</sup> Cf. JEAN DE LEGNANO, *De iuribus ecclesiae in civitatem Bononiae*, Ms. Venezia, Biblioteca Marciana, Lat. V, 16 (2653), 22ra : « erant liberi libertate facultatis naturalis inductiva [...] erant liberi libertate ad utrumlibet progressiva et necessitatis arbitrii humani exclusiva. »

(2) Les controverses aux XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles sur les rôles  
respectifs de la volonté et de la raison dans l'exercice de la  
liberté

Avec le risque du nécessitarisme que les médiévaux du XIII<sup>e</sup> siècle voient dans la cosmologie et la physique aristotéliciennes, le libre arbitre semble ne plus être quelque chose de divin, par lequel l'homme est fait à l'image de Dieu, et il se réduit à la non-nécessité, à la contingence, à l'indifférence vis-à-vis des opposés. Il devient le concept naturaliste de la spontanéité, de la capacité à initier par soi-même une action, ou celui plus logique de l'indifférence vis-à-vis des opposés. À l'intérieur de cette réflexion sur la liberté, de nombreuses variations vont se retrouver, non seulement dans les solutions proposées, mais déjà dans la manière de présenter le sujet. Pour résumer, on peut distinguer une double série d'oppositions. L'évaluation des différentes positions se fait, d'une part, à propos du critère distinctif du rapport entre volonté et raison : une première tradition, influente, soutenue en général par les théologiens et nommée volontariste par l'histoire de la philosophie, fait essentiellement reposer le libre arbitre dans le pouvoir de la volonté de choisir entre divers moyens que la raison présente comme plus ou moins aptes à atteindre la fin ultime de l'homme, c'est-à-dire la béatitude, alors qu'une seconde, nommée intellectualiste, qui se fonde sur le péripatétisme, affirme que l'essence de la liberté se trouve fondamentalement dans le pouvoir qu'a la raison de juger sans être influencée par les mouvements passionnels : le propre de la volonté (envisagée comme appétit rationnel) serait alors de se conformer à la raison<sup>197</sup>. D'autre part, le problème du libre arbitre est quasiment toujours soulevé dans le contexte théologique du rapport entre liberté, péché, grâce et salut : les positions les plus soutenues se situent entre deux extrêmes, le déterminisme (le salut provient exclusivement de la grâce divine, sans laquelle la liberté ne sait faire le bien) et l'indéterminisme (la cause du salut ou de la perdition de l'homme repose exclusivement sur son libre arbitre). La réalité de la pensée médiévale est cependant complexe, non seulement parce que les auteurs ont largement pratiqué des voies médianes,

---

<sup>197</sup> Pour une présentation plus complète, voir l'article d'O. LOTTIN, « Libre arbitre et liberté depuis Saint Anselme jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle ». Pour une vue synthétique concernant le premier Moyen Âge, voir I. SCIUTO, « Il libero arbitrio nel pensiero medievale. Da Agostino al XII secolo ». Pour un tableau pertinent des remous que provoqua la question de la liberté au XIII<sup>e</sup> siècle, voir F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII<sup>e</sup> siècle*.

mais aussi parce que, dans de nombreux cas, ils ont ôté toute légitimité ou valeur propre à ces oppositions en élaborant des conceptions originales ou de synthèse.

Pierre Lombard, le Maître des *Sentences*, reprend d'autres positions antérieures quant à la signification et la valeur du libre arbitre, spécialement celles d'Augustin, de Boèce<sup>198</sup>, d'Anselme de Canterbury et de Bernard de Clairvaux. Il cite, en effet, à de très nombreuses reprises Augustin et présente la distinction essentielle proposée par l'évêque d'Hippone, réexploitée par Bernard de Clairvaux, entre *non posse peccare*, *posse non peccare*, *posse peccare* et *non posse non peccare*<sup>199</sup>. Il rappelle ce que la grâce a donné à l'homme pour l'aider dans la persévérance, en proposant une formule proche de celle d'Anselme concernant le libre arbitre :

De aiutorio homini in creatione dato quo stare poterat. Hic considerandum est quod fuerit illud adiutorium homini datum in creatione, quod poterat manere si vellet. Illud utique fuit libertas arbitrii ab omni labe et corruptela immunis, atque voluntatis rectitudo, et omnium naturalium potentiarum animae sinceritas atque vivacitas<sup>200</sup>.

---

<sup>198</sup> Voir à propos de cette conception importante pour l'analyse de celle de Dante, la présentation qui en est faite au chapitre IV.C.2.b).

<sup>199</sup> Cf. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Liber de gratia et libero arbitrio*, §21, p. 294 : « Quod unaquaeque duarum libertatum duos in se habeat gradus. Habet siquidem unaquaeque illarum duos gradus, superiorem et inferiorem. Superior libertas consilii est non posse peccare, inferior posse non peccare. Item superior libertas complaciti non posse turbari, inferior posse non turbari. Itaque inferiorem utriusque libertatis gradum simul cum plena libertate arbitrii homo in sui conditione accepit, et de utroque corrui cum peccavit. Corruit autem de posse non peccare in non posse non peccare, amissa ex toto consilii libertate. » Cf. PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae* II, dist. XXV, cap. 5 (157), p. 463 : « De libertatis arbitrii differentia secundum diversa tempora. [...] Prima enim libertas arbitrii fuit in qua poterat peccare et non peccare. Ultima vero erit in qua poterit non peccare, et non poterit peccare. Media vero in qua potest peccare et non potest non peccare, ante reparationem etiam mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter. » Voir aussi cap. 6 (158), p. 464-465 : « De quatuor statibus liberi arbitrii », où le Lombard résume ainsi les statuts historiques de l'homme face à la liberté : avant le péché (*ante peccatum*), pas de faiblesse pour le mal et aide pour le bien ; la raison pouvait juger sans erreur et la volonté pouvait désirer sans difficulté ; après le péché avant la réparation de la grâce (*post peccatum vero ante reparationem*), faiblesse dans le mal, et sans aide (*potest peccare, non potest non peccare, etiam damnabiliter*) ; après la réparation (*post reparationem, vero ante confirmationem*), faiblesse dans le mal, mais grâce dans le bien, peut pécher par faiblesse et liberté, peut ne pas pécher mortellement par la liberté et la grâce adjuvante, mais ne peut encore complètement ne pas pécher ; après la confirmation (*post confirmationem*) : ne peut plus pécher (*non posse peccare*).

<sup>200</sup> PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae* II, dist. XXIV, cap. 2 (141), p. 452. Trad. : « L'aide donnée à l'homme à la création, avec laquelle il peut persévérer. Ici il faut considérer quelle fut cette aide donnée à l'homme à la création par laquelle il pouvait persévérer s'il voulait. Celle-ci fut certainement la liberté de l'arbitre pur de tout défaut et corruption, et la rectitude de la volonté, et l'intégrité et la vivacité de toutes les puissances naturelles de l'homme. »

Il reprend, comme nous l'avons dit, les trois modes de liberté développés par Bernard<sup>201</sup> et discute les différentes positions à propos de la liberté de pécher : liberté dévoyée, comme le pense Bernard, ou, au contraire, non liberté, ainsi que l'envisage Anselme :

Quaestio de libertate ad malum, an sit ipsa libertas liberi arbitrii an alia. [...] Responsio secundum quosdam<sup>202</sup>. Quibusdam videtur quod sit ipsa libertas arbitrii, quae semper bona est ; sed propter peccati servitutem, ad malum fit liberior et pronior ; et ideo dicitur non esse vera libertas, quia ad malum est. Secundum alios<sup>203</sup>. Aliis autem videtur quod haec libertas ad malum, quam supra commemoravit Augustinus, non sit ipsa libertas arbitrii, sed sit quaedam pronitas peccandi et curvitas, quae ex peccato est, et mala est.<sup>204</sup>

Pierre Lombard propose en outre sa définition du libre arbitre qui, dans son équilibre mais aussi dans son ambiguïté, est à l'origine de disputes postérieures, encore attisées, le moment venu, par la lecture des œuvres aristotéliennes, en particulier l'*Ethica Nicomachea* et la *Physica* :

De libero arbitrio. Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis.

Le Maître des *Sentences* interprète sa formule et, tout en conservant l'importance conjointe des deux facultés (volonté et raison), penche en faveur d'une double thèse : la possibilité, pour la volonté, d'aller contre le jugement de la raison dans son choix ; l'impossibilité de vouloir le bien efficacement sans l'aide de la grâce :

qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente. Et dicitur 'liberum' quantum ad voluntatem, quae ad utrumlibet flecti potest ; 'arbitrium' vero quantum ad rationem, cuius est facultas vel potentia illa, cuius etiam est discernere inter bonum et malum<sup>205</sup>. Et aliquando quidem, discretionem habens boni et mali, quod malum est eligit ; aliquando vero quod bonum est. Sed quod bonum est nisi gratia adiuta non eligit ; malum vero per se eligit. Est enim in anima rationali voluntas naturalis, qua

---

<sup>201</sup> Cf. PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae* II, dist. XXIV, cap. 8 (160), p. 466 : « 1. De tribus modis libertatis liberi arbitrii. »

<sup>202</sup> Cf. BERNARD DE CLAIRVAUX, *De gratia et libero arbitrio*, §9-11, p. 264-268. Cf. AUGUSTIN, *De correptione et gratia*, I, 2, p. 270 : « Liberum itaque arbitrium et ad malum et ad bonum faciendum confitendum est nos habere. »

<sup>203</sup> Cf. ANSELME DE CANTERBURY, *De libertate arbitrii* I, p. 208.

<sup>204</sup> PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, II, dist. XXV, cap. 8 (160), p. 467. Trad. : « Question sur la liberté de faire le mal, s'il s'agit de cette liberté même du libre arbitre ou d'une autre. [...] À certains, il semble que ce soit la liberté même de l'arbitre, qui est toujours bonne, mais qui, par la servitude du péché, devient plus libre et plus portée vers le mal ; et, pour cette raison, on dit que ce n'est pas une vraie liberté, puisqu'elle est pour faire le mal. À d'autres, il semble par contre que cette liberté de faire le mal, que saint Augustin a rappelé plus haut, ne soit pas la liberté même de l'arbitre, mais qu'elle soit une certaine inclination au péché, et une courbure qui dérive du péché, et elle est donc mauvaise. »

<sup>205</sup> Cf. BERNARD DE CLAIRVAUX, *De gratia et libero arbitrio* §6, p. 256 : « liberum arbitrium [...], ut liberum ad voluntatem, arbitrium referatur ad rationem. »

naturaliter vult bonum, licet tenuiter et exiliter nisi gratia iuvet ; quae adveniens iuvat eam et erigit ut efficaciter velit bonum. Per se autem potest velle malum efficaciter. Illa igitur rationalis animae potentia, qua velle bonum vel malum potest, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur.<sup>206</sup>

Le libre arbitre se dit “libre” par la volonté qui peut se diriger soit vers le bien soit vers le mal, il se dit “arbitre” par la raison, grâce à laquelle on distingue le bien du mal. Or, même si l’âme rationnelle a une *voluntas naturalis* qui tend naturellement au bien, celle-ci est inefficace s’il manque l’aide de la grâce. L’aspect le plus intéressant de la définition lombardienne tient dans l’insistance de la dynamique psychologique entre volonté et raison. Cette perspective déplacera l’attention, dans les commentaires aux *Sentences*, de la dimension théologico-morale à celle psycho-morale et naturelle. Comme conséquence de sa propre définition du libre arbitre, le Lombard conclut avec une distinction entre liberté vraie et non vraie, sur la base de la présence ou absence d’accord entre volonté et raison. Il retient cependant possible une qualification de la liberté morale selon que l’on considère l’être ou l’agir : le libre arbitre est plus libre quand il s’exerce *in bonis* que *in malis* ; mais il est plus libre *ad malum* que *ad bonum*, dans le sens où il peut faire du mal à partir de lui-même, sans aucune aide (de la grâce)<sup>207</sup>.

Ainsi, en définissant, à la suite de Jean Damascène<sup>208</sup>, le libre arbitre comme *potentia* ou *habilitas* ou *facultas voluntatis et rationis*, Pierre Lombard prépare une matière aux célèbres

---

<sup>206</sup> PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae* II, dist. XXV, cap. 3 (142), p. 452-453. Trad. : « Le libre arbitre. Le libre arbitre est une faculté de la raison et de la volonté, par laquelle on choisit le bien si la grâce nous assiste, ou le mal si elle ne nous assiste pas. Il est dit ‘libre’ quant à la volonté, qui peut se tourner vers l’un ou l’autre objet, ‘arbitre’ par contre quant à la raison, qui a la faculté ou puissance de discerner le bien du mal. Et certes, en ayant le discernement du bien et du mal, il choisit quelquefois ce qui est mal et quelquefois ce qui est bien. Mais ce qui est bien, il ne le choisit qu’aide de la grâce, alors que le mal il le choisit de lui-même. Il y a en effet dans l’âme rationnelle une volonté naturelle par laquelle on veut naturellement le bien, quoique de façon ténue et brève, si la grâce ne vient pas l’aider ; et quand la grâce vient, elle l’aide et la soutient de sorte qu’elle veuille le bien de manière efficace. Par contre, d’elle-même elle peut vouloir le mal de manière efficace. Ainsi, cette puissance de l’âme rationnelle par laquelle elle peut vouloir le bien ou le mal, en discernant l’un et l’autre, prend le nom de libre arbitre. »

<sup>207</sup> Cf. PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae* II, dist. XXV, cap. 8 (160), p. 466-467, 469 : « 4. Qui habent hanc libertatem, scilicet a peccato, et per quid [...]. Et haec est vera et bona libertas, quae bonam parit servitutem, scilicet iustitiae [...]. 5. Est alia libertas non vera, malae servituti adiuncta, quae est ad malum faciendum : ubi ratio dissentit a voluntate, iudicans non esse faciendum, quod voluntas appetit. [...] 11. quod non est pariter liberum arbitrium in bonis et in malis, et ad bona et ad mala. Liberum ergo arbitrium, cum semper et in singulis sit liberum, non est tamen pariter liberum et in bonis et in malis, et ad bona et ad mala. Liberius enim est in bonis ubi liberatum est, quam in malis ubi liberatum non est ; et liberius est ad malum quod per se potest, quam ad bonum, quid, nisi gratia liberetur et adiuvetur, non potest. »

<sup>208</sup> Ainsi que le rappelle HENRI DE GAND, *Quodlibet* I, q. 16, p. 102 : « Ioannes Damascenus libertatem ponit ex parte utriusque [scilicet voluntatis et rationis]. »

controverses qui animeront le XIII<sup>e</sup> siècle<sup>209</sup> entre intellectualistes, tels Siger de Brabant<sup>210</sup> et le maître séculier Godefroid de Fontaines<sup>211</sup>, et volontaristes, comme l'autre maître séculier Henri de Gand<sup>212</sup> ou les franciscains Gautier de Bruges<sup>213</sup>, Pierre de Jean Olivi<sup>214</sup> et Jean Duns

---

<sup>209</sup> À propos des polémiques sur le libre arbitre, cf. F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté*, 1-252 et E. H. WÉBER, « La volonté et l'opération volontaire ». Voir aussi O. LOTTIN, « Libre arbitre et liberté depuis Saint Anselme jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle ».

<sup>210</sup> Cf. SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, éd. A. MAURER, VI, q. 9 (Utrum omnia de necessitate eveniant), p. 317-327, en part. 322, l. 66-76, où Siger se préoccupe de défendre la liberté contre le déterminisme, mais aussi de défendre l'influence conditionnante des astres contre ceux qui idéalisent la liberté humaine sans tenir compte des conditions réelles d'exercice de la liberté. Voir pour sa position intellectualiste, p. 325-326, l. 82-96 : « Sed quosdam effectus futuros fieri a causis non impeditis, impedibilibus tamen, non tollit arbitrii libertatem si recte intelligatur. Non enim voluntas sic libera est quod sit causa prima sui velle ; immo necesse est eam moveri ex aliqua apprehensione [...]. Sed est voluntas libera quantum ad hoc quod ipsa a nullo potest moveri quod non sit impedibile, et etiam quandoque actu impeditum. [...] Item, effectum procedere a talibus causis non tollit consilium. Cum enim aliqui effectus futuri fiant a causis a quibus, quando non fuerint impeditae, necessario proveniunt, tamen cum impedibiles fuerint, quaerendum est consilium ad eos impediendum. » La volonté ne se détermine pas ; elle peut seulement éviter certains actes, car l'intellect est à même de se distancer suffisamment d'un bien appréhendé pour ne pas y adhérer. Voir aussi F.-X. PUTALLAZ, « La liberté sous condition », *Insolente liberté*, 15-49.

<sup>211</sup> Cf. GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet* VI, q. 10 (Utrum actus intelligendi sit perfectior actu diligendi), t. III, p. 182-218, en part. 206 et 209 : « voluntas non est potentia libera quia est *appetitiva* potentia, sed quia est *appetitus in ratione* [...]. Hoc est causa libertatis voluntatis in sua operatione, quia est appetitivum in ratione. Sed eadem de causa intellectus habet libertatem ex eo scilicet quod est apprehensivum in ratione [...]. Liberam electionem sive potestatem sic libere eligendi habet voluntas *originaliter a natura rationis vel mentis dicto modo in qua radicatur* ; *formaliter* autem eam habet a seipsa, quia huiusmodi libera electio est subiective ipsius voluntatis. Sed actum et usum huiusmodi libertatis habet voluntas ab intellectu etiam habente libertatem in suo actu *ut a causa* ; quia secundum deliberationem rationis. » C'est nous qui soulignons. Voir aussi *Quodlibet* VI, q. 11 (Utrum voluntas habeat dominium super actum intellectus tam speculativi quam practici), p. 221-222 : « Et hoc modo bene determinatur etiam actus a potentia secundum rationem causae subiectivae et patientis. Et secundum hoc per se et directe non habet actus alicuius potentiae determinationem nisi a proprio obiecto vel subiecto. Sic autem determinari actum alicuius potentiae est facere potentiam esse in tali actu. Illud ergo quo movente vel agente per se intellectus habet esse in actu intelligendi dicitur intellectum determinare secundum hunc actum sive hunc actum intellectus determinatum causare et determinare. Unde, hoc modo voluntas non habet dominium respectu intellectus quantum ad aliquam determinationem sui actus. »

<sup>212</sup> Cf. HENRI DE GAND, *Quodlibet* I, q. 14 (Utrum voluntas sit potentia superior intellectu vel e converso), p. 84, l. 29-30 : « voluntas praeminet intellectu et est altior potentia illo [...] » ; I, q. 16 (Utrum propositis ab intellectu maiori bono et minori, possit voluntas eligere minus bonum), p. 102, l. 85-87 : « Super libertatem ergo arbitrandi in ratione oportet ponere libertatem eligendi arbitratum in voluntate. »

<sup>213</sup> Cf. GAUTIER DE BRUGES, *Quaestiones disputatae*, q. IV (Quaeritur utrum voluntas necessitatur ab appetibili suo, hoc est utrum voluntas id quod vult de necessitate velit), resp., p. 40 : « necesse est ut inter potentias rationales sit unus verus dominus, qui est, ut dicit, voluntas, quae potentiam aliam rationalem, quae est ad utrumlibet, determinat ad unum illorum suo dominio vel appetitu [...] ; ex quo patet quod ratio non impedit necessitatem voluntati, sed voluntas, quibusdam adiunctis, imponit necessitatem agendi ipsi rationi. » ; q. V (Quaeritur unde voluntas habeat quod sit libera), ad 1, p. 53 : « quod probat voluntatem non a se esse liberam, dic quod ex eo quod est rationalis, est arbitrio libera et in eo active, non complete : indifferentia enim quam habet, eo quod rationalis, est libertatis quaedam inchoatio, sed per voluntatem, eo quod vult, fit alterius praeoptatio et libertatis consummatio. »

<sup>214</sup> Cf. PIERRE DE JEAN OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58 (Quarto quaeritur an liberum arbitrium seu voluntas libera sit potentia activa vel passiva) t. II, p. 409-410, lequel affirme péremptoirement que la volonté en tant que libre est une faculté active, et que l'on ne peut dire le contraire si l'on possède la vraie foi. Voir aussi p. 410-411 : « actus liberi sint totaliter producti a voluntate seu quod liberum arbitrium vel voluntas, in quantum est libera, sit totaliter potentia activa, est necessario tenendum tam secundum fidem catholicam quam secundum rationem rectam. Sicut enim ex praecedenti quaestione patet, necesse est quod liberum arbitrium habeat rationem primi motoris et talis quod possit se et alias potentias et virtutes activas sibi subiectas impellere et movere et retrahere, et hoc non solum, quando nullum est impellens ad contrarium, sed etiam quando est ibi



Scot<sup>215</sup>, qui s'inspirent de la position théologique traditionnelle proposée par Augustin, Bernard de Clairvaux et Bonaventure<sup>216</sup>. En s'appuyant sur la question concernant la hiérarchie des facultés chez l'homme (« qu'est-ce qui est supérieur : la volonté ou l'intellect ? »), les débats du XIII<sup>e</sup> siècle, et particulièrement le plus représentatif sur la

aliquis inclinans ad contrarium. Unde et potest agere contra inclinationem suorum habituum, aliter virtuosus non posset declinare a virtutibus ad vitia nec e contrario. »

<sup>215</sup> Cf. JEAN DUNS SCOT, *Lectura in librum secundum Sententiarum*, dist. XXV (Utrum actus voluntatis causetur in voluntate ab obiecto movente ipsam vel a voluntate movente se ipsam), p. 229-263, en part. 254-255 : « Voluntas tamen est causa principalior, et 'natura cognoscens' minus principalis, quia voluntas libere movet, ad cuius motionem movet aliud (unde determinat aliud ad agendum) ; sed natura 'cognoscens obiectum' est naturale agens, quod – quantum est ex parte sui – agit semper : numquam tamen potest esse sufficiens ad actum eliciendum, nisi concurrente voluntate ; et ideo voluntas est causa principalior [...]. Et hoc patet quomodo est libertas in voluntate [...] quantumcumque aliqua causa sit naturalis et semper uniformiter agens (quantum est ex parte sui), quia tamen non determinat nec necessitat voluntatem ad volendum, sed voluntas ex libertate sua potest concurrere cum ea ad volendum vel non volendum et sic libere potest uti ea, ideo dicitur 'libere velle et nolle' esse in potestate nostra. »

<sup>216</sup> Nous n'avons pas mentionné Thomas d'Aquin et Gilles de Rome dans cette bipartition doctrinale quelque peu simpliste. Le premier, bien que proche des intellectualistes, source quelquefois de leurs positions et cible des volontaristes – par exemple de Henri de Gand qui, dans sa *Quaestio* 16 de son premier *Quodlibet*, développe un tissu de passages thomasiens (avant tout de la *Prima Pars* de la *Summa theologiae*) pour présenter la position de ceux qui font consister la liberté dans le jugement (voir à ce propos O. LOTTIN, « Libre arbitre et liberté depuis Saint Anselme jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle », 276), s'était vu rattaché, durant la querelle des Correctoires (1282-1284), autant aux volontaristes par Jean de Paris qu'aux intellectualistes par Richard Knapwell et, selon Guillaume d'Ockham, le maître dominicain changerait même de position au gré de ses textes (voir à ce propos F.-X. PUTALLAZ, « Thomas de Sutton, ou la liberté controversée », 39). L'Aquinat affirme d'ailleurs que « radix libertatis est voluntas sicut subiectum : sed sicut causa, est ratio [...] », c'est-à-dire que la volonté est le principe efficient de la liberté alors que l'intellect en est son principe formel. Il poursuit en donnant une nouvelle définition du libre arbitre qui modifie celle de Boèce (voir à ce propos le chapitre IV.C.2.b) : « Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis. » (THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* Ia-IIae, q. 17, art. 1, ad 2, p. 118). Voir à ce propos l'étude de E. H. WÉBER, « La volonté et l'opération volontaire », 477-482. Il y a ainsi chez Thomas un inmanquable « nesso tra aspetto volitivo ed aspetto conoscitivo » : l'homme veut en connaissant, et connaît en voulant (cf. A. ROBIGLIO, *L'impossibile volere*, 208). Voir aussi *Summa theologiae* Ia, q. 82, art. 3, p. 298-299, où est développée l'idée selon laquelle l'intellect jouit d'une priorité par soi (*secundum se*) sur la volonté, mais que la volonté peut être supérieure à l'intellect lorsque son objet (*secundum quid*) se trouve dans une réalité supérieure à l'objet de l'intellect (l'idée d'une réalité qui se trouve dans l'âme). GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet* VI, 10, p. 194, contredira Thomas sur ce point. Cependant, Thomas affirme que, vis-à-vis de la fin dernière, la volonté subit une nécessité quant à la spécification ou détermination de l'acte qui vient de l'objet et qu'elle est mue par la délibération quant aux moyens utiles en vue de la fin (cf. *Summa theologiae* Ia, q. 82, art. 1 (Utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat) ; Ia-IIae, q. 10, art. 2 (Utrum de necessitate moveatur a suo obiecto) et q. 9, art. 1 (Utrum voluntas moveatur ab intellectu)), ce qui sera à son tour vivement critiqué par HENRI DE GAND dans son *Quodlibet* IX, q. 5 (Utrum voluntas moveat seipsam). Quant à GILLES DE ROME, lui aussi plus proche des positions intellectualistes, affirme toutefois de façon modérée, dans *In II. Sententias*, dist. XXV, Dubitatio I litteralis, p. 312, que « sunt conglutinati intellectus et voluntas in actu electionis, qui est actu liberi arbitrii. Ideo Philosophus ait quod electio est 'actus intellectus appetitivi, vel appetitus intellectivi' [cf. ARISTOTE, *Ethica* VI, 1139b4, repris par THOMAS D'AQUIN, *Super Sentencias* II, d. 24, q. 1, a. 3, resp. ; *De veritate*, q. 24, a. 6, resp. ; *Summa theologiae* Ia, q. 83, art. 3, resp.], innuens quod utrumque actum oportet concurrere ad electionem, tam intellectus quam voluntatis. » Voir aussi un autre texte où GILLES DE ROME affirme que la liberté appartient formellement à la volonté, que son fondement prochain est la raison et que son fondement premier est l'âme immatérielle : *Quodlibeta* IV (1289), q. 21 (Unde sit libertas in voluntate), p. 255-259, en part. 258-259 : « voluntas habeat libertatem non ex libertate intellectus, sed ex indeterminatione intellectus ; ut, quia intellectus per formam apprehensam non determinatur ad hoc, vel ad oppositum [...]. Inest ergo libertas voluntati ex intellectu, vel ex forma apprehensa ; non tamen per omnem modum ; sed, ut diximus, huiusmodi libertatem habet voluntas radicaliter, ex immaterialitate naturae, de proximo ex forma apprehensa ; formaliter ex seipsa. »

question, entre Henri de Gand et Godefroid de Fontaines<sup>217</sup> – bien que Henri se soit engagé dans la polémique durant quinze ans et à travers vingt questions quolibétiques, en se confrontant successivement à Siger de Brabant, Thomas d'Aquin, Gilles de Rome, Jean de Murrho et Godefroid de Fontaines<sup>218</sup> –, se focalisent petit à petit sur une deuxième interrogation : « La volonté se meut-elle par elle-même ? » ; la volonté a-t-elle besoin d'une cause motrice (un objet présenté par la raison) pour passer à l'acte ? peut-elle décider librement de se soumettre ou non au jugement de la raison ?<sup>219</sup>, réélaborée à travers une troisième *quaestio* : « L'erreur de la raison est-elle, oui ou non, la cause de l'acte mauvais ? »<sup>220</sup>.

---

<sup>217</sup> Voir à ce propos l'excellent chapitre de F.-X. PUTALLAZ, « Henri de Gand – Godefroid de Fontaines ou la liberté en dialogue », dans : *Insolente liberté*, 177-208.

<sup>218</sup> Cf. F.-X. PUTALLAZ, « Thomas de Sutton, ou la liberté controversée », 36.

<sup>219</sup> Cf. HENRI DE GAND, *Quodlibet IX*, q. 6 (Utrum imperare sit actus voluntatis, an rationis sive intellectus), p. 140, l. 18-19, 34-37 : « quod imperare sit actus voluntatis, non intellectus, consideratur ex habitudine imperantis ad illum cui imperium dirigitur [...] ista ergo quaestio quoad hoc multum dependet ab illa qua quaeritur quae sit virtus sive potentia superior in homine. Semper enim superiori et principali debet attribui principatus et imperium sive dominium. » ; IX, q. 5 (Utrum voluntas moveat seipsam), p. 120 : « Et sequitur movens et motum in secundo gradu, scilicet in voluntate in movendo se ipsum ad actum volendi, de quo est quaestio proposita. » ; GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet VI*, q. 10 (Utrum actus intelligendi sit perfectior actu diligendi), p. 182-218, en part. 183 ; 193-194 ; VI, q. 7 (Utrum voluntas potest se movere per aliquam dispositionem, dato quod non potest sine dispositione), p. 158-159 ; 163 : « Videmus in voluntate quod, praesente obiecto, fit in actu de necessitate respectu finalis obiecti, non de necessitate respectu aliorum ; nec unquam fit in actu nisi secundum modum et formam rationis [...]. Non videtur ergo esse negandum quin voluntas vere ab obiecto moveatur quantum ad actus volitionis. Cum voluntas sive volens non determinatur ad alterum nisi propter aliquid propter quod agere vult, oportet quod ad hoc quod alterum magis eligat et magis appetat, propter hoc sit quia illud aestimat melius et magis eligendum. Hoc autem contingit ex aliquo bono apprehenso a quo voluntas, quasi a fine mota, ex consequenti eligit alterum contrariorum quod magis ordinat ad illum finem quam magis appetit. »

<sup>220</sup> HENRI DE GAND, *Quodlibet I*, q. 16 (Utrum propositis ab intellectu maiori bono et minori, possit voluntas eligere minus bonus), p. 107-108 : « Unde et si proprie et stricte velimus loqui de electionis libertate, ipsa in sola voluntate est et nullo modo in ratione, nisi quatenus libere movetur ad diversa investiganda, a voluntate [...]. Nullo ergo modo voluntas principium libertatis a ratione habet sed a se ipsa primo, et sic electio libera. Virtutes et malitiae morales non tantum non sunt in ratione cognitiva ut in subiecto, sed nec ut in causa et principio, sed solum sicut in occasione. » ; GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet VIII*, q. 16 (Utrum appetitus bruti sit liber et sic possit dici voluntas), p. 164-166 : « Ex his ergo patet quomodo salvari possit libertas voluntatis in eligendo id quod est ad finem post conclusionem factam per consilium rationis deliberantis, absque hoc quod oporteat ponere quod possit eligere oppositum [...]. Semper enim electio voluntatis est conformis iudicio rationis deliberantis sive in bonum sive in malum [...] quia liberum arbitrium quod pertinet ad voluntatem, in quantum magis respicit quod est ad finem, et actum qui electio dicitur, includit iudicium rationis deliberativum [...]. Ex hoc ulterius patet quod ad servandam libertatem voluntatis postquam ratio dictavit aliquid esse volendum vel appetendum, et hoc vel simpliciter vel propter se ut finem aliquem vel in ordine ad aliud, ut id quod est ad finem, non oportet ponere quod sic omnimoda necessitas excludatur quod voluntas possit tale quid non velle vel non eligere, immo etiam oppositum eligere possit ; hoc enim est impossibile. Et hoc patet etiam ex hoc quod ab omnibus doctoribus in theologia concessum est quod haec propositio est vera et tenenda secundum quod verba eius sonant et praetendunt, scilicet quod non est malitia in voluntate nisi sit error vel nescientia in ratione. Haec enim propositio non posset habere veritatem si contra iudicium rationis posset esse electio voluntatis. Propter quod etiam quidam articuli ab episcopo reprobati, ante approbationem tamen huius propositionis, qui videntur contrariari huic propositioni, sunt sic exponendi quod huic propositioni, prout fieri potest, concordet. » Godefroid parle ici d'une des affirmations condamnées par Étienne Tempier et remarque que, par la suite, les

Parmi les auteurs du début du XIV<sup>e</sup> siècle, il vaut la peine de citer, dans ce contexte, le dominicain anglais Nicolas Trevet qui, dans son commentaire de la *Philosophiae consolatio*, présente une position rationaliste sur la question de la liberté, tout en répondant aux tenants du volontarisme. Dans le livre V, prose 2, du traité de Boèce, Dame Philosophie avait en effet affirmé que

neque enim fuerit ulla rationalis natura quin eidem libertas adsit arbitrii. Nam quod ratione uti naturaliter potest id habet iudicium quo quidque discernat ; per se igitur fugienda optandaue dinoscit. Quod uero quis optandum esse iudicat petit, refugit uero quod aestimat esse fugiendum. Quare quibus in ipsis inest ratio etiam uolendi nolendique libertas.<sup>221</sup>

Dans le Commentaire au passage, Trevet relève que Boèce conclut à une liberté du vouloir dans le sens où ce dernier peut être amené à agir de diverses manières tant qu'il est en accord avec le jugement de la raison. Certains, poursuit le dominicain, pensent que la liberté du vouloir est seulement garantie quand on lui accorde la capacité d'agir contre le jugement de la raison, mais cela est totalement impossible, puisque la volonté n'agit qu'à partir de ce que la raison lui présente. D'autres tentent d'argumenter de la même manière à propos de la liberté du vouloir, en disant que la volonté est capable de ne pas vouloir ce que la raison a jugé comme son propre but. Mais cela ne semble pas vrai : lorsque la volonté a choisi pour elle-même son but, et que la raison a délibéré et donné son jugement, il est impossible que la volonté ne veuille pas ce qui semble nécessaire pour atteindre ce but ; ceci ne le conduit pas pour autant à affirmer la servitude de la volonté<sup>222</sup>.

---

théologiens de Paris ont dû l'accepter. Le problème du rapport entre la volonté et le péché et celui de la conscience erronée étaient discutés traditionnellement à partir des commentaires aux distinctions XXXIX et XL du livre II des *Sententiae in IV libris distinctae* de PIERRE LOMBARD, par exemple par THOMAS D'AQUIN, *In II Sententias*, dist. XXXIX, q. III, art. 2-3 : « Utrum conscientia aliquando erret » ; « Utrum conscientia errans obliget » ; dist. XL, q. I, art. 2 : « Utrum actio sit simpliciter iudicanda bona vel mala ex voluntate ».

<sup>221</sup> BOÈCE, *Philosophiae consolatio* V, pr. 2, 3-6, p. 90. Trad. modifiée p. 127-128 : « aussi bien ne pourrait-il exister une nature raisonnable qui n'ait pas son libre arbitre. En effet, l'être naturellement doué de raison possède un jugement qui lui permet d'exercer son discernement en toute occasion, et connaît donc par soi-même ce qui est souhaitable et ce qu'il faut éviter. Ce qu'il juge souhaitable, il cherche à l'atteindre, ce qu'il estime devoir éviter, il le fuit. C'est pourquoi les êtres doués de raison ont aussi la liberté de vouloir et de ne pas vouloir. »

<sup>222</sup> Tout ce passage est cité par L. NAUTA, « The Scholastic Context of the Boethius Commentary by Nicholas Trevet », 60, qui le tire d'une édition non publiée du Commentaire faite par E. T. SILK, *Nicolas Trevet on Boethius. Expositio Fratris Nicolai Trevethii Anglici Ordinis Predicatorum super Boecio de Consolacione*, p. 683 et 685 : « Et nota quod hic concludit Boecius libertatem voluntatis ex hoc, quod potest ferri in diversa secundum iudicium rationis. Unde mirum videtur, quod aliqui non possunt videre, quod voluntas sit libera nisi possit eiam ferri in aliquid contra iudicium rationis eiam iudicio rationis stante ; quod est omnino impossibile, quia voluntas non fertur actu in aliquid nisi quod actu ab intellectu ostenditur. Sed intellectus, cum sit unus tamen non potest ostendere aliquid voluntati stante iudicio rationis nisi quod actu iudicat esse faciendum, quare impossibile est iudicio isto stante in aliud ferri voluntatem [...]. Quod considerantes aliqui dicunt voluntatem ex hoc liberam esse, quia stante iudicio rationis potest tamen voluntas quod iudicatum est non velle. Sed nec

### (3) La question de la liberté dans le discours politique des cités italiennes des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles

En tant qu'idéologie politique, la *libertas* se constitue à partir du milieu du XII<sup>e</sup> siècle en Italie comme une réponse au gouvernement de l'Empereur Frédéric Barberousse dans le *Regnum italicum* et comme une dimension de la bataille que les communes du Nord engagent contre lui, par la diplomatie et la guerre. L'idée de liberté est, dans ce cadre, intimement liée à la structure sociale des cités qui font participer leurs citoyens aux décisions politiques, choisissent leurs consuls dans les trois ordres (*capitanei, vavassores, plebs*)<sup>223</sup> et désirent ne dépendre que de leurs propres lois et non de celles impériales ou de celles coutumières reconnaissant les prérogatives royales à l'intérieur du *Regnum italicum*<sup>224</sup>.

Dès 1085 à Pise, puis tout au long du XII<sup>e</sup> siècle, les grandes cités italiennes développent des institutions communales s'inspirant de celles de la République romaine et permettant de cultiver une certaine autonomie : une forme de gouvernement électif apparaît – avec à sa tête des consuls, puis plus tard un *podestà* venu d'une autre ville, payé pour une durée fixe et courte, responsable devant l'organe qui l'a élu, et sans initiative politique. Les communes les plus riches du Nord accèdent ainsi au statut de cités-républiques indépendantes, dotées de constitutions écrites garantissant le principe électif et l'autogouvernement<sup>225</sup>. Pourtant (techniquement<sup>226</sup>, écrit Quentin Skinner), ces cités sont des vassales du Saint-Empire romain-germanique. Avant 1154, les Empereurs interviennent rarement en Italie. Si les cités, confrontées à peu d'interférence provenant du Nord des Alpes, ne sentent pas le besoin de justifier leur autonomie grandissante jusqu'au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, la situation se modifie sérieusement lors de l'accession au trône de l'Empereur Frédéric Barberousse : parce qu'un souverain puissant menace leur indépendance, les cités italiennes commencent à résister non seulement par des guerres constantes, mais par l'élaboration d'une idéologie de la *libertas*<sup>227</sup>. Élire leurs propres chefs, se donner le gouvernement qu'elles estiment adéquat, décréter des

---

videtur verum, quia iudicium istud est actus rationis deliberantis. Talis autem actus est imperatus a voluntate finis impossibile est quin velit illud quod videtur necessarium ad finem, cum eodem actu tendat in utrumque secundum quod sic accipitur. Nec tamen ex hoc concludi potest voluntatem non esse liberam. » Cette conception est proche de celle de Dante, que nous analyserons au chapitre IV.C.2.b).

<sup>223</sup> Cf. OTHON DE FREISING, *Gesta Friderici I. imperatoris* II, XIII.

<sup>224</sup> Cf. R. L. BENSON, « Libertas in Italy (1152-1226) », 194.

<sup>225</sup> Cf. Q. SKINNER, « The Rediscovery of Republican Values », 10. Voir à ce propos le chapitre III.D.

<sup>226</sup> Cf. Q. SKINNER, « The Rediscovery of Republican Values », 10 : « Technically they were mere vassals of the Holy Roman Empire, which vigorously pursued its claim over northern Italy (the so-called *Regnum italicum*) throughout the late twelfth and early thirteenth centuries. »

<sup>227</sup> Cf. R. L. BENSON, « Libertas in Italy (1152-1226) », 195.

lois en fonction des formes nouvelles de vie et, vis-à-vis de l'extérieur, faire leur politique d'intérêt selon leur propre énergie, sans devoir répondre de supérieurs, sans avoir à respecter des lois venant de l'extérieur et sans pâtir de contraintes : c'est cela que veulent les communes et c'est cela qu'elles appellent liberté<sup>228</sup>. Les communes distinguent ainsi deux idées claires en défendant leur liberté envers l'Empire : « d'une part celle de leur droit à conduire leur vie politique sans aucune ingérence extérieure, ce qui établi[t] leur souveraineté ; et d'autre part celle de leur droit concomitant à se gouverner comme bon leur semble, ce qui défen[d] leurs constitutions républicaines »<sup>229</sup>.

*Libertas*, on le sait, fut le cri de leurs revendications, le *motto* inscrit sur leurs emblèmes citadins. Liberté, c'est-à-dire, dans un sens politique et juridique, être *sibi princeps superiorem non recognoscente*, s'émanciper de pouvoirs externes, compétents à accorder, mais plus facilement enclins à empêcher, à interdire, à exiger obéissance et à imposer des impôts, même pour des fins auxquelles les sujets intéressés ne peuvent adhérer. Pour acquérir une telle liberté, les cités communales du Nord de l'Italie, soudées par un pacte d'entraide, ont entrepris une lutte mémorable contre les prétentions impériales de Frédéric I<sup>er</sup>, puis à nouveau – et cette fois participent aussi les cités de l'Italie centrale – contre Frédéric II : Frédéric Barberousse, opposé à la Ligue Lombarde sous la houlette de Milan, subit une défaite décisive à Legnano en 1176 qui se conclut par la Paix de Constance en 1183 ; Frédéric II finit par perdre ce qu'il avait conquis (en Lombardie et en Toscane), voit son fils prisonnier en 1249 et meurt l'année suivante. Une nouvelle tentative d'un Empereur germanique se concrétise au début du XIV<sup>e</sup> siècle afin de faire valoir son droit à diriger le *Regnum italicum* : Henri de Luxembourg, le héros de Dante, entre en Italie en 1310 et, après quelques victoires, se fait couronner par le Pape à Rome en 1312 ; ses triomphes rassemblent alors ses ennemis, sous la conduite de Florence, principal avocat des libertés républicaines depuis que Milan a succombé aux seigneurs Visconti, qui finissent par faire fuir les troupes impériales, après la mort de l'Empereur en 1313<sup>230</sup>.

---

<sup>228</sup> Cf. Q. SKINNER, *Les fondements de la pensée politique moderne*, 31.

<sup>229</sup> Q. SKINNER, *Les fondements de la pensée politique moderne*, 31. Relevons qu'un autre mode de la liberté est aussi défendu dans ces cités : en se fondant sur l'affirmation de la liberté métaphysique de chaque être humain, la cité de Bologne décide, par exemple, en 1256, d'abolir l'esclavage et de libérer dans ses campagnes les serfs de la glèbe. Voir à ce propos H. KELLER, « Die Aufhebung der Hörigkeit und die Idee menschlicher Freiheit in italienischen Kommunen des 13. Jahrhunderts ».

<sup>230</sup> Cf. Q. SKINNER, *Les fondements de la pensée politique moderne*, 28-31. Relevons que les Empereurs germaniques revendiquent leurs droits sur l'Italie déjà depuis l'époque de Charlemagne dont l'Empire, au début du IX<sup>e</sup> siècle, chevauche la Germanie et l'Italie du Nord. Ces revendications s'exacerbent au X<sup>e</sup> siècle avec

Ce long combat mené par les cités lombardes et toscanes leur permet « de se forger un arsenal d'armes idéologiques qu'elles utilis[ent] pour tenter de légitimer leur persistante résistance à l'égard de leur suzerain en titre »<sup>231</sup> : le mot *libertas* apparaît alors partout et des références constantes sont faites à la République romaine et à ses citoyens héroïques, tel Caton<sup>232</sup>. Durant le siège de Milan par Frédéric I<sup>er</sup> en 1158, certains citadins au tempérament particulièrement véhément préfèrent mourir *pro libertate patriae et honore civitatis*, selon le récit de Rahewin<sup>233</sup> ; la maxime *libertas inaestimabilis res est*, tirée du *Digeste*, devient un lieu commun du discours politique<sup>234</sup>. Un poète de Bergame qui a composé une épopée narrante les actions de Barberousse en Italie, imagine qu'Alecto, une des Furies, encourage Milan, Piacenza et Brescia à former une alliance contre l'Empereur ; s'adressant aux Milanais, Alecto décrit la honte de la ville qui *per tot tempora liber*, deviendrait *honoris oblitus veteris libertatisque paternae*, et presse les Bresciens de conserver le *decus* et la *libertas paterna*<sup>235</sup>.

Cette menace venant de l'Empereur est à la fois conjurée et redoublée par l'alliance ponctuelle que les cités scellent avec le Pape<sup>236</sup>. En 1159, une double élection à la Papauté conduit à un schisme qui perdure jusqu'à la paix de Venise (1177). Le Pape Alexandre III et la plupart des cités italiennes s'unissent contre Frédéric I<sup>er</sup> et ses antipapes. Durant ces dix-huit années, une double conception de la *libertas* – la *libertas ecclesiae* et la liberté des communes – vont alors s'exprimer de pair<sup>237</sup>. De nombreux Italiens vont en effet identifier ces notions : les deux buts d'une même lutte contre un tyran. Malgré leur différence d'intérêts concrets, Alexandre et les cités s'accordent sur la raison de leur combat : la liberté. Lorsque les cités fondent la Ligue Lombarde en 1167, le Pape reconnaît que cela se fait dans l'intérêt

---

Othon le Grand qui prend notamment la décision de rattacher le *Regnum italicum* à ses possessions germaniques. C'est cependant avec Frédéric I<sup>er</sup> que les luttes entre le Saint-Empire et les cités italiennes deviennent effectives.

<sup>231</sup> Q. SKINNER, *Les fondements de la pensée politique moderne*, 31.

<sup>232</sup> Voir à ce propos le chapitre III.D.

<sup>233</sup> RAHEWIN, *Gesta Friderici I. imperatoris* III, XLV, p. 218.

<sup>234</sup> *Digesta* 50, 17, 106, cité par R. L. BENSON, « Libertas in Italy (1152-1226) », 195. La maxime se trouve par exemple à deux reprises dans la continuation de RAHEWIN, *Gesta Friderici I. imperatoris* III, XII et XLVI. Selon ce que nous apprend H. GRUNDMANN, « Freiheit als religiöses, politisches und persönliches Postulat im Mittelalter », 38, n. 2, loin d'affirmer le caractère précieux de la liberté politique, la maxime signifiait originellement que si le statut d'homme libre de quelqu'un était contesté, une valeur monétaire ne pouvait pas être placée sur sa *libertas*.

<sup>235</sup> Cf. *Gesta di Federico I in Italia*, v. 2658-2662, p. 100. Trad. : « libre depuis si longtemps [...] oublieux de l'ancien honneur et de l'ancestrale liberté. » ; v. 2753-2757, p. 103. Trad. : « la dignité et l'ancestrale liberté. »

<sup>236</sup> Les cités dénonceront en effet les prétentions temporelles du Pape ; voir à ce propos *infra*.

<sup>237</sup> Cf. R. L. BENSON, « Libertas in Italy (1152-1226) », 196.

de protéger la paix et la liberté de l'Église de Dieu et des communes<sup>238</sup>. De leur côté, les Lombards assurent qu'ils désirent sauver la liberté de l'Église romaine et la leur, pour laquelle ils se battent<sup>239</sup>.

Si la liberté de l'Église consiste avant tout dans une émancipation de l'autorité ecclésiastique par rapport au pouvoir temporel – avant tout celui de l'Empereur – et dans un programme de centralisation du pouvoir papal, celle des communes s'exprime concrètement dans un ensemble de droits politiques et fiscaux. Les Lombards fondent leur *libertas* sur l'autorité de la coutume en tant que principe juridique : une situation devenue habituelle devrait avoir force de loi<sup>240</sup>. Ainsi, tout en acceptant leur appartenance au Saint-Empire, les communes demandent de pouvoir conserver l'autonomie législative et judiciaire ainsi que l'exemption fiscale dont ils ont concrètement profité durant de nombreuses années (jusqu'à l'avènement de Frédéric I<sup>er</sup> Barberousse en 1152)<sup>241</sup>. Suite à l'Édit de Constance (1183), au terme duquel l'Empire offre ou plutôt reconnaît aux villes certaines prérogatives juridictionnelles, administratives et financières, mais uniquement à titre de délégation, les communes tentent à nouveau de s'affranchir de cette conception de *libertas* qui ne les satisfait pas. Celle-ci ne s'entend en effet que comme faculté contenue dans les limites d'une *fidelitas* féodalement comprise. La souveraineté impériale demeure ainsi de *iure*, cantonnée au terrain arbitral et juridique, mais continue à être récusée *de facto*. Ces plaidoiries pour la *libertas* se caractérisent toutefois par une indiscutable faiblesse : le Code civil romain ou Code Justinien, étudié dans les Universités de Ravenne, Bologne et Padoue et devenu le cadre général de la théorie et de la pratique juridiques médiévales<sup>242</sup>, ne laisse aucun doute sur la question. On y lit que le *princeps*, en qui les jurisconsultes s'accordent à reconnaître l'Empereur, doit être tenu pour le *dominus mundi*, le seul souverain du monde. Tant que les méthodes

---

<sup>238</sup> ALEXANDRE III, *Privilège pour la Ligue Lombarde* (1170) : « Non est dubium [...] vos [...] pro ecclesie dei et vestra etiam pace ac libertate tuenda contra Fridericum [...] pacis et concordie federa statuissse. », cité par R. L. BENSON, « Libertas in Italy (1152-1226) », 196.

<sup>239</sup> CARDINAL BOSO, *Vita Alexandri III*, dans : *Liber Pontificalis*, éd. L. DUSCHENE, Paris, Broccard, vol. 2, 1958, p. 429 : « Et consequenter communitas Lombardorum dixit : “Salva ecclesie Romane ac nostra libertate pro qua decertamus, nos itidem facimus.” », cité par R. L. BENSON, « Libertas in Italy (1152-1226) », 196.

<sup>240</sup> Cf. L. BENSON, « Libertas in Italy (1152-1226) », 197-200.

<sup>241</sup> Cf. L. BENSON, « Libertas in Italy (1152-1226) », 198 et 206.

<sup>242</sup> Cf. P. VINOGRADOFF, *Roman Law in Medieval Europe*, 54-58. Le corps du droit civil se compose de quatre livres issus du travail de l'Empereur Justinien dans les années 529-533 : le *Codex*, un code de lois, le *Digeste* (les *Pandectes*), une collection d'opinions de juristes, les *Institutes*, livre de droit pour étudiants, les *Nouvelles*, une collection de nouvelles lois de Justinien. Quant au droit canon, il se fonde surtout sur une concordance des canons discordants (*Decretum* en 1140 par Gratien). On ajoutera par la suite des textes pour enrichir le corps du droit canon : collection de lettres papales, les *Décrétales* (1234), ajout de Boniface VIII de lettres, le *Sixième livre* (1298), les *Décrets du concile de Vienne* (1311), les *Décrets de Pape Jean XXII* (1316-1334).

d'interprétation littérale du droit romain des glossateurs demeureront en usage, il sera impossible aux cités de revendiquer une quelconque indépendance de droit vis-à-vis de l'Empire<sup>243</sup> : la nouvelle méthode d'interprétation se développera surtout dans les années 40 du XIV<sup>e</sup> siècle avec Bartole (Bartolus de Sassoferrato)<sup>244</sup>, qui donne alors une assise juridique adéquate à la double revendication de liberté que les communes ont cherché à faire valoir au cours de leur lutte contre l'Empire<sup>245</sup>.

Aux réflexions du droit civil sur la notion de *libertas*, correspond la formation d'une idéologie destinée à légitimer, contre l'Empereur, les plus agressives prétentions pontificales au pouvoir *in temporalibus*. Cette évolution trouve sa source intellectuelle dans les années 1140, quand Gratien systématise l'ensemble du code de droit canon. Suivent alors une série de papes-jurisconsultes – Alexandre III, élève de Gratien à Bologne, Innocent III, élève d'Uguccio, Innocent IV et son décret *Ad apostolice sedes*, Boniface VIII et sa célèbre bulle de 1302 *Unam sanctam* – qui précisent et étendent la base juridique de la Papauté pour réclamer l'exercice de ce qu'elle appelait la *plenitudo potestatis*, ou plénitude du pouvoir, temporel autant que spirituel<sup>246</sup>. Confronté à une Papauté dont les pratiques et la propagande gagnent en agressivité, un certain nombre de cités italiennes se mettent à renâcler : réactions, dissidences et révoltes ont lieu à Padoue (1266), Orvieto (1281), en Émilie-Romagne (années 1280-1290), à Florence (1285) et Pise (1296). Tout en opposant une résistance physique, diverses communes lombardes et toscanes se mettent à élaborer un discours politique destiné à légitimer leur refus des pouvoirs et immunités que réclame l'Église. C'est le cas surtout de Florence, gardien autoproclamé des libertés toscanes, et de Padoue, principal défenseur des valeurs républicaines en Lombardie depuis le rétablissement de son gouvernement municipal en 1256. Une manière de s'en prendre aux prétentions temporelles de l'Église consiste à en appeler à l'Empereur comme contrepoids du Pape, comme le font par exemple Dino Compagni et Dante<sup>247</sup>. La violence des luttes, au sein même des cités, entre les partis pro-impériaux et pro-papaux – gibelins et guelfes, puis à l'intérieur du parti guelfe entre *Bianchi* et *Neri*, en particulier à Florence – est trop grande pour ne pas apparaître aux chroniqueurs contemporains comme le mal fondamental : à force de vouloir à tout prix la liberté, on a perdu la paix.

---

<sup>243</sup> Cf. P. VINOGRADOFF, *Roman Law in Medieval Europe*, 60-62.

<sup>244</sup> Cf. P. RIESENBERG, *Inalienability of Sovereignty in Medieval Political Thought*, 82-83.

<sup>245</sup> Voir à propos de Bartole Q. SKINNER, *Les fondements de la pensée politique moderne*, 34-38.

<sup>246</sup> Voir pour cette présentation Q. SKINNER, *Les fondements de la pensée politique moderne*, 39-51.

<sup>247</sup> Voir à ce propos le chapitre IV.C.



#### (4) La question du suicide

Si des réflexions concernant le suicide sont exposées ici, c'est que non seulement Caton s'est donné la mort, mais que ce choix catonien a régulièrement été considéré, par la tradition littéraire et philosophique, comme l'expression d'une liberté souveraine et, plus encore, comme un témoignage exemplaire d'amour pour la liberté. Le suicide affirme en effet une volonté de maîtriser son existence, d'éprouver sa liberté devant la mort, en provoquant cette ultime possibilité<sup>248</sup>.

On appelle suicide tout cas de mort qui résulte directement ou indirectement d'un acte positif ou négatif, accompli par la victime elle-même et qu'elle savait devoir produire ce résultat.<sup>249</sup>

Cette définition proposée par Émile Durkheim dans *Le suicide : étude de sociologie*, publié pour la première fois en 1897, a ouvert la voie à une réflexion scientifique sur la question du suicide. La popularité de cet ouvrage est largement attribuable à la simplicité et à la puissance de sa thèse centrale : le suicide est toujours ultimement le résultat d'une intégration inadéquate (par excès ou par défaut) de l'individu dans son groupe social. En classant les suicides par leurs causes, le sociologue propose une première distinction entre suicide égoïste et altruiste (obligatoire)<sup>250</sup>, dû respectivement à un « excès d'individuation » et à une « individuation trop rudimentaire »<sup>251</sup>. Or, tenter de plaquer cette grille de lecture sur le concept romain de « suicide » risque de ne pas être fructueux, simplement parce que ce dernier est trop différent de celui envisagé par Durkheim : les Romains<sup>252</sup> peuvent en effet exprimer par les mêmes expressions la mort que l'on se donne et celle que l'on reçoit (*exire, desinere, migrare e vita*) ; ils emploient des périphrases qui distinguent nettement les morts choisies après réflexion (*consciscere sibi mortem*) et celles que l'on s'inflige sous le coup de la passion (*saevire ad suum corpus*) ; ils décrivent le moyen avec lequel la personne décide de mettre fin à ses jours, celui-ci ayant une grande importance pour juger du degré d'honneur de la mort – la noblesse de celle-ci s'exprime par l'épée, alors que la pendaison représente sa face pitoyable. Pour le contexte antique, la définition durkheimienne apparaît ainsi comme

---

<sup>248</sup> Cf. R. BARABAS, « Suicide ».

<sup>249</sup> E. DURKHEIM, *Le suicide : étude de sociologie*, 5.

<sup>250</sup> E. DURKHEIM, *Le suicide : étude de sociologie*, chap. IV, p. 261-262, voit d'ailleurs en Caton un des exemples types du suicide altruiste obligatoire ou suicide héroïque, comme il l'appelle aussi. Il propose encore un autre type de suicide qu'il nomme anémique (cf. chap. V), dû à une disparité entre les besoins et les moyens d'un individu.

<sup>251</sup> Voir à ce propos E. DURKHEIM, *Le suicide : étude de sociologie*, chap. III-IV, en part. p. 238.

<sup>252</sup> Cf. T. D. HILL, *Ambitiosa Mors. Suicide and Self in Roman Thought and Literatur*, 6-7.

trop étroite, puisqu'il faut y faire entrer les suicides non seulement de Caton, qui s'est donné la mort avec son épée pour ne pas se rendre à César, mais aussi celle de Socrate qui, condamné par les Athéniens, refuse de s'enfuir de sa cellule, et plus encore celle de Sénèque, ouvertement assimilée à celle de Socrate et Caton, qui reçoit l'ordre de Néron de s'ôter la vie, mais à qui on concède le privilège aristocratique du choix de la manière de mourir (*liberum mortis arbitrium, liber modus moriendi*). Pour les Anciens, bien des faits que l'on distingue aujourd'hui du suicide sont ainsi considérés comme appartenant à ce même genre de mort : libre choix du moyen d'exécution octroyé à certains condamnés, antique rite de la *devotio* (par lequel un général sacrifie sa vie pour assurer à ses troupes une victoire autrement défailante), assassinats politiques camouflés en morts volontaires, trépas recherché délibérément sous la main d'un exécutant, vœu sacré formulé à l'encontre de ses propres jours pour sauver la vie d'un être cher, affrontements volontaires mortels dans un combat singulier, tueries réciproques dans des engagements collectifs, archaïque épreuve de l'ordalie, dans laquelle on expose volontairement sa vie pour solliciter le jugement des dieux, mort consentie des gladiateurs<sup>253</sup>. On peut en déduire que, durant l'Antiquité (romaine), les *suicides*<sup>254</sup> rassemblent des gestes pouvant se définir sous la formule générale de « tout attentat à sa propre personne pour quelque raison que ce soit. »<sup>255</sup> Ce qui empêche toute possible explication de la *Romana mors* par des théories modernes consiste en cette divergence fondamentale quant à la conception du suicide.

Relevons encore que le terme *suicidium*, dont dérive suicide, est absent des textes antiques<sup>256</sup>. Bien que formés de deux mots latins, *sui* (de soi) et *caedes* (meurtre), le terme latin *suicidium* et son dérivé *suicida* (le suicidé) sont en effet étrangers à la langue latine ancienne. Ce n'est que bien plus tard, à partir du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>257</sup>, que ce substantif devient courant. En mettant l'accent sur l'aspect criminel de l'acte, en l'associant à l'idée de meurtre, ce terme allait stigmatiser cet acte dans la civilisation occidentale, le chargeant d'une connotation morale péjorative accordée à l'interdiction chrétienne (et platonicienne) de mettre fin à ses jours. Une

---

<sup>253</sup> Y. GRISÉ, *Le suicide dans la Rome antique*, 15.

<sup>254</sup> Selon le titre de l'ouvrage de J. BAECHLER, *Les suicides*.

<sup>255</sup> Y. GRISÉ, *Le suicide dans la Rome antique*, 16.

<sup>256</sup> Voir à ce propos les articles de M. GRIFFIN, « Philosophy, Cato, and Roman Suicide, I & II » ainsi que le volume d'Y. GRISÉ, *Le suicide dans la Rome antique*.

<sup>257</sup> Cf. A. MURRAY, *Suicide in the Middle Ages*, vol. I, 38. Y. GRISÉ, *Le suicide dans la Rome antique*, 23, qui suit B. ALAIMO, « De suicidii nomine et quibusdam eius definitionibus », 194, n. 36, parle plutôt du XVIII<sup>e</sup> siècle et d'un théologien nommé I. CARAMUEL qui, dans le deuxième livre de sa *Theologia moralis fundamentalis* (cap. VI, fundam. 55, n. 1628-1638, II, Romae 1656, 112-116), lorsqu'il parle du fait de se donner la mort, inscrit simplement « Quaestio de suicidio ».

pareille absence dans la terminologie latine ancienne paraît d'autant plus remarquable que le latin connaissait l'usage de mots de la même famille, tels *parricidium*, *homicidium*, *matricidium*, *fratricidium*, *tyrannicidium*.

Si la philosophie est envisagée comme exercice pour une bonne vie, avant même d'être une sagesse théorique, une bonne vie est aussi la préparation à une bonne mort, thème devenu paradigmatique dans le *Phédon* de Platon, et qui sera d'importance fondamentale pour la thématique tardo-antique de l'*exemplum Socratis*<sup>258</sup>. Le philosophe qui s'attache de moins en moins à ses sens, obstacle à la vraie connaissance intellectuelle, est préparé à la mort, et cette mort devient une sorte de véritable accès à la philosophie.

#### (a) Chez les Stoïciens

Si le platonisme affirme que l'homme ne doit pas quitter la vie avant que les dieux envoient quelque nécessité, car il est propriété de la divinité plus que de lui-même<sup>259</sup>, si l'aristotélisme condamne le suicide comme une faute commise contre la cité, puisque l'individu est subordonné à celle-ci<sup>260</sup>, le stoïcisme (et l'épicurisme) affirme(nt) l'utilité, dans certaines situations, de sortir de la vie, de manière calme et réfléchie<sup>261</sup>.

L'école stoïcienne, et en particulier le moyen stoïcisme – qui formera le stoïcisme romain – pose en effet, sur la question du suicide, un jugement positif, bien que ses jugements soient

---

<sup>258</sup> Voir à ce propos K. DÖRING, *Exemplum Socratis* et M. ISNARDI PARENTE, « Socrate e Catone in Seneca », 215.

<sup>259</sup> Cf. PLATON, *Phédon* 62b-c, p. 9 : « La formule qu'on prononce dans les Mystères, quand on dit : "Nous sommes dans un lieu où l'on nous garde, nous les hommes, et nous ne devons pas nous en libérer ni nous en évader", cette formule est à mes yeux imposante et en même temps peu claire. Elle me semble du moins exprimer très bien ceci : que ce sont des dieux qui veillent sur nous, et que nous, les hommes, nous sommes une part de ce qui appartient aux dieux. [...] De ce point de vue, il n'y a sans doute rien d'irrationnel à cette obligation de ne pas se donner la mort, avant qu'un dieu ne nous ait envoyé quelque signe qui nous y contraigne, comme celui qui se présente à moi aujourd'hui. » Le *locus classicus* du suicide chez les Anciens est en effet la discussion entre Socrate et Cébès dans le *Phédon* de Platon. Socrate dit que bien que tout homme consacré à la philosophie doit désirer mourir afin de libérer son âme de la chair, il ne doit pas se tuer lui-même et désert le service terrestre que dieu lui a assigné, à moins que dieu lui montre qu'il y a à cela quelque nécessité. Voir A. CHIAPELLI, « Del suicidio nei dialoghi platonici ». Malgré l'interdiction absolue du *Phédon*, au nom de la volonté divine, Platon présente pourtant, dans son traité des *Lois* (IX, 873c), trois circonstances dans lesquelles le suicide constitue un cas de force majeure (sans doute d'origine divine) motivé par des circonstances indépendantes et extérieures à l'homme, à savoir : une décision de justice (comme chez Socrate), une extrême infortune, une honte désespérée.

<sup>260</sup> Cf. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque* V, 11, 1-4.

<sup>261</sup> Cf. Y. GRISÉ, *Le suicide dans la Rome antique*, 170-180.

restés nuancés, ses allusions au sujet rares et dispersées<sup>262</sup>. En envisageant cette doctrine comme une internalisation de la nécessité divine, qui devient un *dictamen* de la raison humaine, le suicide stoïcien intervient lorsque le philosophe prend conscience que la vie selon la Nature n'est plus possible. Grâce à la croyance en une divinité du monde immanente, consistant dans le Logos, la réflexion stoïcienne sur le suicide peut se fonder sur cette soumission à la Raison gouvernant le cosmos. Bien qu'indifférent devant la mort, le Stoïcien justifie ainsi le suicide non seulement par des circonstances extérieures inévitables, mais aussi grâce à une évaluation par un individu du caractère adéquat de s'ôter la vie, compte tenu de sa situation, de ses motifs et de son caractère.

Puisque la vie et la mort ne sont moralement ni de bonnes, ni de mauvaises choses, mais des « indifférents », le Stoïcien doit, lorsqu'il réfléchit sur le droit ou non de quitter la vie, estimer ce qui est « préférable ». Le suicide est ainsi perçu, dans certaines circonstances, comme un acte « convenable » – c'est-à-dire conforme à la nature de l'homme et à la nature des choses, dont le fond commun est la Raison. Les critères de discernement entre une mort (que l'on se donne) en accord ou non avec le Logos, sont en premier lieu liés à certaines circonstances qui excusent *de facto* le suicide : 1. lorsque la mort d'un individu se révèle utile à la patrie ou à un ami ; 2. en cas de souffrances cruelles, de graves maladies, de mutilations, de démence, de vieillesse, pour cause de pauvreté extrême (si cela oblige à se lier à des méchants) ; 3. sous la menace d'un tyran<sup>263</sup>. La première catégorie correspond à l'idée qu'un homme a des obligations envers la communauté d'êtres rationnels à laquelle il appartient. Ce genre de raison s'accordera bien avec les traditions romaines républicaines de patriotisme et de loyauté qui ont pu rendre acceptable ce type de suicide<sup>264</sup>. La deuxième catégorie se comprend dans le cadre de la théorie des « indifférents », comprenant des éléments positifs et négatifs : la mort, la souffrance, la pauvreté appartiennent aux négatifs alors que la vie, le plaisir, la santé appartiennent aux positifs, leur valeur consistant en l'assistance qu'ils peuvent apporter à

---

<sup>262</sup> Voir à ce propos J. M. RIST, *Stoic Philosophy*, 242.

<sup>263</sup> Voir à ce propos Y. GRISE, *Le suicide dans la Rome antique*, 182-183, qui cite DIOGÈNE LAËRCE, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres* VII, 130 ; OLYMPIODORE, *Commentaire au Phédon* V, 22 et PLUTARQUE, *Contra Stoicos* XIV. Voir aussi *Stoicorum veterum fragmenta* III, 757-758 et 768, p. 187-189 et 190-191, cités par M. GRIFFIN, « Philosophy, Cato, and Roman Suicide I », 70-73. Cette énumération des circonstances exigeant la mort volontaire s'est élaborée en plusieurs étapes : l'ancien stoïcisme en affirmait avant tout deux (sauver la patrie ou un ami ainsi que souffrances, douleurs et maladies graves) ; le moyen stoïcisme en comptait cinq (nécessité morale pressante ; pouvoir d'un tyran qui oblige à l'immoralité ; longue maladie qui finit par empêcher le corps de se servir de l'âme ; pauvreté ; maladie psychique). Voir à ce sujet M. POHLENZ, *Die Stoa* I, 156-158.

<sup>264</sup> Comme nous le verrons ci-dessous, chapitre I.A.2.d)(4)(b).

l'action vertueuse. Le choix de s'enlever la vie découle alors d'une prise de conscience que l'action vertueuse, fin de toute vie, est sévèrement compromise ou même impossible. La troisième catégorie se rattache à un paradoxe stoïcien affirmant que seul le sage est libre. Cette liberté n'est pas d'ordre matériel ou politique, mais elle consiste en l'exercice de la faculté rationnelle – visant ce qui est vertueux – face à toutes contraintes intérieures et extérieures. Le paradoxe peut alors offrir une justification du suicide dans certaines circonstances politiques, non pas un suicide *per se*, mais un suicide dans le sens d'une acceptation de la mort comme prix à payer pour préserver la vertu, celui-là devenant alors une forme de martyr pour le Stoïcien<sup>265</sup>.

Le suicide peut donc être tenu pour un acte de la plus haute vertu, droit exclusif du sage<sup>266</sup>, qui se trouve dans l'obligation de s'enlever la vie lorsqu'un événement vient l'empêcher de suivre la ligne de conduite qu'il s'est tracée. Si son existence devenait définitivement privée de signification, il se devrait de renoncer à la vie plutôt qu'à ses raisons de vivre, comme le déclare Chrysippe :

On ne séjourne pas dans la vie en proportion des biens que l'on possède pas plus qu'on ne la quitte en proportion des maux qui nous accablent, mais on y séjourne en proportion des choses indifférentes qui sont conformes à notre raison de vivre.<sup>267</sup>

En s'enlevant la vie, le sage, par une décision rationnelle fondée sur le « convenable », se conforme à la Raison, dont procède sa propre raison de vivre<sup>268</sup>.

### (b) Chez les Romains

Le suicide du Romain et Stoïcien Caton, choisi pour rester cohérent avec soi-même, afin de conclure dignement son existence, s'inspire assez visiblement des réflexions de Panétius et Posidonius sur le suicide. Les théories philosophiques grecques s'étaient en effet répandues à

---

<sup>265</sup> Cf. M. GRIFFIN, « Philosophy, Cato, and Roman Suicide I », 73-75.

<sup>266</sup> La destruction de sa propre vie est toujours pour le Stoïcien une œuvre de réflexion. Panétius et Posidonius en font un privilège de la conscience mûrie par la philosophie, seule habilitée à prendre une telle décision. Voir à ce propos CICÉRON, *Tusculanes* I, 74.

<sup>267</sup> PLUTARQUE, *Contra Stoicos* XVIII, cité par Y. GRISÉ, *Le suicide dans la Rome antique*, 183.

<sup>268</sup> Les Stoïciens ont aussi développé une théorie du suicide comme acte philosophique par excellence, cette fois non plus quand les raisons de vivre sont contrariées, mais atteintes au suprême degré. Se tuer au comble du bonheur, parce que la vie ne peut rien de plus pour le sage, c'est pour les Stoïciens un acte des plus conformes à la raison. Nous ne développons pas cette perspective, car elle ne correspond que peu à la problématique du suicide de Caton.

Rome à un moment où les consciences individuelles cherchaient une morale pratique et personnelle ajustée à leurs besoins. Et rien comme la doctrine stoïcienne n'était plus apte à séduire cette République passionnée d'idéal moral et de liberté. Le stoïcisme fut par essence une doctrine de liberté, et cette liberté fondait la possibilité d'une mort volontaire. Cette notion de *libertas* existait à Rome avant tout comme valeur politique<sup>269</sup> ; au contact du stoïcisme, elle devint une valeur morale. Le moyen stoïcisme qui avait fait du suicide non pas l'acte d'une victime des circonstances, mais l'affirmation d'une liberté personnelle qu'assume un individu de haute tenue, permet aux Romains d'envisager le retrait de la vie, lorsque la liberté est menacée par les circonstances, comme une marque de la sagesse. Cicéron et Sénèque<sup>270</sup>, en particulier, se font les interprètes de cette éthique qui donne à l'autonomie humaine une si haute importance, tout en la réinterprétant de manière efficace, en y insérant quelques traits platoniciens et/ou épicuriens<sup>271</sup>.

Pour Cicéron, le suicide est un acte en soi ni bon ni mauvais, mais simplement « convenable » (*officium*) à une situation donnée. Comme il le dit lui-même, si, dans la vie d'un homme, le nombre de choses conformes à la nature (*secundum naturam*) l'emporte, le convenable (*officium*) est de demeurer en vie ; si le nombre de choses contraires – et ici nous retrouvons les circonstances favorables au suicide raisonnable, citées plus haut<sup>272</sup> –, l'emporte ou paraît devoir l'emporter, le convenable est de quitter la vie. Le suicide demeure cependant l'apanage du sage, car lui seul possède la connaissance de la Raison universelle, aux ordres de laquelle il obéit – alors que l'insensé, qui ne connaît que l'intérêt de sa nature, à savoir l'instinct de conservation, doit ne pas se suicider<sup>273</sup>. À la notion de devoir moral de se retirer de la vie, qui incombe au sage en certaines circonstances, Cicéron joint celle de la beauté morale de l'acte. Comme l'exprime Y. Gris , « quelles que soient les circonstances qui rendent le suicide opportun pour le sage, son suicide doit être marqué par cette perfection qui témoigne précisément que son acte est seulement “occasionné” par la situation et tire sa véritable justification de la connaissance qu’il a de la rationalité universelle, source unique de la rectitude et de la beauté d’un acte vertueux »<sup>274</sup>. La philosophie permet au suicidé d’observer

---

<sup>269</sup> Voir *supra*, chapitre I.A.2.d)(1)(b).

<sup>270</sup> Nous pourrions aussi parler d' pict re et Marc-Aurèle, mais ces auteurs romains de langue grecque n'utilisent pas l'exemple catonien.

<sup>271</sup> Pour cette présentation des doctrines cicéronienne et sénéquienne du suicide, nous nous sommes principalement fondée sur les pages 194-218 du livre d'Y. GRISÉ, *Le suicide dans la Rome antique*.

<sup>272</sup> Voir à ce propos CICÉRON, *Tusculanes* II, XXVII, 66-67 ; V, XL, 117 ; XLI, 118.

<sup>273</sup> Cf. CICÉRON, *De finibus* III, XVIII, 60-61.

<sup>274</sup> Y. GRISÉ, *Le suicide dans la Rome antique*, 201.

le *decorum* et de respecter la *dignitas*, tel que le fera le sage se donnant la mort en cohérence avec sa « personnalité » et sa nature, dans les justes circonstances et selon le style approprié.

À l'instar de Cicéron, Sénèque se tourne vers le stoïcisme afin d'y puiser une morale du suicide conforme à ses inclinations. Chez lui, comme souvent, point de système rigide, mais une opinion adaptée à chaque situation. Lorsqu'il analyse l'opportunité de ce geste, l'auteur met en garde contre deux graves dangers : se suicider quand il ne le faut pas et ne pas se suicider lorsqu'il le faut. Comme il le dit lui-même : « L'affaire n'est pas de mourir plus tôt ou plus tard ; l'affaire est de bien ou mal mourir »<sup>275</sup>. Pour que le suicide soit vraiment raisonnable, il faut, outre l'opportunité du geste, le discernement et la maîtrise de soi-même dans cette décision suprême : les passions ne doivent pas entrer en ligne de compte dans ce choix, mais seulement la raison. Tout comme chez Cicéron, le suicide est non seulement admis, mais envisagé comme une obligation morale lorsqu'il s'agit, par exemple, de défendre sa patrie en péril<sup>276</sup>. Mais ce que Sénèque exalte par-dessus tout, c'est le suicide qui délivre l'homme de toute servitude extérieure ou intérieure, quand celle-ci met en péril la liberté, l'honneur et la dignité. Comme la vie de chaque individu lui appartient en propre, selon le philosophe, et n'est donc pas la propriété d'une divinité extérieure, c'est à la raison de chacun, en toute lucidité, d'affirmer ou non la licéité d'un suicide. Une fois ce jugement fait, toute opposition extérieure à l'acte est pure folie voire grave injustice.

Les suicides glorifiés dans la littérature latine présentent de belles situations pathétiques qui sous-tendent un sentiment unique : la grandeur de Rome. Véritable modèle de dépassement, de noblesse et de dignité, la mort volontaire s'affiche en *exemplum*. Le suicide de Caton, produit du libre arbitre, inspiré par une maturité philosophique et triomphe de la volonté, est grandement célébré par Cicéron et Sénèque, nous le verrons<sup>277</sup>. Or, ce qui est estimé est imité : cette mort inspirera plus d'un Romain et fera du suicide l'expression sublime de la liberté<sup>278</sup>.

---

<sup>275</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 70, 6, t. III, p. 9 : « Citius mori aut tardius ad rem non pertinet, bene mori aut male ad rem pertinet. »

<sup>276</sup> Cf. SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 76, 27.

<sup>277</sup> Voir à ce sujet les chapitres II.B.2.a) et II.B.3.a).

<sup>278</sup> Cette imitation, quelquefois non internalisée et caricaturale, amène Martial à se moquer du suicide stoïcien, l'assimilant à une recherche trop ostentatoire de la gloire, tel celui de Caton ou de Thraséa (qui le prit pour modèle) : « Quod magni Thraseae consummati que Catonis / dogmata sic sequeris salvus ut esse velis, / pectore nec nudo strictos incurris in ensis, / quod fecisse velim te, Deciane, facis. / nolo virum facili redimit qui sanguine famam, / hunc volo, laudari qui sine morte potest. », MARTIAL, *Epigrammata* I, 8, 1-6, p. 17. Trad. p. 18 : « En suivant les principes du grand Thraséa et du parfait Caton sans cesser de tenir à la vie, en ne courant point te jeter, la poitrine nue, sur des épées dégainées, tu agis, Decianus, au gré de mes vœux. Je fais fi du héros qui

Une conception typiquement romaine, que Timothy Hill résume par l'expression *mors ambitiosa*, vient cependant enrichir et compléter les réflexions stoïciennes. Les fondements et les motivations de la *Romana mors* sont aussi liés à la conception romaine du *moi* (du *self*) et de la *res publica*<sup>279</sup>. Celle-ci, associée à ses *mores* et à ses institutions, reflète, pour le Romain, des injonctions de la *natura*. La *persona* sociale aristocratique est donc naturelle et possède un statut privilégié ontologique : il y a comme une équivalence ontologique entre une image idéalisée d'un aristocrate romain « archétypal » et la nature du moi *per se*. La totalité des attributs, des actions et des rôles sociaux considérés comme caractéristiques de cette figure hypothétique sont rapportés à la *persona* aristocratique, et c'est celle-ci qui est comprise comme constituant le moi. La fonction de cette *persona* est de permettre à l'individu d'agir comme un témoin moral parmi ses pairs, ce qui signifie que le domaine de la connaissance morale est situé hors de la conscience subjective, dans la *natura* ou dans l'audience sociale aristocratique de l'individu. Il y a donc un devoir de maintenir avec succès cette *persona* aristocratique dans le milieu social. Or, la capacité, chez l'individu, de contempler ou de commettre un suicide, après délibération et dans le calme, démontre une réelle conscience de sa nature de *persona* : la façon dont se déroule le suicide d'un individu peut alors faire office de critique à la façon dont actuellement est constituée la communauté aristocratique. Il n'y a donc pas qu'un discours *sur* le suicide, dans la littérature romaine, mais un discours *exprimé par* le suicide<sup>280</sup>.

### (c) Chez les chrétiens (antiques et médiévaux)

Le chrétien médiéval<sup>281</sup>, sous l'autorité d'Augustin, condamne toute forme de suicide : la vie étant un don sacré dont Dieu seul peut disposer, ce n'est pas à l'homme d'ouvrir la porte de la

---

achète sa renommée au prix d'un sang prodigue de lui-même : j'aime celui qui peut être loué sans pour cela mourir. » Voir cependant, à ce propos, chez J.-C. JULHE, « Suicide et poésie dans le premier livre des *Épigrammes* de Martial », une interprétation plus nuancée, qui met l'accent sur l'éloge du suicide de raison de Decianus, éloigné de la vaine gloire, opposé non à celui de Caton, devenu un modèle, mais à ceux de ses piètres épigones, contemporains de Martial.

<sup>279</sup> Cf. T. D. HILL, *Ambitiosa Mors. Suicide and Self in Roman Thought and Literatur*, 23.

<sup>280</sup> T. D. HILL, *Ambitiosa Mors. Suicide and Self in Roman Thought and Literatur*, 20.

<sup>281</sup> Comme nous reparlerons amplement de cette thématique dans les différents chapitres de notre étude concernant le suicide de Caton (cf. par exemple les chapitres III.C.8.b), III.C.9.a)(4), III.C.9.b)(1), III.C.9.b)(2), III.C.9.c)(2), III.C.9.c)(3), III.D.1.b), IV.C, IV.D.2.c)(4), II.C.1.a), II.C.1.c), II.C.2.a)(1)(c), II.C.2.a)(2)(e)), nous présentons ici très succinctement les positions des auteurs chrétiens. Pour plus d'informations, voir A. MURRAY, *Suicide in the Middle Ages*, vol. II, 86-151, 189-244.



vie éternelle – qu’il referme d’ailleurs à jamais par cet ultime geste<sup>282</sup>. Pour le médiéval, le suicide est donc une sorte d’homicide : c’est le meurtre de soi-même, volontairement accompli. Celui-ci peut être direct ou indirect, à savoir recherché directement et résultant d’un acte librement et délibérément posé dans cette intention ou non voulu en lui-même, mais qu’on prévoit cependant devoir résulter d’une action qui, sans causer absolument la mort, constitue un péril très grave de mort<sup>283</sup>. Même s’il existe de nombreuses raisons pour légitimer le suicide (direct) – acte de courage, moindre mal, libération religieuse –, la morale chrétienne, à la suite d’Augustin, présente comme argument principal le cinquième précepte divin : « tu ne tueras pas », qui doit s’appliquer, comme le dit le Père de l’Église, à la *privata potestas*<sup>284</sup>. S’y ajoute une raison liée à la loi naturelle, violée sous trois rapports par le suicide, selon Thomas d’Aquin : injures à l’amour de soi, à la communauté, à Dieu<sup>285</sup>.

Celui qui se tue est, en outre, un lâche incapable de supporter les épreuves et un vaniteux qui accorde de l’importance à ce que les autres pensent de lui. Même le martyr volontaire, unilatéralement condamné à partir du V<sup>e</sup> siècle en réaction au donatisme, est considéré comme un suicide ; pour « sauver » certaines figures de la Tradition, tels Samson, Razis ou Sainte Pélagie, on admet, à la suite d’Augustin, qu’ils ont dû recevoir un appel particulier de Dieu.

Le mot *suicida* apparaît, selon Alexandre Murray<sup>286</sup> – associé entre autres au personnage de Caton – chez le chanoine augustinien Gautier de Saint-Victor dans son célèbre *Quatuor labyrinthos Franciae* (c. 1178)<sup>287</sup>. Métonymie symbolique désignant les quatre « Minotaures » qui l’habitent (Gilbert de Poitiers, Pierre Abélard, Pierre Lombard et Pierre de Poitiers) et faisant référence aux quatre labyrinthes de Pline<sup>288</sup>, le pamphlet utilise le terme *suicida* dans le contexte d’une critique de la mort de Sénèque, mettant en relief le statut pivot de la mort volontaire dans le dialogue entre les systèmes moraux stoïcien et chrétien : le suicidé est pire que le fratricide, et Gautier relève l’impossibilité d’en rencontrer un au ciel, de plus païen, tels Néron, Socrate ou Caton :

---

<sup>282</sup> Cf. G. MINOIS, *Histoire du suicide*, 38-39.

<sup>283</sup> Voir à ce propos les développements d’A. MICHEL, « Suicide ».

<sup>284</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 17.

<sup>285</sup> Cf. THOMAS D’AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 64, art. 5. Voir à ce propos le chapitre III.C.8.b)(2).

<sup>286</sup> Cf. A. MURRAY, *Suicide in the Middle Ages*, vol. I, 38-39.

<sup>287</sup> Cf. P. GLORIEUX, « Le *Quatuor labyrinthos Franciae* de Gauthier de S. Victor », 272.

<sup>288</sup> Cf. PLIN, *Naturalis Historia* XXXVI, 19.

[Seneca] in summa luxuria effeminatam animam ac si dormiendo evomit. Miro scilicet ingenio, ipsam mortem mortisque dolorem vertit sibi in magnam voluptatem. Iste igitur non quidem fratricidia, set peior suicida, stoicus professione, epicureus morte. Putasne cum Nerone et Socrate et Catone suicidis receptus sit celo ? Crede mihi melius illi erat si natus non fuisset homo, malletque semper luxuriari in balneo.<sup>289</sup>

L'influence du livre de Gautier fut modeste. Il ne survécut que dans un manuscrit complet qui ne quitta jamais la bibliothèque de Saint-Victor et un autre incomplet à la bibliothèque du Vatican. En dehors du texte, il n'existe aucun signe d'influence sur d'autres œuvres, et la seule réaction qu'il provoqua semble être un commentaire contemporain selon lequel ce livre était une « mauvaise action et [un] mauvais travail »<sup>290</sup>. Si le *Quatuor labyrinthos Franciae* ne réussit pas à diffuser cet emploi inédit de *suicida*, la conception qu'il transmet par ce terme et son contexte sera, quant à elle, bien présente au Moyen Âge : le suicidé Caton n'a en aucun cas fait preuve de liberté (chrétienne) en se donnant la mort ; il a au contraire commis une faute grave qui lui a fermé les portes du ciel.

#### (5) Interrogations médiévales sur les libertés catoniennes

Quelles interrogations le Moyen Âge formule-t-il donc à propos de la liberté de Caton ? Celui-ci était un homme libre d'un point de vue juridique, citoyen engagé de la République, et qui se fit le défenseur énergique et inlassable de sa *libertas*. Jusque-là, tous les auteurs s'accordent. En tant qu'être rationnel, il peut user de son libre arbitre, mais atteint-il une véritable liberté, morale et spirituelle ? Ici les avis peuvent diverger, puisque cela dépend de l'autonomie qu'on accorde à l'âme humaine, capable, plus ou moins, par elle-même d'atteindre la vertu et d'éviter le péché ainsi que de la possible réception, par les païens, de la grâce divine, auxiliaire constitutif de l'accession à la liberté morale et surtout spirituelle. L'ultime question, liée à la précédente, concerne la qualification de la mort catonienne, suicide condamnable ou geste sublime au nom de la liberté.

---

<sup>289</sup> Paris, Arsenal, Ms. 379, fol. 73r°, cité par A. MURRAY, *Suicide in the Middle Ages*, vol. 1, 38, qui, troublé par ce jugement et par l'utilisation si précoce du terme 'suicide' qui ne réapparaît plus jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle anglais (Thomas Browne, *Religio Medici*, 1637) se sent le devoir de justifier l'impossibilité d'une interpolation tardive sur le manuscrit, laquelle aurait permis d'expliquer ce « stark anachronism » (38). Trad. : « Sénèque, dans une luxure extrême, vomit son âme efféminée comme en dormant. D'une intelligence naturellement étonnante, il convertit sa mort et la douleur de sa mort en une grande volupté. Celui-ci fut donc non certes un fraticide, mais pire un suicidé, Stoïcien de profession, Épicurien par sa mort. Peux-tu imaginer qu'il fut reçu au ciel avec les suicidés Néron, Socrate et Caton ? Crois-moi, cela aurait été mieux pour lui qu'il ne fût pas né homme, il aurait préféré s'abandonner pour toujours à la volupté d'un bain. »

<sup>290</sup> Cf. P. GLORIEUX, « 'Mauvaise action et mauvais travail', le *Contra quatuor labyrinthos Franciae* ».

## B. Champs de recherche. Méthodologie. Plan de l'exposition

Notre domaine de recherche se situe à la frontière entre divers champs de savoirs : histoire de la philosophie, philosophie morale, philosophie politique, historiographie, histoire des idées, histoire politique, littératures latine et vernaculaires. Il est par contre inséré dans une aire géographique et une période temporelle précises, à savoir l'Europe occidentale (Royaumes de Castille-Leon, d'Aragon et de Navarre, totalité du territoire de l'Italie, Royaumes de France, et d'Angleterre, Pays de Galles et Irlande, Royaume d'Écosse, Saint-Empire romain-germanique) du VIII<sup>e</sup> siècle à 1320 – de la dynastie des Carolingiens à la mort de Dante Alighieri (mort plus précisément le 14 septembre 1321)<sup>291</sup>. Afin d'acquérir une meilleure compréhension des témoignages médiévaux, nous avons toutefois complété notre enquête par une analyse des sources antiques jusqu'au temps de Caton, ce qui a fait remonter nos recherches au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. et les a étendues sur tout le territoire de l'Empire romain.

Ces étapes temporelles ont structuré notre travail entre trois grandes parties, outre les nécessaires Introduction (I) et Conclusion (V) : La figure de Caton chez les auteurs antiques, sources du Moyen Âge (II) ; La figure de Caton chez les auteurs médiévaux, sources de Dante (III) ; La figure de Caton chez Dante (IV). À cela se sont ajoutés un Épilogue sur la fortune postérieure de Caton (VI), deux Annexes concernant l'iconographie catonienne (VII) et une Bibliographie (VIII).

Si la Partie II est organisée de manière chronologique – Romains païens (B) et Romains chrétiens (C) –, la Partie III propose deux moments respectant l'ordre de l'apprentissage médiéval – d'abord la figure de Caton dans le *trivium* (B), ensuite dans les textes philosophiques et théologiques, historiques et littéraires (C) –, puis, en introduction à l'œuvre de Dante, elle présente les écrits de quelques prédécesseurs directs ou contemporains du poète florentin (D). La Partie sur Dante (IV) propose une lecture de ses œuvres dans un ordre qui respecte moins la chronologie que la richesse du propos concernant Caton : *Convivio* (B), *Monarchia* (C), *Commedia* (D).

---

<sup>291</sup> Bien que P. von Moos ait regretté, il y a quelques années, que les médiévistes « négligent trop souvent l'importance de la continuité culturelle entre la littérature du XII<sup>e</sup> siècle et celle du pré-humanisme » (P. VON MOOS, « Lucaïn au Moyen Âge », 98), nous ne pouvons, dans la présente étude, porter notre regard plus loin qu'à ce début du XIV<sup>e</sup> siècle, pour des raisons logistiques. Nous avons cependant déjà fait, à d'autres occasions, des incursions dans le XIV<sup>e</sup> siècle italien (cf. D. CARRON, « Le *Comentum super Dantis Aldigherij Comædiam* de Benvenuto da Imola et le débat sur Caton dans l'Italie du XIV<sup>e</sup> siècle ») et nous comptons certainement nous y replonger.

Une fois posées les bornes géographiques et temporelles, il est possible de définir les idiomes des textes étudiés : avant tout le latin, puis de nombreuses langues vernaculaires – nous avons toutefois restreint nos recherches aux seuls anciens français et italien. Un fossé traverse cependant la société du Moyen Âge dans son ensemble : la différence entre laïc et clerc, entre langue vernaculaire et latin. Le clerc médiéval est celui qui sait le latin, qui enseigne, qui détient le savoir. L'identification du *litteratus*, celui qui est cultivé et intellectuellement formé, avec le *clericus*, est non seulement fréquente, mais se présente d'ordinaire comme une évidence : on oppose le laïc inculte, *laicus illiteratus*, au clerc lettré<sup>292</sup>. Or, l'histoire de l'accession des laïcs et de la langue vulgaire au rang de locuteur et de *medium* du discours scientifique trouve un jalon essentiel en la personne de Dante Alighieri, ainsi qu'en son « maître » Brunetto Latini. Ces deux auteurs ont contribué à ce lent et long processus de changement des mentalités qui permettra d'admettre que la langue vulgaire puisse être un véhicule convenable du savoir. Utilisée tant dans la littérature latine que vernaculaire, présente tant dans des traités composés à l'attention des clercs que dans ceux conçus pour les laïcs, la figure médiévale du philosophe Caton pourrait ainsi servir à noter les ponts d'une littérature à l'autre, les influences de l'une sur l'autre, tout comme les ruptures et les divergences de points de vue.

Interprétés puis organisés à la lumière de différentes thématiques concernant le personnage de Caton, les extraits médiévaux retenus pourront, dans un premier temps, être lus à la lumière des quatre axes travail : rôle de l'exemplarité, place de Rome, problème du salut des païens et question de la liberté<sup>293</sup>. Ces textes seront, dans un deuxième temps, analysés sous deux angles<sup>294</sup> : en offrant une image de Caton, ils présentent un intérêt historiographique sûr quant aux connaissances biobibliographiques que l'on possède au Moyen Âge sur le passé antique de la philosophie ; en redessinant le portrait du héros antique de façon exemplaire, ils en font un modèle à imiter – une forme de défi lancé aux contemporains – et deviennent des témoins privilégiés des conceptions sur le philosophe ou le sage médiéval.

Dans l'évolution des représentations de la figure catonienne, certains attributs ou jugements nouveaux se mélangent à d'autres éléments résistant au temps. Cette symbiose permet, d'une

---

<sup>292</sup> Pour tout ce discours sur les couples de catégories : laïc/clerc, illiteratus/literatus, langue vulgaire/latin, voir R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, en part. 129-134.

<sup>293</sup> Voir à ce propos le chapitre ci-dessus I.A.2.

<sup>294</sup> Nous avons préalablement mené à bien un certain nombre de travaux philologiques et historiographiques : transcriptions de certains extraits textuels non édités, recherches sur les 'bibliothèques' et les 'découvertes' philologiques des auteurs étudiés ainsi que description de l'*Entstehungsmilieu* des productions.

part, d'identifier clairement le personnage grâce à la présence de constantes et, d'autre part, offre la possibilité de percevoir les apports dus à la conjoncture historique et intellectuelle. Nous verrons ainsi comment cette image se nuance selon les époques et les milieux, selon les genres littéraires et les thématiques abordées, présentant tour à tour des facettes parfois divergentes, voire contradictoires. Notre étude essayera de « déconstruire » la figure, en tenant compte des différentes strates culturelles et idéologiques qui l'ont formée au cours du temps. Pour ce faire, nous utiliserons des sources antiques latines, puis de nombreuses sources médiévales appartenant à des « genres littéraires » très divers, connues pour certaines, mais aussi longtemps restées dans l'ombre. Cette étude ne s'intéressera pas véritablement aux caractéristiques spécifiques de chaque texte abordé, mais se présentera comme une analyse de type intertextuel<sup>295</sup> – analyse des « dialogues » que ces divers écrits entretiennent entre eux, façon dont ils sont reçus et interprétés – et c'est essentiellement dans sa nature transversale que se situent les objectifs préétablis : définitions du sage, de sa romanité, de sa liberté et de son exemplarité à partir de la projection littéraire de Caton à une époque précise de l'histoire de la culture occidentale. Si une telle intertextualité comporte nécessairement une analyse limitée de chaque œuvre et tend à marginaliser les aspects stylistique, rhétorique ou linguistique, elle permet cependant d'interroger un grand nombre de textes, afin de présenter des réponses rendues pertinentes par l'ampleur du matériel qu'elles supposent<sup>296</sup>.

---

<sup>295</sup> Nous ne proposerons une analyse intratextuelle (étude de la place de la figure catonienne dans l'ensemble d'un texte) que dans de rares cas, lorsqu'une œuvre est traitée plus en détail. Ce sera un peu le cas pour Jean de Salisbury, pour les *Fet des Romains*, mais surtout pour les œuvres de Dante. Voir les chapitres III.C.9.b)(1), III.C.9.c)(1) et IV.

<sup>296</sup> Ainsi, même si le thème choisi ne constitue pas l'élément central des œuvres analysées, sa présence nous donne parfois de précieuses indications sur l'univers culturel, philosophique et idéologique dans lequel une partie ou la totalité de l'œuvre a été conçue, et ceci naturellement en tenant toujours compte de la particularité de la fiction littéraire et des écarts possibles entre l'auteur et les différentes entités narratologiques.

## C. Règles adoptées

Les règles que nous avons adoptées pour ce travail concernent surtout trois domaines : la bibliographie et ses références, la traduction des textes cités, le choix du vocabulaire et de l'orthographe.

### 1. Bibliographie et références

Les textes cités dans notre étude proviennent en grande partie de collections célèbres (Teubner, Belles Lettres, Corpus Christianorum, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Sources Chrétiennes, Monumenta Germaniae Historica, Patrologia Latina), ainsi que d'éditions critiques d'*opera omnia* ou d'œuvre unique.

Nous proposons en fin de volume une bibliographie des sources primaires et secondaires référant toutes les œuvres citées dans l'étude. Pour cette raison, nous ne donnons, dans les notes de bas de page, que le minimum d'information permettant d'identifier l'ouvrage en question. Nous n'ajoutons l'indication de l'éditeur que lorsqu'il pourrait y avoir une confusion. À l'intérieur d'une œuvre, lorsque nous précisons les livres, chapitres, pages, colonnes, paragraphes, vers, etc. (l., chap., p., col., §, v.), nous n'explicitons que ce qui pourrait paraître ambigu au lecteur. Nous citons aussi quelques extraits tirés de manuscrits, transcrits par des chercheurs ou par nos soins.

Nous avons adopté les abréviations suivantes :

Patrologia Latina : PL

Corpus Christianorum : CC

avec les collections Series Latinae : SL et Continuatio Medievalis : CM

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum : CSEL

### 2. Traduction

Nous avons opté pour une traduction en français des noms propres des auteurs antiques et médiévaux, alors que les titres de leurs ouvrages sont laissés en latin. Lorsque nous citons des termes ou des expressions latines dans le corps du texte français qui n'apparaissent pas entre

guillemets, mais simplement en italique (lorsque l'expression est courte), nous n'accordons l'expression qu'au pluriel, s'il y a lieu, et non pas selon les cas (accusatif, génitif, datif, ablatif) que demanderait la syntaxe de la phrase dans laquelle elle s'insère.

Tous les textes non-français cités dans le corps de l'étude (et non dans les notes de bas de page) ont été traduits. Parce que nous désirions travailler sur la langue originale, c'est cette dernière version qui apparaît habituellement dans le corps du texte, alors que les traductions se trouvent en notes de bas de page. Comme nous avons utilisé, pour les textes latins, en priorité les éditions de Teubner et du Corpus Christianorum, les traductions françaises, lorsqu'elles existent, appartiennent souvent à une autre édition (dont nous notons la page avec l'indication « Trad. »). Lorsque les traductions sont personnelles, aucun numéro de page n'est signalé.

Les termes politiques, tels *respublica*, *regnum*, *imperium*, *dominium*, nous ont posé des problèmes de traduction. Ils sont, selon les éditions, traduits par chose publique, République, république, État, gouvernement, empire, Empire, règne, royaume... L'homme du Moyen Âge ne possède pas de terme pour désigner le genre dont *regnum*, *respublica*, *imperium* sont les espèces. Le mot « État », du latin *status*, n'est en effet pas utilisé dans son sens moderne, mais seulement dans des d'expressions telles que *status regni*, *status reipublicae*, *status civitatis*, *status imperii*. Ce sont donc les termes au génitif qui désignent, aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, des notions proches de celle de l'État<sup>297</sup>. Ne voulant pas commettre l'anachronisme de les traduire par État, nous avons décidé d'en proposer une traduction la plus littérale possible, en évitant de l'interpréter de manière connotée : république, par exemple au-delà de toute acception « républicaine », règne, empire. *Dominium* a, quant à lui, été traduit par pouvoir.

### 3. Vocabulaire et orthographe

Nous utilisons comme des quasi-synonymes les termes “figure”, “image”, “personnage” à propos de Caton. Nous usons des mots “exemplification” et “illustration” dans des sens très proches. Nous employons le qualificatif “dantesque” sans aucune connotation.

---

<sup>297</sup> Cf. G. POST, « *Ratio publicae utilitatis*, *Ratio status*, and ‘Reason of State’, 1100-1300 », 248.

Nous n'avons pas uniformisé l'emploi de *u/v* en latin, mais avons simplement suivi, pour chaque texte, l'orthographe de l'édition de référence.

Reste l'épineuse question des majuscules. Dans un souci de simplification (paradoxale), nous avons opté pour un recours (quasi)univoque à la majuscule, lorsque la tradition la propose, sans tenter de distinguer les cas où la minuscule serait plus appropriée<sup>298</sup> : ainsi Antiquité, Moyen Âge, Modernité, Anciens, Modernes, Enfer(s), Limbes, Paradis, Purgatoire, Révélation, Incarnation, Médiateur, Rédempteur, Rédemption, Trinité, Providence, Fortune, Gentils, Stoïciens, Péripatéticiens, Épicuriens, Platoniciens, Académiciens, Église, Université, Empire, Empereur, Roi, Monarque, Pape, Papauté, Pontife, Sénat, République, etc.

---

<sup>298</sup> Sauf pour les cas de pluriel généralisant : s'il l'on peut écrire « le Roi de France », il devient difficile de mettre une majuscule au début du nom dans une expression telle que : « les rois usent trop souvent mal de leur pouvoir ». Pour « histoire », nous avons pris l'option inverse de choisir *a priori* la minuscule, et de ne mettre la majuscule que lorsque l'on se réfère à un titre d'ouvrage, ou à un genre « littéraire », par exemple l'*Histoire*, d'Ammien Marcellin ou la référence aux Histoires de Rome en langues vernaculaires (anciens italien et français).





## II. LA FIGURE DE CATON CHEZ LES AUTEURS ANTIQUES (I<sup>ER</sup> S. AV. J.-C.-VII<sup>E</sup> S. AP. J.-C.), SOURCE DU MOYEN ÂGE

### A. Introduction

Les *exempla*<sup>1</sup> *virtutum* de la littérature latine antique présentent des héros au service de la patrie, dans un but didactique et apologétique. Ils permettent de garder en mémoire les actes mémorables d'hommes célèbres, dont les moteurs s'identifient aux vertus romaines : justice (*iusticia*), prudence (*prudentia*), tempérance (*temperantia*), courage (*fortitudo*) ainsi que leurs dérivés, continence (*continentia*), loyauté (*fides*), piété (*pietas erga deos, patriam, parentes, ceteros*), révérence (*reverentia*), sévérité (*severitas*, souvent liée à la discipline militaire), constance (*constantia*), patience (*patientia*), clémence (*clementia*), sérieux (*gravitas*), majesté (*maiestas*), magnanimité (*magnanimitas*), intégrité (*integritas*)<sup>2</sup>. Or, parmi les héros de l'époque républicaine (Marius, Sylla, Pompée, Catilina, Jules César, etc.), Caton serait, selon Henry Wheatland Litchfield<sup>3</sup>, le plus fréquemment cité en exemple dans les textes antiques latins.

Quelques études scientifiques de qualité, consacrées à la figure de Caton dans la littérature antique, ont accompagné l'élaboration de cette section<sup>4</sup>. Cependant, à la différence de celles-ci, nous avons opté pour une perspective déjà tournée vers le développement médiéval de cette image. Nous avons donc décidé de ne retenir que les auteurs et œuvres auxquels les médiévaux latins (jusqu'au début du XIV<sup>e</sup> siècle) auraient pu avoir accès. Il a fallu en effet opérer un tri dans le corpus des textes antiques, tout en étant consciente que ce choix se

---

<sup>1</sup> Voir à ce propos le chapitre I.A.2.a). Remarquons que dès l'époque de Sénèque, le terme *exemplum* entre couramment dans l'usage latin.

<sup>2</sup> Cf. H. WHEATLAND LITCHFIELD, « National *Exempla virtutis* in Roman Literature », 9 et J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, 246-294.

<sup>3</sup> Cf. H. WHEATLAND LITCHFIELD, « National *Exempla virtutis* in Roman Literature », 56, n. 2 : « The younger Caton is of all the Instances perhaps the most frequently cited. »

<sup>4</sup> Cf. B. BUSCH, *De M. P. Catone Uticensi quid antiqui scriptores aequales et posteriores censuerint* ; P. PECCHIURA, *La figura di Catone Uticense nella letteratura latina* ; les deux chapitres « II. Cato in der sonstigen Überlieferung » et « X. Catos Erbe », de la biographie de R. FEHRLE, *Cato Uticensis* ; R. J. GOAR, *The Legend of Cato Uticensis from the First Century B.C. to the Fifth Century A.D.* ; D. BOUCHÉ, *Le mythe de Caton : étude de l'élaboration et du développement d'un mythe politique à Rome de la fin de la République au deuxième siècle après Jésus-Christ*, ouvrage le plus récent et le plus complet dont nous nous sommes inspirée pour ce présent chapitre. Nous n'avons malheureusement pas pu consulter la thèse de W. HEMMEN, *Das Bild des M. Porcius Cato in der antiken Literatur*. Il est intéressant de noter la diversité du vocabulaire définissant le phénomène 'Caton' ou son succès durant l'Antiquité : 'Bild' chez HEMMEN, 'figura' chez PECCHIURA, 'Erbe' chez FEHRLE, 'legend' chez GOAR, 'mythe' chez BOUCHÉ. Nous n'avons pas voulu entrer dans l'analyse du problème du mythe ou de la légende, préférant nous en tenir à des termes comme 'image exemplaire', 'figure' (discutés dans le chapitre I.A.2.a)), 'héros', 'fortune' ou encore 'succès'.

fondait sur des informations souvent lacunaires et des critères quelque peu arbitraires. Le premier de ceux-ci semblait pourtant évident : si le texte antique en question était cité littéralement par les médiévaux, il valait la peine de le mentionner, quitte à en préciser, selon nos connaissances, le mode de transmission (œuvre intégrale, florilège, relais intermédiaires). Lorsque ce n'était pas le cas et que pourtant l'information contenue nous semblait essentielle pour l'écriture d'un portrait ultérieur, nous nous sommes intéressée, dans la mesure du possible, à l'histoire du texte, de ses manuscrits, de sa diffusion, de son *Fortleben* en somme, avant de nous décider à l'analyser ou non, partant de l'idée qu'un texte largement répandu avait certainement contribué à l'élaboration de la figure de Caton au Moyen Âge. Lorsque la situation a évolué au cours des siècles ou selon les pays, nous le signalons.

## B. Romains païens

Excute Virgilium aut Lucanum, et ibi cuiuscunque philosophie  
professor sis, eiusdem inuenies condituram.<sup>1</sup>

JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon* I, 24.

En ce qui concerne les œuvres latines antiques et païennes, nous ne parlerons pas, conformément aux critères retenus, de l'exhaustive *Vie de Caton le Jeune* de Plutarque, puisqu'elle n'a été traduite du grec en langue vulgaire qu'à la toute fin du XIV<sup>e</sup> siècle puis en latin au début du XV<sup>e</sup>.<sup>2</sup> Le fameux mot de la lettre de Cicéron à Atticus, pour qui Caton parle « comme si nous étions dans la  *cité idéale*  de Platon, et non dans la cité fangeuse de Romulus »<sup>3</sup>, ainsi que les commentaires de l'orateur d'Arpinum dans ses correspondances à Quintus et à Brutus n'apparaîtront pas, ces épîtres n'ayant été « redécouvertes » par Pétrarque à Vérone qu'en 1345<sup>4</sup>. Bien que les *Epistulae ad familiares* de Cicéron aient fait l'objet de quelques citations par des érudits médiévaux<sup>5</sup>, nous ne les mentionnerons pas non plus, vu la faible circulation qu'a connu ce recueil, quand bien même celui-ci contiendrait le seul texte que nous possédons de Caton (*Epistula* XV, 5)<sup>6</sup>. Nous n'analyserons pas non plus les portraits dithyrambiques de Caton élaborés par l'historien latin Valléius Paterculus dont les œuvres

---

<sup>1</sup> Trad. : « épluche soigneusement Virgile ou Lucain et, quel que soit le genre de philosophie que tu pratiques, tu y trouveras de quoi l'assaisonner. » Il s'agit ici non seulement d'épices d'« agrément », mais d'une expression faisant référence à la théorie de l'*integumentum* : sous le couvert de la poésie, ces auteurs ont professé les vérités philosophiques ; aux lecteurs d'extraire ces condiments succulents pour donner goût à leurs théories. Voir à ce propos P. VON MOOS, « Lucain au Moyen Âge », 121.

<sup>2</sup> R. SABBADINI, *Le scoperte dei codici. Nuove ricerche col riassunto filologico dei due volumi*, 182, affirme que le texte de Plutarque a été traduit à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle en grec moderne, puis de celui-ci en aragonais et enfin en toscan. Voir à ce sujet C. SALUTATI, *Epistolario* II, « A Juan Fernandez de Heredia (1392 ?) », 301 : « Ceterum scio quod de greco in grecum vulgare et de hoc in aragonicum Plutarchum De hystoria. xxxviii. Ducum et virorum illustri interpretari feceris ; habeo quidem rubricarum maximam partem. Cupio, si fieri potest, hunc librum videre » et R. WEISS, « Plutarco nel Trecento ». Pour la traduction latine de la biographie, réalisée par Leonardo Bruni en 1407-1408, voir V. R. GIUSTINIANI, « Sulle traduzioni latine delle *Vite* di Plutarco nel Quattrocento », 35-36 ; M. PADE, « The Latin Translations of Plutarch's Lives in Fifteenth Century Italy and their Manuscript Diffusion », 175 et 182 ; M. PADE, « A Checklist of the Manuscripts of the Fifteenth Century Latin Translations of Plutarch's Lives », 278-279. Nous citons encore un article sur une interprétation du Caton de Plutarque en tant qu'« orphelin », qui pourrait aussi, sur certains points, rejoindre celle des auteurs latins, en particulier ce caractère paradoxal qui fait de lui un être autonome et indépendant face à la société romaine tout en y étant très attaché, sous d'autres points de vue : B.-P. FROST, « An Interpretation of Plutarch's *Cato the Younger* », en part. p. 7-8.

<sup>3</sup> CICÉRON, *Ad Atticum* II, 1, 8, p. 52 : « [Cato] dicit enim tamquam in Platonis politeiai, non tamquam in Romuli faece, sententiam. »

<sup>4</sup> Cf. R. H. ROUSE, « Cicero. *Epistulae ad Atticum, ad Brutum, ad Quintum fratrum* », dans : *Texts and Transmission*, 135-137.

<sup>5</sup> En particulier JEAN DE SALISBURY, *Epistularium Iohannis Sarisberiensis : Epistulae Iohannis et aliorum contemporaneorum*, 34, que nous citons d'ailleurs *infra*, au chapitre III.C.5.c).

<sup>6</sup> Cf. R. H. ROUSE, « Cicero. *Epistulae familiares* », dans : *Texts and Transmission*, 138-142.

n'ont recommencé à circuler qu'au début du XVI<sup>e</sup> siècle ainsi que ceux de ses confrères Appien et Dion Cassius pour qui Caton est « le plus grand démocrate et le plus grand humaniste de son temps » (*Histoire romaine* XXXIX, 11, 6) et dont le grec ne sera compris qu'au début du XV<sup>e</sup> siècle<sup>7</sup>, ni les *Silvae* de Stace, ni le *Liber memorialis* d'Ampelius, inconnus au Moyen Âge<sup>8</sup>. D'autres œuvres antiques ne seront mentionnées dans l'étude que pour être exclues de notre corpus.

Pour élaborer nos choix, nous nous sommes fondée sur quelques études générales concernant la réception des classiques au Moyen Âge<sup>9</sup> ainsi que sur des enquêtes ciblées (un auteur ou une œuvre). Une constatation : une grande partie de ces auteurs (Virgile, Salluste, Horace, Lucain, Juvénal, Cicéron) eurent une large transmission en raison de leur utilisation comme textes pour l'enseignement de la grammaire-rhétorique, dont nous reparlerons au chapitre intitulé *Grammatica*.

---

<sup>7</sup> VALLÉIUS PATERCULUS n'est « redécouvert » qu'en 1515 par Beatus Rhenanus (cf. L. D. REYNOLDS, « Velleius Paterculus », dans : *Texts and Transmission*, 431-432), lui qui propose un portrait exceptionnellement élogieux et frappant de Caton (cf. *Historiae romanae* II, en particulier § 35 lors de l'épisode du jugement des conjurés de Catilina : « Ille senatus dies quo haec acta sunt uirtutem M. Catonis, iam multis in rebus conspicuam atque praenitentem, in altissimo luminavit. Hic genitus proauo M. Catone, principe illo familiae Porciae, homo Virtuti simillimus et per omnia ingenio diis quam hominibus propior, qui numquam recte fecit ut facere uideretur sed qui aliter facere non potuerat, cuique id solum uisum est rationem habere quod haberet iustitiae, omnibus humanis uitiis immunis semper fortunam in sua potestate habuit. ») À propos de Caton, voir DION CASSIUS (et son épigone XIPHILIN), *Histoire romaine* XXXVII, 22 ; XXXVII, 36 ; XXXVII, 57 ; XXXVIII, 3 ; XXXVIII, 30 ; XXXIX, 22-23 ; XLI, 41. Voir aussi APPIEN, *Roman History, The Civil Wars, Book II*, en général, et en particulier II, 1, 2-7 : à propos de la conjuration de Catilina ; II, 3, 23 : envoi de Caton à Chypre ; II, 14, 98-99 : mort de Caton.

<sup>8</sup> Pour les *Silvae* de STACE, qui mentionnent à trois reprises Caton (I, 1, v. 28 ; II, 7, v. 68-69 : « libertate gravem pia Catonem / et gratum popularitate Magnum » et v. 115), voir M. D. REEVE, « Statius. *Silvae* », dans : *Texts and Transmission*, 397-398 ; pour l'abrégé d'AMPELIUS (XIX, 9 : « Cato praetorius [...] maluit quam superstes esse rei <p.> servienti »), voir M. WINTERBOTTOM, « L. Ampelius », dans : *Texts and Transmission*, 8. Nous pouvons encore mentionner TACITE et ses *Annales* (IV, 34, où il est question de la controverse née entre Cicéron et César à propos de Caton). Les *Annales* I-VI ont été copiées pour la première fois depuis le IX<sup>e</sup> siècle en 1508 ; quant aux livres XI-XVI dans lesquels apparaît aussi une allusion à Caton (XVI, 22), ils ont été utilisés au monastère du Mont-Cassin par Paulinus Venetus, évêque de Pozzuoli, entre 1331 et 1344, puis lus par Boccace et peut-être Zanobi da Strada (cf. G. BILLANOVICH, « Zanobi da Strada e i tesori di Montecassino », 185). Voir aussi *Dialogus de oratoribus* II, 1 ; III, 2 ; 3 ; 4 ; X, 6 ; XVIII, 2 ; 4 ; XXXIV, 7 et *Historiae* IV, 8, œuvres de Tacite lues à partir du XV<sup>e</sup> siècle (cf. R. J. TARRANT, « Tacitus » dans : *Texts and Transmissions*, 406-411).

<sup>9</sup> Surtout le volume collectif *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics* édité par L. D. REYNOLDS et les deux anciens mais encore utiles volumes de R. SABBADINI, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV* et *Nuove ricerche col riassunto filologico dei due volumi* ; mais aussi les articles de G. C. ALESSIO, C. VILLA, « Il nuovo fascino degli autori antichi tra i secoli XII e XIV », de H. BUTTENWIESER, « Popular Authors of the Middle Ages. The Testimony of the Manuscripts », de R. W. HUNT, « The Deposit of Latin Classics in the Twelfth-Century Renaissance », de H. WIERUSZOWSKI, « Rhetoric and the Classics in Italian Education of the Thirteenth Century », de E. K. RAND, « The Classics in the Thirteenth Century », les contributions de B. MUNK OLSEN, *L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles* ; « La popularité des textes classiques entre le IX<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle » ; « Les classiques au X<sup>e</sup> siècle » et « État présent des études sur la réception de la littérature classique au Moyen Age et à la Renaissance », celui de E. M. SANFORD, « The Use of Classical Latin Authors in the *Libri manuales* ».

## 1. Élaborations littéraires de la figure de Caton

Avant de commencer à appréhender cette figure par différents éclairages successifs, nous proposons, en guise d'introduction, la seule notice biographique complète de Caton que le Moyen Âge ait héritée de l'Antiquité afin de rendre compte de ce qui, dans cette vie, pouvait avoir retenu l'attention des auteurs et des lecteurs. Il s'agit du chapitre quatre-vingt du *De viris illustribus urbis Romae*. Dans sa transmission médiévale, ce texte, qui contient quatre-vingt-six *vitae*, occupe la partie centrale d'une compilation anonyme réalisée entre le IV<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> siècle et regroupant trois œuvres. Il suit l'*Origo gentis romanae*, un résumé anonyme d'un traité écrit par un auteur de la fin de la République et précède le *Liber de Caesaribus* d'Aurelius Victor (v. 389), suite de biographies impériales, à partir d'Auguste jusqu'au dixième consulat de Constance<sup>10</sup>. La notice du *De viris illustribus urbis Romae*, encadrée par les vies d'Auguste et de Cicéron, insiste sur cinq événements biographiques saillants de Caton :

Cato praetorius Catonis censorii pronepos cum in domo avunculi Drusi educaretur, nec pretio nec minis potuit adduci a Q. Papedio Silone Marsorum principe, ut favere se causae sociorum diceret. Quaestor Cyprum missus ad vehendam ex Ptolomaei hereditate pecuniam cum summa eam fide perduxit ; praeterea coniuratos puniendos censuit. Bello civili Pompei partes secutus est ; quo victo exercitum per deserta Africae duxit, ubi Scipioni consulari delatum ad se imperium concessit. Victis partibus Uticam concessit, ubi filium hortatus, ut clementiam Caesaris experiretur, ipse lecto Platonis libro, qui de bono mortis est, semet occidit.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Cf. P. L. SCHMIDT, « De viris illustribus », qui explique qu'il existe deux états du texte, différemment complets : la version du texte compris dans le corpus des trois textes (A) supprime le début, le chapitre 16, mais donne les biographies qui vont de César à Cléopâtre (78-86), manquantes dans la tradition où le *De viris* circule seul (B). Lacunes et additions de A se comprennent si l'on y voit des interventions du réviseur, qui, au début, tendent à éviter une répétition de *Origo* 19 ss. et, à la fin, à assurer la transition avec l'histoire des Empereurs d'Aurélius Victor, qui débute par la bataille d'Actium. Voir aussi l'« Introduction » au texte faite par M. P. ARNAUD-LINDET, dans la *Bibliotheca Augustana*, [http://www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost04/Aurelius/aur\\_viin.html#\\_ftnref7](http://www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost04/Aurelius/aur_viin.html#_ftnref7) (dernière consultation 04.09.09), pour qui, c'est « la version longue, celle de la tradition de A, qui constitue le texte originel et c'est celle qui est généralement éditée. »

<sup>11</sup> PS. AURELIUS VICTOR, *Liber de viris illustribus urbis Romae* 80, p. 71. Trad. p. 86-87 : « Caton le Préteur était l'arrière-petit-fils de Caton le Censeur. À l'époque où on l'élevait dans la maison de Drusus, son oncle, ni les promesses, ni les menaces de Q. Papedius Silon, chef des Marses, ne purent le déterminer à dire qu'il s'intéressait à la cause des alliés. Envoyé questeur dans l'île de Chypre pour faire transporter à Rome le riche héritage de Ptolémée, il remplit cette mission avec la fidélité la plus scrupuleuse. Dans la suite, son avis comme sénateur fut que l'on devait punir de mort les complices de Catilina. Dans la guerre civile, il embrassa le parti de Pompée. Après la défaite de Pharsale, il conduisit, à travers les solitudes de l'Afrique, une armée dont il céda à Scipion, personnage consulaire, le commandement qu'on lui avait déféré. Après la destruction de son parti, il se retira à Utique, où il exhorta son fils à tenter d'obtenir la clémence de César ; pour lui, après avoir lu le traité de Platon sur les biens que procure la mort, il se tua de sa propre main. »

Nous retrouverons notamment le premier épisode de force enfantine chez Valère Maxime, le second de loyauté et d'honnêteté chez Cicéron, le troisième de sévérité et de justice chez Salluste, le quatrième de persévérance guerrière chez Lucain, le cinquième de sagesse philosophique et de cohérence avec soi-même chez Florus et Sénèque<sup>12</sup>.

a) Épisodes-clés

C'est à partir de quelques événements capitaux, significatifs et représentatifs de la vie d'une personne que se crée la renommée d'un héros. Chez Caton, ceux-là peuvent se résumer à quatre.

En 63, sous le consulat de Cicéron, le péril de la République s'incarne en Catilina dont les troupes armées menacent la stabilité de l'État. La participation du jeune Caton à la contre-attaque du consul, qui aboutira à la défaite du mouvement séditieux, se traduit par un discours tenu lors du procès des complices de Catilina, s'opposant à celui de César qui plaide la clémence. Salluste, dans son *Catilina*<sup>13</sup>, rapporte l'*oratio* prononcée par Caton, celle-là même qui fit basculer l'opinion des sénateurs vers la fermeté et la condamnation à mort :

Postquam Cato adsedit, consulares omnes itemque senatus magna pars sententiam eius laudant, virtutem animi ad caelum ferunt, alii alios increpantes timidos vocant. Cato clarus atque magnus habetur; senati decretum fit, sicuti ille censuerat.<sup>14</sup>

Cette première action provoque un revirement du Sénat, tout à la gloire de ce jeune sénateur de trente-deux ans, lui apportant une autorité certaine dans le monde politique romain. Suétone et Florus insistent également sur le discours de Caton, plus influent que celui de César :

obtinuisset adeo transductis iam ad se pluribus et in his Cicerone consulis fratre, nisi labantem ordinem confirmasset M. Catonis oratio.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Voir les chapitres ultérieurs.

<sup>13</sup> Nous reparlerons plus en détail de ce discours au chapitre II.B.2.c).

<sup>14</sup> SALLUSTE (86-34), *Catilina* LIII, p. 45. Trad. p. 114 : « Lorsque Caton se fut assis, tous les consulaires et la majorité des sénateurs applaudissent sa motion, portent aux nues son courage, échangent des invectives et se traitent l'un l'autre de poltrons. Caton est proclamé un grand et illustre citoyen, et le Sénat rend un décret conforme à sa disposition. »

Statim Ciceronis imperio iniecta est barbaris manus; palam praetor in senatu convincitur. De supplicio agentibus, Caesar parcendum dignitati, Cato animadvertendum pro scelere censebat. Quam sententiam secutis omnibus in carcere parricidae strangulantur.<sup>16</sup>

La capacité du sénateur à persuader ses pairs à travers son art oratoire tient surtout au caractère droit et entier du personnage dont le discours sévère se révèle en harmonie avec ses pensées et ses actes.

Dans un deuxième épisode-clé, la cohérence du personnage est mise à rude épreuve face à un choix crucial : en 49, devant les dangers qui menacent la République, Caton doit-il se tenir à l'écart de la guerre civile ou adopter le parti de Pompée contre Jules César ? Sa décision de s'engager aux côtés de Pompée, nous le verrons, a préoccupé en particulier Sénèque et Lucain<sup>17</sup>, entre autres parce qu'ils appartiennent tous deux à la secte stoïcienne – tout comme Caton – et que cette question se pose aux adeptes du Portique de manière particulièrement aiguë<sup>18</sup>. Caton a ainsi pu leur fournir des *exempla* à la fois bons et mauvais : si sa *constantia* est continuellement louée, son républicanisme a pu être considéré comme inapproprié. Ainsi,

---

<sup>15</sup> SUÉTONE (75-150), *De vita Caesarum, Divus Iulius* XIV, 2, p. 6. Trad. p. 9 : « Il [César] l'aurait même emporté, car la majorité des sénateurs, et parmi eux Cicéron, le frère du consul, étaient déjà passés de son côté, si le discours de M. Caton n'avait raffermi le Sénat chancelant. » Il existe aujourd'hui environ 200 manuscrits du *De vita Caesarum*. Cependant la connaissance de Suétone durant le Moyen Âge est surtout due à deux ensembles d'extraits populaires aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles : celui élaboré par Heiric d'Auxerre ainsi que le *Florilegium Gallicum* (dont la partie concernant Suétone n'a malheureusement pas été éditée). C'est de ce dernier que, par exemple, Vincent de Beauvais et l'auteur du *Moralium dogma philosophorum* tirent leurs citations de Suétone. Cependant, en parallèle sont copiés aussi au XIII<sup>e</sup> siècle quatre manuscrits de l'œuvre complète (cf. S. J. THOMSON, « Suetonius », dans : *Texts and Transmission*, 399-404).

<sup>16</sup> FLORUS (deb. II<sup>e</sup> siècle après J.-C.), *Epitoma de Tito Livio* II, 12 - Bellum Catilinae, 9-11, tome II, p. 31-32. Trad : « Aussitôt, sur l'ordre de Cicéron, on arrêta les Barbares. En plein Sénat, le préteur est convaincu. Lors de la délibération sur le supplice, César était d'avis qu'il fallait être clément par égard pour le rang des conjurés, Caton, qu'il fallait châtier, compte tenu du crime. Tous s'étant ralliés à cet avis, les parricides sont étranglés dans leur prison. » Le texte de Florus a eu au Moyen Âge une certaine diffusion puisque l'on recense treize manuscrits entre le X<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle, selon l'édition de P. JAL aux Belles Lettres (« Introduction », CVX-CXXIII) : *Bambergensis Class.* 31 (E III 22), début du IX<sup>e</sup> s. d'origine italienne ; *Parisinus Lat.*, nouv. acq. 1767, XI<sup>e</sup> s., d'origine française ; *Palatinus Lat. Heidelbergensis* 1568, X/XI<sup>e</sup> s. ; *Harleianus* 2620 (autrefois *Cusanus*), XI<sup>e</sup> s., de la France ou de l'ouest de l'Allemagne ; *Parisinus Lat.* 18273, XIII<sup>e</sup> s. ; *Leidensis Vossianus* O.14, X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s. ; *Monachensis Clm* 6392 (autrefois *Frisingensis* 192), XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> s. ; *Codex Palatinus Lat. Heidelbergensis* 894, IX<sup>e</sup> s., du couvent Saint-Nazaire, Lorsch ; *Parisinus Lat.* 7701, XII<sup>e</sup> s. ; *Codex Parisinus Lat.* 5802, XII<sup>e</sup> s., écrit à Chartres, donné par Philippe de Bayeux à Bec, a été entre les mains de Pétrarque à Pavie ; *Bernensis Lat.* 249, XI<sup>e</sup> s., origine française ; *Leidensis Vossianus* O.77, XI<sup>e</sup> s. ; *Parisinus Lat.* 18104, XII<sup>e</sup> s., autrefois à Notre-Dame de Paris, certainement compilé à Chartres, ne contient que des extraits. Voir, pour quelques corrections de cette liste, B. MUNK OLSEN, *L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, tome I, 383-388 et *I classici nel canone scolastico altomedievale*, 119, qui recense quinze manuscrits et fragments datant d'avant le XIII<sup>e</sup> siècle. Selon P. K. MARSHALL, « Florus », dans : *Texts and Transmission*, 164-166, Florus était connu au IX<sup>e</sup> siècle par Einhard et Fréculphe de Lisieux et se trouvait dans la bibliothèque de Lorsch ; au XI<sup>e</sup> siècle, son œuvre pouvait être lue dans celle de Chartres, au XII<sup>e</sup> siècle à Bec, Corbie et Limoges, alors que Jean de Salisbury le cite ; au XIV<sup>e</sup> siècle, on le trouve à Avignon et Rouen.

<sup>17</sup> Voir le chapitre II.B.3.

<sup>18</sup> Voir à ce propos l'article de D. B. GEORGE, « Lucan's Cato and Stoic Attitudes to the Republic ».



alors que certains adeptes du stoïcisme romain reconnaissent en Caton la justesse morale et politique, d'autres affirment du Romain que si ses choix sont moralement irréprochables, ils ont pu être faux politiquement. Une des raisons de cette ambivalence stoïcienne naît d'un problème récurrent dans la théorie politique de la *Stoa*. Ses membres considèrent en effet que les vertus ne sont pas affectées par l'environnement ; ils envisagent donc la constitution exacte d'un gouvernement politique comme un indifférent, tout en affirmant que l'inclination naturelle de l'homme envers son prochain le pousse à participer à la vie politique, quel que soit le régime. Le sage doit ainsi tenir un rôle politique s'il n'est pas empêché ou contraint par l'autorité en place et si l'État peut progresser grâce à sa participation<sup>19</sup>. Toutefois, si sur ce point fondamental tous les Stoïciens convergent, il n'en est pas de même pour les détails qui en découlent : difficulté à se mettre d'accord sur le rôle politique précis du sage ; différence de position sur la constitution idéale – qui tout en étant indifférente, est un préférable –, laquelle balance entre la monarchie ou le principat et un gouvernement mixte contenant des éléments démocratiques, monarchiques et aristocratiques<sup>20</sup>.

Un troisième épisode-clé d'une teneur plus personnelle mérite d'être mentionné : le délicat remariage de Caton avec Marcia<sup>21</sup>. Ce thème, traité par les écoles de rhétorique latine, revient notamment à plusieurs reprises dans l'œuvre de Quintilien :

Nam quo modo an sibi uxor ducenda sit deliberabit Cato, nisi constiterit uxores esse ducendas? Et quo modo, an ducere debeat Marciam quaeretur, nisi Catoni ducenda uxor est?<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Cf. M. REESOR, *The Political Theory of the Old and Middle Stoa*, 12 ss. ; D. B. GEORGE, « Lucan's Cato and Stoic Attitudes to the Republic », 240.

<sup>20</sup> Cf. D. B. GEORGE, « Lucan's Cato and Stoic Attitudes to the Republic », 243.

<sup>21</sup> Cf. à ce propos l'article de R. FLACELIÈRE, « Caton d'Utique et les femmes », qui traite de cette question à partir des chapitres 24 et 25 de la *Vie de Caton le Jeune* de Plutarque.

<sup>22</sup> QUINTILIEN (35-100), *Institutio oratoria* III, 5, 13, t. II, p. 158. Trad. p. 158 : « Comment Caton fera-t-il en effet pour décider s'il doit se marier, s'il n'est établi déjà qu'il faut se marier? Et comment examinera-t-on s'il doit épouser Marcia, s'il n'est pas établi que Caton doit se marier? » Au Moyen Âge, le texte de Quintilien est mutilé et fragmentaire: les livres qui circulent le plus sont les livres I-III, et son influence directe se manifeste surtout au temps de Jean de Salisbury (cf. M. D. REEVE, « The Circulation of Classical Works on Rhetoric from the 12<sup>th</sup> to the 14<sup>th</sup> Century », 116-117). Selon P. S. BOSKOFF, « Quintilian in the Late Middle Ages », neuf étudiants sur dix n'avaient pas accès au texte de Quintilien. Les manuscrits qui circulaient étaient souvent mutilés et fragmentaires. Il y manque normalement les passages suivants : début à I prol. 1, 2 ou 1, 6 ; V, 14, 12 à VIII, 3, 64 ; VIII, 6, 17 à 6, 67 ; IX, 3, 2 à X, 1, 107 ; XI, 1, 71 à 2, 33 ; XII, 10, 43 jusqu'à la fin. Le texte intégral a été retrouvé par Poggio en 1416 au monastère de St-Gall. Selon B. MUNK OLSEN, *L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, t. II, p. 289-305, en complément de J. COUSIN, *Recherches sur Quintilien. La tradition médiévale*, 1-38, à lire avec les remarques de J. FOHLEN, « Études récentes sur les manuscrits classiques latins », il existe quatre manuscrits avant le XIII<sup>e</sup> siècle qui comprennent l'entier de *l'Institution oratoire* : Bern, Burgerbibliothek, Lat. 351 (IX<sup>e</sup> s.), copié à l'abbaye de Fleury, aujourd'hui appelée Saint-Benoît-sur-Loire ; Milan, Biblioteca Ambrosiana, E 153 sup. (IX<sup>e</sup> s.), du Nord de l'Italie ; Bamberg, Staatliche Bibliothek, Class. 45 (M. IV.14) (X<sup>e</sup> s.) d'origine française, était mutilé mais a reçu des compléments

Le passage le plus important traitant des relations avec Marcia se trouve chez Lucain, sur lequel nous reviendrons<sup>23</sup>. Caton a épousé la vierge Marcia qui lui donne une descendance. Suite à la demande de son ami Hortensius, Caton lui cède son épouse. Une fois veuve d'Hortensius, la femme retourne auprès de son premier mari et le prie de la reprendre sous sa protection. Dans le discours de supplication que tient une Marcia épuisée par ses nombreux enfantements, le problème de l'opinion publique est rapidement évoqué :

da foedera prisci  
illibata tori, da tantum nomen inane  
conubii; liceat tumulo scripsisse "Catonis  
Marcia", nec dubium longo quaeratur in aevo  
mutarim primas expulsa an tradita taedas.<sup>24</sup>

Ayant accepté le retour de son épouse qui vient partager ses peines dans un contexte de bouleversement politique et de préparatifs militaires, Caton s'engage dans l'armée républicaine et prend son devoir au sérieux. Après la défaite pompéienne de Pharsale, il rassemble et ranime une partie des troupes éparpillées, les conduit à travers la Libye et vient installer son camp sur la place forte d'Utique. Durant ce temps, les troupes de Scipion et du Roi Juba affrontent à Thapsus l'armée césarienne. Le rédacteur anonyme de la *Guerre d'Afrique* laisse un témoignage essentiellement informatif sur ces derniers événements. Son ton reste objectif, sans contenu politique et donc sans référence à la *libertas* pour laquelle Caton s'est battu et voudra mourir. Le narrateur explique par contre comment le général prend soin des habitants d'Utique, de son entourage, de ses guerriers, de sa famille puis, décidé à s'ôter la vie, comment il cherche à se comporter de la manière la plus naturelle possible afin de ne pas éveiller les soupçons :

---

de la part d'un érudit italien aux X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles déjà ; Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 18527 (X<sup>e</sup> s.). D'autres manuscrits contiennent les textes, mais avec les lacunes : Florence, Biblioteca Laurenziana, Plut. 46.7 (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.), d'origine allemande ; Londres, British Library, Harley 2664 (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.), d'origine allemande ; Zurich, Zentralbibliothek, C. 74a (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.), originaire de l'abbaye de St-Gall ; Cambridge, Saint-John's Library, Lat. D. (16) 91 (XII<sup>e</sup> s.) ; Montpellier, Bibliothèque de la Faculté de Médecine, Lat. H 336 (XII<sup>e</sup> s.), d'origine française ; Leiden, Bibliothèque Universitaire, Voss. lat. qu. 77 (2<sup>e</sup> moitié du XII<sup>e</sup> s.), d'origine du Nord de la France. Relevons encore quatre autres manuscrits du XII<sup>e</sup> siècle et trois du XIII<sup>e</sup> siècle donnant des *excerpta*.

<sup>23</sup> Cf. le chapitre II.B.3.b)(4).

<sup>24</sup> LUCAIN, *Pharsalia* II, 341-345, p. 36. Trad. t. I, p. 46 : « Accorde-moi, sans cesser d'être chaste, de renouveler les engagements d'autrefois, donne-moi seulement le titre sans les liens de l'épouse ; que je puisse inscrire sur mon tombeau : "Marcia, femme de Caton" et que l'avenir n'agite pas longuement cette question : a-t-elle quitté les premiers flambeaux expulsée ou livrée ? »

*ferrum* intro clam in *cubiculum* tulit atque ita se traiecit. Qui cum anima nondum exspirata concidisset, <et> impetu facto in cubiculum ex suspicione medicus familiaresque continere atque uulnus obligare coepissent, ipse suis manibus uulnus *crudelissime* diuellit atque animo praesenti se interemit.<sup>25</sup>

Nous découvrons les éléments essentiels de cette quatrième scène-clé : la mort du sage, à l'abri des regards, dans la chambre (*cubiculum*), se déroule en deux temps. Caton, s'étant frappé avec une épée (*ferrum*), est soigné par le médecin et ses proches, puis a le courage et la lucidité (*animo praesenti*) de rouvrir sa blessure avec ses mains et de se tuer de manière très violente (*crudelissime*). Le lapidaire résumé du chapitre que Tite Live a consacré à la mort de Caton transmet deux informations supplémentaires, l'implication de son fils dans le sauvetage entrepris par les médecins et l'âge du père, quarante-huit ans<sup>26</sup>. Florus, quant à lui, reprend la scène et l'insère au cadre de la déconfiture du parti républicain :

Et primum strages a Iuba coepit, cuius elephantum bellorum rudes et nuper a silva consternati subito clangore lituorum in suos sese circumegere. Stati exercitus in fugam, nec duces fortius quam ut effugerent. Non inconspicua tamen mors omnium. Iam Scipio nave fugiebat; sed adsecutis hostibus gladium per viscera exegit et, ubi esset quodam requirente respondit hoc ipsum : « Bene se habet imperator ». Iuba cum se recepisset in regiam, magnifice epulatus est postero die cum Petreio fugae comite superque mensas et pocula interficiendum se ei praebebat. Ille et regi suffecit et sibi, cum interi semesi in medio cibi et parentalia fercula regio simul Romanoque sanguine madebant.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> *Bellum Africanum* 88, 3-4, p. 83. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 83 : « il emporta secrètement dans sa chambre une épée et se la passa au travers du corps. Il était tombé, respirant encore, quand son médecin et ses familiers pris de soupçon se précipitèrent dans sa chambre et entreprirent de refermer et de bander la blessure. Mais de ses propres mains il rouvrit durement sa blessure et se laissa mourir de sang-froid. » Ce texte du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. est toujours transmis au Moyen Âge avec les œuvres de César. Selon l'éditeur du texte, J.-C. RICHARD, nous avons conservé encore sept manuscrits antérieurs au XIII<sup>e</sup> siècle comprenant cette œuvre. B. MUNK OLSEN, *I classici nel canone scolastico altomedievale*, 117, dénombre, quant à lui, onze manuscrits ou fragment du *Corpus Caesarianum* antérieurs au XIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>26</sup> *Liviani operis periochae* (IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C.) CXIV- Qui est civilis belli sextus, 2-3, p. 39 : « Caesar Scipionem praetorem Iubamque vicit ad Thapsum, castris eorum expugnatis. Cato audita re cum se percussisset Vticae et interveniente filio curaretur, inter ipsam curationem rescisso vulnere expiravit anno aetatis XLVIII. » Trad. p. 39 : « César défait le préteur Scipion et Juba à Thapsus, après avoir pris d'assaut leur camp. Comme Caton, à cette nouvelle, s'était frappé de son épée à Utique et qu'on le soignait à la suite de l'intervention de son fils, il mourut au milieu même des soins qu'on lui donnait, après avoir rouvert sa blessure, à 48 ans. » L'auteur et la date précise des *Liviani periochae* sont inconnus. À supposer qu'il ait vécu au III<sup>e</sup> siècle, ou plus probablement au IV<sup>e</sup> de notre ère, on ne peut deviner s'il était chrétien ou païen. Ce pourrait être un résumé non pas rédigé directement à partir de l'œuvre énorme de Tite Live mais déjà à partir d'une *Epitome Liviana*. Voir à ce propos P. L. SCHMIDT, « L'Épitomé de Tite-Live ». Ces textes ont circulé jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle avec les œuvres de Florus, selon B. MUNK OLSEN (*L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, t. II, p. 14-15). Le même auteur dans *I classici nel canone scolastico altomedievale*, 119, recense dix manuscrits ou fragments d'avant le XIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>27</sup> FLORUS, *Epitoma de Tito Livio*, II, 13 - *Bellum civile Caesaris et Pompei*, 67-69, tome II, p. 43-44. Trad. p. 43-44 : « Le carnage commença d'abord par Juba, dont les éléphants, non habitués à la guerre, tout juste sortis de leurs forêts et épouvantés par le bruit soudain des trompettes, se retournèrent contre les leurs. Aussitôt l'armée prit la fuite, tandis que les chefs ne furent pas braves au point de ne pas s'enfuir. Leur mort à tous ne fut pourtant

Face à la défaite, les généraux se suicident et Caton n'échappe pas à la règle. Toutefois, son acte, exempt de toute panique, s'affiche en contraste avec celui de ses compagnons. Sans être entachée d'une fuite préalable devant son destin, comme celle de Scipion, sans la compagnie du luxe et de la luxure, comme celle de Juba, la mort de Caton est acceptée « avec joie ». Elle est précédée de l'adieu à ses proches et est préparée par la lecture solitaire du *Phédon*, méditée durant un court sommeil, lequel indique la sérénité avec laquelle le Romain s'apprête à renoncer à la vie :

Cato non interfuit bello. Positis apud Bagradam castris Uticam velut altera Africae claustra servabat. Sed accepta partium clade nihil cunctatus, ut *sapiente* dignum erat, mortem sibi etiam *laetus* accivit. Nam postquam filium comitesque ab amplexu dimisit, in noctem lecto ad lucernam *Platonis libro*, qui immortalitatem animae docet, paulum *quieti* dedit; tunc circa primam vigiliam stricto *gladio* revelatur manu pectus semel iterumque percussit. Ausi post hoc virum medici violare fomentis. Ille passus, dum abscederent, rescidit plagas secutaque vi sanguinis manus in ipso volnere reliquit.<sup>28</sup>

L'intrusion des médecins dans la solitude sereine de Caton porte atteinte à l'intimité sacrée du sage, alors que sa persévérance est mise à rude épreuve puisqu'il lui faut réitérer le geste de mort, de plus à mains nues. Caton ne laisse pas l'impression de céder au destin, ni de quitter la vie chassé par une contrainte extérieure : il choisit de mourir. Le général aurait pu vivre ; par l'acte de s'y refuser, il signifie que la vie n'en vaut pas toujours la peine, en particulier sous César. Il proclame par son geste la plénitude de sa liberté individuelle et par ce biais défend la liberté elle-même. Ainsi le dernier acte de Caton n'a pas qu'une portée individuelle, mais interpelle la conscience de chaque citoyen, non seulement parce qu'il est un modèle, mais que, par son suicide, il conteste une évolution inadmissible de la situation politique.

---

pas sans gloire. Scipion fuyait déjà sur un navire ; mais, ses ennemis l'ayant rejoint, il s'enfonça son épée dans le ventre et, comme quelqu'un demandait où il était, il répondit en ces propres termes : « Le général se porte bien ». Juba, qui s'était réfugié dans son palais, offrit le lendemain un magnifique festin à Petreius, son compagnon de fuite, et se fit tuer par lui, parmi les tables et les coupes. Celui-ci satisfait à lui seul au désir que le Roi et lui-même éprouvaient de mourir : au milieu des mets à moitié consommés, les tables du repas funéraire furent arrosées à la fois du sang d'un Roi et de celui d'un Romain. »

<sup>28</sup> FLORUS, *Epitoma de Tito Livio*, II, 13 - Bellum civile Caesaris et Pompei, 70-72, tome II, p. 44. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 44 : « Caton n'assista pas à la bataille. Ayant établi son camp près de Bagrada, il gardait Utique, qui est comme la seconde clef de l'Afrique. Mais quand il apprit la défaite de son parti, il n'hésita pas, comme il convient à un sage, à appeler la mort, et le fit même avec joie. Après avoir, en effet, embrassé et congédié son fils et ses compagnons, il se mit à lire, la nuit, à la lumière d'une lampe, le livre de Platon qui enseigne l'immortalité de l'âme, et se reposa quelque temps. Puis aux environs de la première veille, il tira son épée, se découvrit la poitrine et se frappa à deux reprises. Les médecins osèrent alors faire outrage à ce héros en essayant de le soigner. Il les toléra jusqu'à leur départ, puis rouvrit ses plaies et, le sang ayant aussitôt jailli avec violence, laissa ses mains mourantes dans la blessure. » L'édition de P. JAL propose, à la suite du texte cité, l'expression : « quod ipse bis fecerat ». Il s'agirait d'une variante : un ajout se trouvant dans le manuscrit B (*Bambergensis* E III 22, du début du IX<sup>e</sup> siècle, le plus ancien).

L'initiative d'un homme a engagé ses pairs à prendre parti : il faut condamner ou bien son suicide, ou bien le régime qu'il dénonce.

Dans les cercles stoïciens de l'âge impérial, les *laudationes Catonis* se présentent comme l'archétype d'une littérature antimonarchique et antityrannique, célébrant les martyrs de l'époque. Si le premier stoïcisme voit en Socrate l'incarnation du sage parfait, celui qui se développe dans l'*Urbs* propose Caton d'Utique comme un Socrate romain. De cette filiation spirituelle Socrate-Caton, nous trouvons dans notre dernier texte plus d'un indice : la lecture du *Phédon* en est un, évident. Un autre se caractériserait par le calme qui habite le philosophe et lui permet de s'endormir peu avant sa mort, réminiscence certaine du sommeil de Socrate au début du *Criton* (43b), qui avait suscité l'étonnement et l'émerveillement du disciple<sup>29</sup>. Nous mentionnerons d'autres textes – à propos du mariage et de l'adultère dans la littérature rhétorique, et à propos de la mort chez Cicéron et Sénèque – où Caton se révèle l'héritier de la sagesse socratique.

De nombreux auteurs témoignent de cette mort, épisode le plus célèbre de la vie de Caton, événement capital qui vient, dans ce cas, confirmer la qualité du personnage. Un vers, tiré d'une *Ode* d'Horace (poète officiel de la cour d'Auguste) composée à la gloire des dieux, des héros et des hommes illustres de Rome, l'inscrit au panthéon des actes sublimes :

Romulum post hos prius an quietum  
Pompili regnum memorem an superbos  
Tarquini fascis, dubito, an + Catonis +  
*nobile letum*.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> À propos de ce parallèle Caton/Socrate voir A. RONCONI, « Exitus illustrium virorum », 211-219, qui démontre comment Caton est devenu un des modèles principaux des *exitus illustrium virorum*, sous-genre biographique dédié aux victimes des persécutions impériales (Sénèque, Thrasea Paetus, ...).

<sup>30</sup> HORACE, *Carmina* I, 12, 33-36, p. 15. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 22 : « Est-ce Romulus qu'après eux je nommerai d'abord, ou le règne pacifique de Pompilius ? les faisceaux orgueilleux de Tarquin ou le noble trépas de Caton ? j'hésite. » Certains critiques (dont notre éditeur D. R. SHACKLETON BAILEY) remettent en cause l'établissement de ce texte qui paraît pourtant assez crédible si l'on tient compte de l'attitude générale vis-à-vis de Caton parmi les écrivains de la période augustéenne, comme l'atteste l'article de R. D. BROWN, « *Catonis nobile letum* and the List of Romans in Horace *Odes* 1.12 », 326-330 et 332-334 : les stances des lignes 25 à 36 et 37 à 48 concernent respectivement les héros (ou demi-dieux) et les Romains illustres ; les vers 33-36 constituent plus précisément une préface à la parade des grands Romains. Le chercheur renvoie aussi, 327, n. 5, à la description de la ville d'Utique par Plinius l'Ancien comme « Catonis morte nobilis » (*Historia naturalis* V, 24) et se demandant s'il ne s'agirait pas d'une réminiscence de la phrase d'Horace. Horace eut un grand succès au Moyen Âge puisque l'on recense, selon H. BUTTENWIESER, environ trois cents manuscrits copiés avant 1300, sans compter la douzaine de florilèges contenant des extraits de longueur variée (« Popular Authors of the Middle Ages : The Testimony of the Manuscripts », 54). Cf. aussi, à propos du riche *Fortleben* des œuvres

Le poète réunit dans cette strophe les ancêtres de la famille impériale romaine et les figures-clés de l'histoire romaine pré-augustéenne : Romulus, fondateur et premier Monarque de Rome ; Numa Pompilius, Roi et premier prêtre de la religion romaine ; Tarquin le Superbe<sup>31</sup>, tyran sanguinaire qui pousse son peuple à se révolter et à instaurer la République. Il y ajoute Caton et son « noble trépas » – *nobile* car venant confirmer le sens de toute une vie – pour continuer l'alternance d'hommes violents et pacifiques et, malgré le saut chronologique, afin de poursuivre l'histoire de Rome jusqu'à l'événement qui marque simultanément l'apogée de l'attitude républicaine et sa disparition, laissant place à l'avènement de l'Empire.

Comme en témoigne, par la suite, Valère Maxime, prosateur et compilateur de l'époque de Tibère, cette mort exemplaire, haussée au rang des *monumenta*, passe à la postérité, afin d'enseigner aux hommes la valeur de la dignité :

Tui quoque clarissimi excessus, Cato, Vtica monumentum est, [...] magnum hominibus documentum dedisti quanto potior esse debeat probis dignitas sine uita quam uita sine dignitate.<sup>32</sup>

Pour ces auteurs, ce suicidé s'est tué convaincu de ne pouvoir faire meilleur choix afin de ne pas contredire une vie entière, même si cet événement se présente malgré tout comme fâcheux pour la grandeur de Rome<sup>33</sup>.

---

d'Horace au Moyen Âge, M. B. QUINT, *Untersuchungen zur mittelalterlichen Horaz-Rezeption* et C. VILLA, « I manoscritti di Orazio I, II & III ».

<sup>31</sup> Une polémique est née aussi autour de l'identification de ce personnage : A. TRELOAR, « Horace, *Odes* I 12.35 » a proposé d'y voir L. Tarquinius "Collatinus", un des premiers consuls de la République. H. D. JOCELYN, « Horace *Odes* 1.12.33-36 », exprime ses doutes et propose d'y voir simplement le Roi Tarquin. A. TRELOAR, « Horace, *Odes* I 12.33-6 : A Reply », tente une réponse. Le débat continue l'année suivante dans la même revue entre A. J. DUNSTON, « Horace, *Odes* i 12 Yet Again » qui soutient à ce propos l'hypothèse de Jocelyn et A. TRELOAR, « Horace, *Odes* I 12 Yet Again : A Rejoinder ».

<sup>32</sup> VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* III, 2 – De fortitudine, 14, p. 164. Trad. p. 229 : « L'éclat exceptionnel qu'a eu aussi ta mort, Caton, a trouvé à Utique le moyen de passer à la postérité, [...] tu as amplement montré aux hommes combien les gens honnêtes doivent préférer une dignité qui les prive de la vie à une vie privée de dignité. »

<sup>33</sup> PACATUS DEPRANIUS, dans un panégyrique à Théodose prononcé en 389, s'adresse à Rome pour lui rappeler les souffrances qu'elle a dû endurer (*Panegyricus Theodosio Augusto dictus* XLVI, p. 313) : « Tu, quae experta Cinnanos furores et Marium post exilia crudelem et Sullam tua clade felicem et Caesarem in mortuos misericordem ad omne ciuilis motus classicum tremescebas, quae praeter stragem militum utraque tibi parte pereuntium extincta domi senatus tui lumina, suffixa pilo consulum capita, Catones in mortem coactos truncosque Cicerones et Pompeios fleueras insepultos. » Trad. modifiée p. 112 : « Toi qui, pour avoir éprouvé les fureurs de Cinna et les cruautés de Marius après son exil, connu Sylla heureux par ta défaite et César miséricordieux envers les morts, tremblais au moindre signal de guerre civile; toi qui, sans parler du massacre de tes soldats tombés pour toi de part et d'autre, avais pleuré de voir les chefs de ton Sénat assassinés chez eux, les têtes des consuls portées au bout d'une pique, des Caton acculés à la mort, des Cicéron décapités, des Pompée privés de sépulture. »

Caton rencontre, pourtant, dès l'Antiquité romaine, de farouches détracteurs, premièrement chez César lui-même, l'ennemi par excellence<sup>34</sup>, par la suite chez des auteurs satiriques, comme Martial. Selon le poète, c'est pour échapper à la honte de la défaite que Caton s'est tué, et si sa vie fut grande, sa mort – dans cette situation toutefois traditionnelle du suicide romain – paraît moins belle que celle du faible Othon qui s'ôta la vie pour faire cesser la guerre civile :

Cum dubitaret adhuc belli civilis Enyo  
forsitan et posset vincere mollis Otho,  
damnavit multo staturum sanguine Martem  
et fodit certa pectora tota manu.  
Sit Cato, dum vivit, sane vel Caesare maior :  
dum moritur, numquid maior Othone fuit?<sup>35</sup>

L'hostilité de Martial est dirigée d'ailleurs moins vers le personnage historique que vers ce qu'en ont fait ses contemporains : le révérend modèle tant imité de l'héroïque suicide stoïcien.

#### b) Anecdotes

En narrant une situation anecdotique, souvent valorisante, sous forme de petit tableau indépendant, l'auteur permet au lecteur d'enrichir le portrait et de mieux mémoriser les traits caractéristiques d'un héros. Valère Maxime, dans son recueil d'*exempla*, les *Facta et dicta memorabilia*, en use abondamment pour montrer la permanence du caractère résolu de Caton, dès son enfance. La première anecdote nous présente un *Cato puer* qui démontre déjà une résistance et une détermination hors du commun face à Poppédius, refusant d'intercéder auprès de son oncle Drusus en faveur de celui-là et de ses protégés :

Hic spiritus ne M. quidem Catonis pueritiae defuit: nam cum in domo M. Drusi auunculi sui educaretur, et ad eum tribunum plebis Latini de ciuitate impetranda conuenissent, a Q. Poppaedio Latii principe, Drusi autem hospite, rogatus ut socios apud auunculum adiuuaret, *constanti* uultu non facturum se respondit. Iterum deinde ac saepius interpellatus in proposito *perstitit*. Tunc Poppaedi in excelsam aedium partem leuatum abiecturum inde se, nisi precibus obtemperaret, minatus est: nec hac re ab incepto moueri potuit.

---

<sup>34</sup> Nous en reparlerons au chapitre II.B.2.b).

<sup>35</sup> MARTIAL, *Epigrammata* VI, 32, 1-6, p. 188. Trad. p. 185: « Quand la Furie de la guerre civile balançait encore et que le voluptueux Othon pouvait peut-être vaincre, il condamna une lutte qui devait coûter des flots de sang et, d'une main sûre, il se perça la poitrine de part en part. Admettons que Caton, durant sa vie, ait été plus grand même que César : à ses derniers instants, fut-il en rien plus grand qu'Othon ? »

Expressa est itaque illa uox homini: 'gratulemur nobis, Latini et socii, hunc esse tam paruū, quo senatore ne sperare quidem nobis ciuitatem licuisset.' Tenero ergo animo Cato totius curiae *grauitatem* percepit, *perseuerantia*que sua Latinos iura nostrae ciuitatis adprehendere cupientes reppulit.<sup>36</sup>

Construit sur l'amplification oratoire, ce morceau accumule les désignations de vertus typiquement romaines (*constantia*, *grauitas*, *perseuerantia*) et en vient quasiment à affirmer que cet enfant a sauvé Rome mieux que le Sénat ne l'aurait fait. À l'instar des dieux, Caton semble faire preuve, dès l'enfance, de toute sa sagesse.

Valère Maxime bâtit sa seconde anecdote autour d'un Cato encore *puer* confronté au dictateur Sylla et à sa cruauté :

Idem, cum salutandi gratia praetextatus ad Sullam uenisset et capita proscriptorum in atrium allata uidisset, atrocitate rei commotus paedagogum suum, nomine Sarpedonem, interrogauit quapropter nemo inueniretur, qui tam crudelem tyrannum occideret : cumque is non uoluntatem hominibus sed facultatem deesse, quod salus eius magno praesidio militum custodiretur, respondisset, ut *ferrum* sibi daret obsecrauit, adfirmando perfacile se eum interfecturum, quod in *lecto* illius considerare soleret. Paedagogus et animum Catonis agnouit et propositum exhorruit, eumque postea ad Sullam excussum semper adduxit. nihil hoc *admirabilius* : puer in officina *crudelitatis* deprehensum uictorem non extimuit, cum maxime consules municipia legiones, equestris ordinis maiorem partem trucidantem. Ipsum Marium illo loci statuisset : celerius aliquid de sua fuga quam de Sullae nece cogitasset.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* III, 1 - De indole, 2, p. 153-154. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 219 : « Cet état d'esprit n'a pas manqué non plus à Caton, dans son enfance. Il était élevé chez son oncle maternel, Marcus Drusus, et des Latins étaient venus trouver celui-ci, quand il était tribun de la plèbe, à propos du droit de cité qu'ils demandaient ; Quintus Poppédius, qui était le personnage le plus important du Latium et qui avait avec Drusus des relations d'hospitalité, demanda à Caton d'aider ces alliés de Rome auprès de son oncle : le visage tendu, il répondit qu'il ne le ferait pas. Quand ensuite on lui adressa cet appel une deuxième fois et à plusieurs reprises encore, il resta ferme sur sa position. Alors Poppédius l'emporta au sommet de l'immeuble en le menaçant de le jeter de là-haut s'il ne cédait pas à ses prières. Mais ce geste ne put le faire se détourner de sa décision. C'est ce qui fit dire à cet homme : "Félicitons-nous, Latins et alliés de Rome, de ce qu'il soit si petit, lui qui, s'il était sénateur, ne nous aurait même pas permis d'espérer obtenir le droit de cité." Ainsi l'âme encore tendre de Caton a su renfermer en elle la gravité que possède le Sénat tout entier et sa persévérance a fait reculer les Latins quand ils désiraient s'emparer des droits attachés à notre citoyenneté. »

<sup>37</sup> VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* III, 1 - De indole, 2, p. 154. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 219-220 : « Une autre fois, venu faire sa visite matinale chez Sylla, quand il avait encore la toge prétexte, et voyant les têtes des pros crits qu'on avait amenés dans le vestibule, il fut ému par cette horreur et demanda à l'esclave qui s'occupait de lui et qui s'appelait Sarpédon, comment il se faisait qu'il ne se trouvât personne pour abattre un tyran si cruel ; et comme l'autre lui répondait que ce n'était pas l'envie de le faire qui manquait, mais la possibilité, car la sécurité de cet homme était assurée par un gros détachement de soldats, Caton supplia l'esclave de lui donner une arme, assurant qu'il lui serait facile de tuer Sylla, puisqu'il allait s'asseoir sur son lit d'habitude. L'esclave reconnut là le caractère de Caton et redouta le projet qu'il venait d'annoncer : par la suite il le fouilla chaque fois qu'il l'amenait chez Sylla. Rien de plus admirable que cela. Un enfant qui se trouve tout à coup dans l'atelier où se déploie la cruauté et qui n'a pas eu peur de celui qui était vainqueur, au moment même où consuls, municipes, légions, ordre équestre dans sa plus grande partie, tombaient sous ses coups. Même Marius, si on l'y avait placé, aurait plus vite songé à trouver le moyen de s'enfuir de là qu'à assassiner Sylla. »



Le procédé s'assimile à celui de l'anecdote précédente : le jeune Caton, face à la violence, est prêt à faire front, avec courage, pour sauver seul la patrie. De plus, ce texte et celui du rédacteur de la *Guerre d'Afrique* narrant la mort de Caton, cité plus haut, offrent des parallèles intéressants. L'adolescent – tout comme l'homme mûr de quarante-huit ans – conscient de l'atrocité des exactions du tyran, se décide pour la solution du fer (*ferrum*) lorsqu'il sera dans la chambre de Sylla (*in lecto illius*). Rien de plus admirable, complimente Valère Maxime, que cette réaction sans peur du garçon face à la *crudelitas*. Ainsi, la continuité du destin du héros ne fait pas l'ombre d'un doute.

Une fois adulte, la probité et le courage du Romain ne sont en rien émoussés. Lorsqu'il s'agit de venir au secours de la République en contrant les désirs de puissance de César, Caton s'oppose au consul futur dictateur, ce que plus personne n'ose faire. Il reçoit en retour l'appui et la déférence de tout le Sénat pour sa *maiestas*, comme en témoigne cette troisième anecdote :

M. quoque Porcium Catonem *admiratio* fortis ac sinceræ uitæ adeo uenerabilem senatui fecit ut cum inuito C. Caesare consule aduersus publicanos dicendo in curia diem traheret et ob id iussu eius a lictore in carcerem duceretur, uniuersus senatus illum sequi non dubitaret. Quæ res diuini animi perseuerantiam flexit.<sup>38</sup>

Pour s'opposer à une personne ou à un projet qu'il considère contraire au bien public, Caton s'est montré déterminé, mais comment réagit-il face à une situation gênante, contraire à la pudeur, comme celle des Jeux floraux ?

[P]opulus ut mimæ nudarentur postulare erubuit. Quod cum ex Fauonio amicissimo sibi una sedente cognosset, discessit e theatro, ne præsentia sua spectaculi consuetudinem impediret. Quem abeuntem ingenti plausu populus prosecutus priscum morem iocorum in scaenam reuocauit, confessus plus se maiestatis uni illi tribuere quam sibi uniuerso uindicare.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* II, 10 - De maiestate, 7, p. 149. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 215 : « Marcus Porcius Cato lui aussi inspirait par le courage et la sincérité de sa conduite une admiration qui le fit si bien vénérer par le Sénat que lorsque, contrairement à l'avis de César qui était alors consul, il s'opposa aux soumissionnaires des marchés publics à la Curie, en parlant tout au long de la journée et que César le fit pour cette raison conduire en prison par son licteur, le Sénat tout entier n'hésita pas à l'y accompagner. Cette attitude fléchit la ténacité que montrait cet esprit divin. »

<sup>39</sup> VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* II, 10 - De maiestate, 8, p. 149-150. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 215-216 : « le peuple n'osa pas demander aux mimes de se mettre nues sur la scène. Mais quand Favonius, l'un de ses meilleurs amis, qui y était avec lui, le lui fit remarquer, il partit du théâtre pour que sa présence ne gênât pas le déroulement habituel du spectacle. Les spectateurs accompagnèrent son départ d'énormes applaudissements puis firent reprendre sur la scène la vieille tradition des divertissements, avouant qu'ils attribuaient plus de dignité à ce seul homme qu'ils n'en réclamaient pour le groupe qu'ils formaient. »

La solide réputation de Caton provoque chez le public la première réaction de pudeur : il n'ose pas demander aux mimes de se déshabiller. Peu enclin à ces spectacles, le Romain, par respect d'autrui, quitte le théâtre après l'explication de son ami. Alors que l'interprétation des applaudissements à sa sortie pourrait se montrer bien plus ironique envers Caton, Valère Maxime décide de n'y déceler qu'une reconnaissance populaire de la supériorité du personnage, valant à lui seul plus que tous les autres réunis.

Martial, de son côté, fait référence à cet épisode de manière moins complaisante. Son épigramme se moque du style pompeux des modèles politiques et rhétoriques. Dans l'univers satirique du poète, le prude Caton risque de s'effaroucher ; dès lors, s'il accepte d'entrer dans le théâtre (de Martial ou des Jeux floraux), qu'il assume sa décision :

Non intret Cato theatrum meum, aut si intrauerit, spectet.<sup>40</sup>

On pourrait sinon penser qu'il y entre uniquement pour en sortir afin de donner une leçon morale à ses concitoyens et faire la promotion de sa personne :

Nosses iocosae dulce cum sacrum Florae  
festosque lusus et licentiam uulgi,  
cur int theatrum, Cato seuerè, uenisti ?  
an ideo tantum ueneras, ut exires ?<sup>41</sup>

Un autre aspect problématique de la vie de Caton aurait pu participer à la création d'anecdotes dissonantes dans le concert de louanges adressées au Romain, celui de la boisson :

Cato uiuo laxabat animum curis publicis fatigatum.<sup>42</sup>

Un penchant pour le vin peut en effet être considéré comme un aimable défaut, une preuve de sociabilité ou comme une marque d'intempérance, de perte de contrôle de soi. Horace reste

---

<sup>40</sup> MARTIAL, *Epigrammata* I, Prol., p. 14. Trad. p. 15 : « Que Caton ne pénètre pas dans mon théâtre, ou sinon, qu'il regarde. »

<sup>41</sup> MARTIAL, *Epigrammata* I, Prol., p. 14. Trad. p. 15 : « Tu connaissais les rites chers à la folâtre Flore, leurs gais badinages, et le peu de retenue de la foule : dès lors, sévère Caton, pourquoi es-tu entré au théâtre ? Ne serais-tu donc entré que pour sortir ? »

<sup>42</sup> SÉNÈQUE, *De tranquillitate animi* XVII, 4, p. 104. Trad. p. 369 : « Caton buvait pour se relâcher des fatigues de la vie publique. » Nous discuterons dans le chapitre II.B.3.a)(1) de la transmission des œuvres de Sénèque au Moyen Âge, en particulier de ses discours philosophiques. À propos de cet extrait, nous pouvons déjà affirmer qu'il a été connu au moins à partir de 1246 ; cf. ROGER BACON, *Moralis Philosophia* III, dist. 3, 7, p. 97. Il en sera de même pour le deuxième extrait cité à propos du vin, cf. *Moralis Philosophia* III, dist. 7, 8, p. 183.

neutre dans l'évaluation de cet attrait pour l'alcool, mais on perçoit bien le potentiel polémique qu'il recèle :

descende, Corvino iubente  
promere languidiora uina.  
Non ille, quamquam Socraticis madet  
sermonibus, te negleget horridus :  
narratur et prisci Catonis  
saepe mero caluisse virtus.<sup>43</sup>

Martial, quant à lui, se sert du faible de Caton pour les soirées animées et arrosées afin d'excuser les excès de son ami Gaurus :

Quod nimio gaudes noctem producere uino  
ignosco : vitium, Gaure, Catonis habes.<sup>44</sup>

Ainsi, malgré la mention d'un comportement parfois discutable, la vertu affirmée du Romain ne perd en rien son assise. Au contraire, elle permettrait quasiment de réhabiliter l'ivrognerie !

Catoni ebrietas obiecta est : facilius efficient crimen honestum quam turpem Catonem. Sed nec saepe faciendum est, ne animus malam consuetudinem ducat.<sup>45</sup>

### c) Portraits

Le portrait sert habituellement à décrire un personnage en faisant état de son apparence physique ainsi que de ses traits de caractère. En marquant un temps d'arrêt dans le récit, il vient offrir un complément signifiant à un événement important. Ainsi, les contextes habituels des portraits de Caton se concentrent essentiellement autour des épisodes-clefs de la vie du

---

<sup>43</sup> HORACE, *Carmina* III, 21, v. 7-12, p. 96-97. Trad. p. 132 : « descends quand Corvinus ordonne de verser un vin amorti par l'âge. Non, Corvinus, quoique imprégné des entretiens socratiques, ne te dédaignera point d'une mine rébarbative ; on raconte que souvent l'antique Caton lui-même réchauffait de vin pur sa vertu. »

<sup>44</sup> MARTIAL, *Epigrammata* II, 89, 1-2, p. 80 Trad. p. 80 : « Quand tu aimes à faire durer les soirées en buvant immodérément, je te pardonne : ce défaut, Gaurus, fut celui de Caton. »

<sup>45</sup> SÉNÈQUE, *De tranquillitate animi* XVII, 9, p. 105. Trad. p. 370 : « on a accusé Caton d'être un ivrogne, mais on aurait plus tôt fait de réhabiliter l'ivrognerie que d'arriver à rabaisser un Caton ! Il reste qu'il ne faut pas boire trop souvent, pour n'en pas prendre la mauvaise habitude. »

Romain : conjuration de Catilina, remariage avec Marcia, suicide à Utique. Salluste suit la première option, Lucain la deuxième et Cicéron la troisième<sup>46</sup>.

Valère Maxime opte pour une solution plus originale en proposant un portrait de Caton suite à l'anecdote des Jeux floraux organisés par Favonius dont nous venons de parler. Le Caton décrit se rapporte ainsi à ce monument de vertu capable d'inhiber de joyeuses festivités licencieuses. Cette perfection morale reconnue par tous se manifeste par un isolement volontaire, une série de mesures de préservation contre le vice :

Quibus opibus, quibus imperiis, quibus triumphis hoc datum est? Exiguum uiri patrimonium, astricti continentia mores, modicae clientelae, domus ambitioni clausa, paterni generis una imago, minime blanda frons, sed omnibus numeris perfecta uirtus.<sup>47</sup>

Les choix philosophiques et moraux du personnage ainsi que les caractéristiques familiales et physiques, tout cela semble contribuer à la haute qualité de sa vertu, une vertu préservée par l'absence des tentations de la beauté, de la richesse ou des marques d'honneur. Cette austérité retient tout particulièrement l'attention de Lucain, qui l'interprète comme un aspect du stoïcisme du Romain :

Hi mores, haec duri inmota Catonis  
secta fuit [...].<sup>48</sup>

Le terme *secta*, mis en évidence par l'enjambement du vers, peut signifier autant les principes que l'école philosophique, ici le stoïcisme. Or ses principes sont *inmoti*, inébranlables, et l'homme est qualifié de *durus*, sévère. Le rejet du luxe, conforme aux mœurs simples des vieux Romains, nourrit une vertu qui se détourne des tentations charnelles et s'attache au service de la République et du bien commun :

nec sibi sed toti genitum se credere mundo.  
Huic epulae vicisse famem, magnique penates  
summovisse hiemem tecto, pretiosaque vestis

---

<sup>46</sup> Nous reviendrons sur ces textes (*Catilina* LIV ; *De officiis* I, 31, 112 ; *Pharsalia* II, 372-391) respectivement aux chapitres II.B.2.c), II.B.2.a)(4) et II.B.3.b)(4).

<sup>47</sup> VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* II, 10 – De maiestate, 8, p. 150. Trad. p. 216 : « Quelles richesses, quels pouvoirs, quels cortèges triomphaux ont reçu cet hommage ? Le patrimoine exigü que possédait cet homme, la sévérité qui bridait ses mœurs, des relations limitées de clientèle, une maison fermée à toute mauvaïse ambition, du côté du père une famille qui ne se distinguait que par une seule statue, un visage fort peu aimable, mais une valeur atteignant la perfection dans tous les domaines. »

<sup>48</sup> LUCAIN, *Pharsalia* II, 380-381, p. 38. Trad. t. I, p. 48 : « C'étaient là les mœurs, c'était là la secte de l'austère Caton [...]. »

hirtam membra super Romani more Quiritis  
induxisse togam, Venerisque huic maximus usus,  
progenies [...].<sup>49</sup>

L'amplification oratoire qui place Caton sur la scène de l'univers accentue le poids de sa tâche. Ce portrait louangeur, que nous analyserons plus en détail, propose l'exemple magnifique de l'homme politique et du philosophe qui fait coïncider son action publique avec ses convictions profondes. Ce que Macrobe confirme dans son *Commentaire au Songe du Scipion*, un des textes les plus célèbres du Moyen Âge :

In superiore huius operis parte diximus *alias otiosas, alias negotiosas esse uirtutes, et illas philosophis, has rerum publicarum rectoribus conuenire*, utrasque tamen exercentem facere beatum. Hae uirtutes interdum diuiduntur, non numquam uero miscentur, cum utrarumque capax et natura et institutione animus invenitur. Nam si quis ab omni quidem doctrina habeatur alienus, in re publica tamen et prudens et temperatus et fortis et iustus sit, hic a feriatis remotus eminet tamen actualium vigore uirtutum, quibus nihilo minus caelum cedit in praemium. Siquis uero insita quiete naturae non sit aptus ad agendum, sed solum optima conscientiae dote erectus ad supera, doctrinae suppellectilem ad exercitium diuinae disputationis expendat, sectator caelestium, deuius caducorum, is quoque ad caeli uerticem otiosis uirtutibus subuehetur. *Saepe tamen euenit ut idem pectus et agendi et disputandi perfectione sublime sit, et caelum utroque adipiscatur exercitio uirtutum*. Romulus nobis in primo genere ponatur, cuius uita uirtutes numquam deseruit, semper exercuit; in secundo Pythagoras, qui agendi nescius fuit artifex disserendi et solas doctrinae et conscientiae uirtutes secutus est; sit in tertio ac *mixto genere* apud Graecos Lycurgus et Solon, inter Romanos Numa, Catones ambo, multique alii qui *et philosophiam hauserunt altius et firmamentum rei publicae praestiterunt* : soli enim sapientiae otio deditos, ut abunde Graecia tulit, ita Roma nesciuit.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> LUCAIN, *Pharsalia* II, 383-388 (pour le vers 387, retour à l'ancienne leçon (plutôt qu'à celle que propose SHACKLETON BAILEY : *Veneris quoque maximus usus*), ainsi que le propose pertinemment E. FANTHAM, *Lucan, De bello civili, Book II*, dans son commentaire 151), p. 38. Trad. t. I, p. 48 : « se croire né non pour soi, mais pour tout l'univers. Pour lui, festoyer, c'est vaincre la faim ; de grands pénates, un toit suffisant pour écarter l'orage ; un vêtement de prix, la toge à poils rudes jetée sur les épaules à la façon de l'antique Quirite ; la vraie fin de Vénus, une postérité [...]. »

<sup>50</sup> MACROBE, *Commentarii in Somnium Scipionis* II, 17, 4-8, p. 151-152. C'est nous qui soulignons. Trad. modifiée, p. 83-84 : « Dans la première partie de cet ouvrage, nous avons dit qu'il existait des vertus contemplatives, d'autres politiques, que les premières convenaient aux philosophes, les secondes aux dirigeants politiques, mais que les unes et les autres assuraient à qui les pratique la béatitude. Parfois ces vertus sont séparées, mais il arrive qu'elles soient mêlées lorsqu'il se rencontre une âme capable, et par nature et par éducation, de les embrasser ensemble. En effet, s'il se trouvait un homme tenu pour étranger à tout savoir théorique, certes, mais qui soit en politique prudent, tempérant, courageux et juste, tout éloigné qu'il est des vertus contemplatives, il se distinguerait par son énergie dans les vertus actives, qui n'ont pas moins le ciel pour récompense. Que d'autre part quelqu'un, par une tranquillité inhérente à sa nature, soit inapte à l'action, mais que, grâce à des qualités éminentes de conscience, tendu qu'il est vers les réalités supérieures, il n'utilise dans la pratique son bagage intellectuel que pour débattre du divin, s'attachant au monde céleste, s'écartant du monde éphémère, lui aussi sera élevé au plus haut du ciel par ses vertus contemplatives. Néanmoins il arrive souvent

Si les deux Caton sont ici associés, ce qui importe avant tout tient dans le jugement que Macrobie, une *auctoritas* pour le médiéval, pose sur ceux-là. Aux côtés de Lycurgue, Solon et Numa Pompilius, respectivement législateur mythique de Sparte, instaurateur de la démocratie athénienne et deuxième Roi légendaire de Rome, les Caton font partie de ces êtres capables (*capax*) d'associer l'art d'agir politiquement à celui de philosopher (*agendi/disputandi* ou *respublica/philosophia*). En sachant pratiquer simultanément les vertus actives et contemplatives (*otiosas/negotiosas*), les Caton ont réalisé l'idéal romain du *mixtum genus*<sup>51</sup> : un fort engagement politique et un soutien nécessaire à la République conjugués à une pratique assidue de la spéculation et une fréquentation soutenue des principes de la philosophie.

Dans l'arène sociale et politique, Caton luttera, grâce à l'art oratoire et aux armes, contre ce qu'il juge mauvais pour les Romains. Lorsqu'il s'oppose aux abus de pouvoir (de César ou Pompée), il prend la parole pour défendre la République, quelquefois de manière si décidée qu'il ne s'arrête plus :

« C. [...] Caesar consul M. Catonem sententiam rogavit. Cato rem, quae consulebatur, quoniam non e republica uidebatur, perfici nolebat. Eius rei ducendae gratia longa oratione utebatur eximebat que dicendo diem. Erat enim ius senatori, ut sententiam rogatus diceret ante, quicquid vellet aliae rei et quoad vellet. Caesar consul viatorem vocavit eumque, cum finem non faceret, prendi loquentem et in carcerem duci iussit. Senatus consurrexit et prosequabatur Catonem in carcerem. Hac [...] invidia facta Caesar destitit et mitti Catonem iussit. »<sup>52</sup>

---

que le même cœur, aussi parfait dans l'action que dans la philosophie, se montre sublime et gagne le ciel par la pratique conjointe de ces vertus. Dans la première catégorie, mettons Romulus, qui dans sa vie n'a jamais délaissé ces vertus, mais les a toujours pratiquées ; dans la deuxième, Pythagore, qui tout étranger qu'il était à l'action, fut un virtuose du raisonnement et s'attacha aux seules vertus de la connaissance et de la morale ; dans la troisième, la catégorie mixte, il y aura chez les Grecs Lycurgue et Solon, parmi les Romains Numa, les deux Caton et beaucoup d'autres qui se sont abreuvés aux profondeurs de la philosophie et ont conféré solidité à la République : car des hommes voués à la seule sagesse contemplative, comme la Grèce en produisit beaucoup, Rome n'en a pas connu. » Œuvre à la grande fortune médiévale, ce *Commentum* se retrouve encore aujourd'hui dans environ 230 manuscrits : 6 du IX<sup>e</sup> siècle, 8 du X<sup>e</sup> siècle, 31 du XI<sup>e</sup> siècle, 106 du XII<sup>e</sup> siècle, 28 du XIII<sup>e</sup> siècle, 11 du XIV<sup>e</sup> siècle, 40 du XV<sup>e</sup> siècle (cf. B. C. BARKER-BENFIELD, « Macrobius : *Commentary on Cicero's 'Somnium Scipionis'* », dans : *Texts and Transmission*, 222-232). Il fut aussi amplement glosé, entre autres par Guillaume de Conches, mais aussi par de nombreux anonymes entre le IX<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle (voir à ce propos I. CAIAZZO, « Gloses et commentaires médiévaux sur les *Commentarii in Somnium Scipionis* », dans : *Lectures médiévales de Macrobie*, 52-85).

<sup>51</sup> Relevons encore la disparité que Macrobie perçoit entre la capacité romaine et grecque de remplir les conditions du deuxième genre. Voir à ce propos le chapitre introductif I.A.2.b).

<sup>52</sup> AULU-GELLE, *Noctes Atticae* IV, 10, 8, p. 176. Trad. modifiée p. 265 : « Caius [...] César étant consul pria M. Caton de donner son avis. Caton rejetait le projet en délibération parce qu'il le jugeait contraire aux intérêts de la République. Pour traîner l'affaire en longueur, il entama un long discours et prétendit gagner du temps en tenant la tribune toute la journée. Tout sénateur avait le droit, quand on lui demandait son avis, de dire auparavant tout

Il s'agit d'une autre version de l'anecdote déjà racontée plus haut par Valère Maxime (*Facta et dicta memorabilia* II, 10, 7) : Caton, parce qu'il juge le projet contraire aux intérêts de la patrie, investit toute son énergie dans la parole, seul antidote dans un système politique de droit. Le verbe devient même plus important dans sa matérialité que dans sa forme, puisqu'il est utilisé par le Romain pour retarder le processus de décision et empêcher les contradicteurs de s'exprimer. Il suffit au discours d'être proféré par la bouche d'un homme intègre pour revêtir une autorité et une force de persuasion efficaces. Pourtant, malgré cette aptitude à l'obstruction parlementaire, il semble que le contenu de ses interventions soit aussi la marque d'un bon orateur. Son art oratoire le conduit à de nombreux succès, tel celui contre les complices de Catilina.

Lorsque la République est secouée par la guerre civile, Caton prend les armes pour sauver sa patrie des *imperatores*, tout en continuant pourtant à user de son éloquence afin de ranimer le courage défaillant des troupes et les convaincre du bien-fondé de leur engagement<sup>53</sup>.

Dans son combat désespéré pour sauver la République romaine, Caton acquiert aux yeux des auteurs anciens une fonction sotériologique. Véritable héros de la *Pharsale* de Lucain<sup>54</sup>, le

---

ce qu'il voulait, sur tout sujet, et aussi longtemps qu'il voulait. César en sa qualité de consul appela l'huissier, lui ordonna de saisir l'orateur qui s'obstinait à parler et de le conduire en prison. Le Sénat entier se leva et se disposait à suivre Caton en prison. Ce blâme universel [...] arrêta César qui le fit remettre en liberté ». M. PETOLETTI explique que la circulation des vingt livres d'Aulu-Gelle se répartit en deux courants : le premier contenant les livres I-VII et le second les livres IX-XX, évinçant par la même occasion le livre VIII de toute transmission (« I. Benzo d'Alessandria e il suo *Chronicon*. 3. Le fonti dell'enciclopedia di Benzo », 71-74). Alors que les livres IX-XX ont eu une bonne fortune au Moyen Âge, le *Fortleben* des livres I-VII est plus limité, aussi géographiquement, puisque seuls quatre codex antérieurs au XIV<sup>e</sup> siècle nous sont parvenus. Ce sont en France et en Angleterre que la première partie du texte a circulé. Ainsi, les relais principaux pour la diffusion des livres I-VII sont Jean de Salisbury, Guillaume de Malmesbury, Jean de Galles et Vincent de Beauvais. On peut ajouter à cela trois autres médias pour la connaissance de ce texte : les *excerpta* des *Noctes Atticae* recueillies dans l'anthologie appelée valério-gelliane, dans le *Florilegium Gallicum* ainsi que dans le *Florilegium Angelicum*. Cf. R. H. ROUSE, M. A. ROUSE, « The *Florilegium Angelicum* ; its Origin, Content, and Influence » et P. K. MARSHALL, « Aulus Gellius », *Texts and Transmission*, 178-180.

<sup>53</sup> Voir par la suite, les discours (ré)écrits par Lucain dans sa *Pharsalia* au chapitre II.B.3.b). On reconnaît à Caton des dons d'éloquence, en partie aussi parce qu'on l'assimile à son ancêtre, Caton le Censeur. Voir par exemple PACATUS DEPRANIUS, *Panegyricus Theodosio Augusto dictus* (389) I, p. 271-272 : « praesertim cum absurdae sinistraeque iactantiae possit uideri his ostentare facundiam quorum de fonte manantem in nostros usque usus deriuatio sera traduxit. Quibus equidem cogitatis adeo sollicitor ut non eos tantum hodie arbitrer interesse quos cerno, sed assistere obuersarique dicturo Catones ipsos et Tullios et Hortensios omnesque illos oratores putem qui me in posteris suis audiunt. » Trad. p. 68-69 : « surtout cela peut paraître une absurde et fâcheuse prétention que de faire étalage devant les sénateurs d'une éloquence qui, chez eux, coule de source et qui n'a été amenée chez nous, pour notre usage, que par une dérivation tardive. Ces réflexions me causent un tel trouble qu'à cette heure je ne crois pas voir dans cette assemblée ceux-là seulement que mes yeux perçoivent, mais que j'imagine présents et tournés vers moi pendant que je parlerai les Caton eux-mêmes, les Cicéron, les Hortensius et tous ces fameux orateurs qui m'écoutent dans la personne de leurs descendants. »

<sup>54</sup> Cf. le chapitre II.B.3.b).

Romain s'engage dans une lutte « aux accents épiques »<sup>55</sup>. Seul et imperturbable, il s'oppose au chaos de la guerre :

inconcussa tenens dubio uestigia mundo [...].<sup>56</sup>

Seul, il assume la tâche de sauver les éléments fondateurs de la République romaine :

« [...] si pro legibus arma  
ferre iuuat patriis libertatemque tueri [...]. »<sup>57</sup>

Seul, devant l'évidence de la cause perdue, il se sacrifie pour la patrie. Danièle Bouché propose d'interpréter l'ultime acte de Caton comme un rite de *devotio*, dans lequel « le général se voue aux divinités infernales pour sauver ses hommes et souvent sa patrie, il donne sa vie en échange d'une victoire »<sup>58</sup>. Ce dévouement envers la patrie reste associé aux noms de héros romains tels Horatius Coclès et Decius Mus. Quand Lucain écrit la réponse de Caton aux incertitudes de Brutus face à l'engagement du sage dans la guerre civile<sup>59</sup>, il transforme progressivement le discours en prière dans laquelle le héros demande à souffrir pour le salut de tous, en rappelant le destin des Decii, que ce salut final soit la liberté – ce que le Romain n'ose plus espérer – ou du moins la paix :

« [...] non ante revellar  
exanimem quam te complectar, Roma; tuumque  
nomen, *Libertas*, et inanem persequar umbram.  
[...]  
O utinam caelique deis Erebiq[ue] liceret  
*hoc caput in cunctas damnatum exponere poenas !*  
Devotum hostiles *Decium* pressere catervae :  
me geminae figant acies, me barbara telis  
Rheni turba petat, cunctis ego pervius hastis  
excipiam medius *totius vulnera belli*.  
[...]  
Hic dabit, hic *pacem* iugulus finemque malorum  
gentibus Hesperii : post me regnare volenti

---

<sup>55</sup> D. BOUCHÉ, *Le mythe de Caton*, 91.

<sup>56</sup> LUCAIN, *Pharsalia* II, 248, p. 33. Trad. t. I, p. 42 : « marchant d'un pas inébranlable dans l'univers hésitant [...] »

<sup>57</sup> LUCAIN, *Pharsalia* II, 281-282, p. 33. Trad. t. I, p. 44 : « “[...] si tu veux porter les armes pour les lois de nos pères et défendre la liberté [...]].” »

<sup>58</sup> D. BOUCHÉ, *Le mythe de Caton*, 99.

<sup>59</sup> Nous reprendrons l'analyse de ce passage au chapitre II.B.3.b)(4).



*non opus est bello.* »<sup>60</sup>

d) *Homo virtuosus*

Les auteurs ont exalté les vertus de Caton d'Utique. La rectitude morale du Romain, sa fiabilité, son *integritas*, qui le rendent différent de ses pairs, sont reconnues même par ses ennemis :

Quem Uticenses quamquam oderant partium gratia, tamen propter eius singularem *integritatem* et quod dissimillimus reliquorum ducum fuerat [...], sepultura afficiunt.<sup>61</sup>

Selon Virgile, il incarne la justice romaine qui impose ses lois aux hommes pieux ; gardien des Champs-Élysées, il règne dans cet espace distinct et opposé à celui où Catilina subit le châtement de ses peines :

Hinc procul addit  
Tartareas etiam sedes, alta ostia Ditis,  
et scelerum poenas et te, *Catilina*, minaci  
pendentem scopulo Furiarumque ora trementem,  
secretosque *pios*, his dantem *iura* Catonem.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> LUCAIN, *Pharsalia* II, 301-303, 306-311, 317-319, p. 35-36. C'est nous qui soulignons. Trad. t. I, p. 45 : « “[...] je ne me laisserai pas arracher avant d’avoir embrassé ton cadavre, Rome, ton nom, Liberté, et suivi le convoi de ton ombre vaine. [...] Ah ! si seulement les dieux du ciel et de l’Erèbe me permettaient d’exposer ma tête condamnée pour le châtement de tous. Decius, voué aux Enfers, fut accablé par les bataillons ennemis ; que les deux lignes me percent de coups, que les hordes barbares du Rhin m’atteignent de leurs traits, cible de toutes les lances, je recevrai, entre les combattants, les blessures de toute la guerre. [...] Voici, voici la gorge qui donnera la paix et la fin de leurs peines aux peuples de l’Hespérie, après moi quiconque veut régner n’a plus besoin de guerre.” »

<sup>61</sup> *Bellum Africanum* 88, 5, p. 82. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 82 : « Malgré l’hostilité de parti qu’avaient pour lui les habitants d’Utique, en raison cependant de sa rare probité qui le faisait si différent des autres chefs pompéiens [...], ils lui font des funérailles. »

<sup>62</sup> VIRGILE, *Aeneis* VIII, 666-670, p. 144. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 144 : « À quelque distance il ajoute encore les demeures du Tartare, le haut portail de Dis, les châtements qui tombent sur les crimes et toi, Catilina, suspendu à un rocher menaçant, plein d’effroi devant les faces des Furies ; à l’écart les hommes pieux et Caton leur donnant des lois. ». Relevons que Martial prend cette image comme point de départ de sa prédiction, dans le but évident de flatter l’Empereur Domitien : MARTIAL, *Epigrammata* XI, 5, 13-14, p. 358 : « Ipse quoque infernis reuocatus Ditis ab umbris / si Cato reddatur, Caesarianus erit. » Trad. t. II, p. 119 : « Et Caton lui-même, s’il nous revient du séjour des Ombres où règne Dis, sera du parti de César. » À propos des problèmes d’identification entre les deux Caton, D. BOUCHÉ explique que pour de nombreux critiques, dont L. A. CONSTANS (*L’Énéide de Virgile*, 307 ss.), A. M. GUILLEMIN (*Virgile, poète, artiste, penseur*, 236) et J. H. BROUWERS (« Lucan über Cato Uticensis als *exemplar virtutis* », 50), il doit s’agir de Caton d’Utique (*Le mythe de Caton*, 17). Cependant S. LEWUILLON plaide pour la thèse contraire (*La piété d’Énée et Caton le Censeur*, 125-146). Toutefois, cette discussion savante n’intéresse pas notre choix puisqu’au Moyen Âge, ce vers a fortement circulé et que la question de la dénotation du nom propre ne semble pas avoir été posée.

Exemple fameux du problème d'identification entre les deux Caton, ces vers virgiliens extraits de la description du bouclier d'Énée, marque une option politique manifeste de la part du poète : en opposant Caton à Catilina plutôt qu'à César, Virgile fait de Caton un gardien de l'ordre constitué plutôt qu'un martyr de la liberté et manifeste son soutien à l'Empire<sup>63</sup>.

L'*innocentia* – l'absence de faute – du Romain provoque l'admiration de ses contemporains. Pline l'Ancien cite cette réaction admirative de Cicéron :

Cum apud Catonem, illum ambitus hostem et repulsis tamquam honoribus inemptis gaudentem, flagrantibus comitiis pecunias deponerent candidati, hoc se facere, quod tum pro *innocentia* ex rebus humanis summum esset, profitebantur. Inde illa nobilis M. Ciceronis suspiratio: « O te felicem, M. Porci, a quo rem *inprobam* petere nemo audet! »<sup>64</sup>

Caton force le respect, ses qualités semblent un véritable rempart qui l'isole du commun. On peut lui emprunter son air sévère<sup>65</sup>, ses pauvres habits bien plus facilement que sa haute vertu ; les imitateurs ne sont qu'un troupeau servile, incapables de se rapprocher de leur modèle :

Quid? Si quis uultu toruo ferus et pede nudo  
exiguaeque togae simulet textore Catonem,  
uirtutemne repraesentet moresque Catonis?<sup>66</sup>

Ainsi les vertus ne peuvent être mieux représentées que par celui qui les possède toutes, et de manière constante :

Cato ille, uirtutum uiua imago.<sup>67</sup>

---

<sup>63</sup> Déjà l'Empereur Auguste montrait une certaine admiration vis-à-vis de Caton, et des écrivains impériaux, tel Suétone, en témoignèrent. Voir à ce propos le chapitre II.B.1.e).

<sup>64</sup> PLINIE L'ANCIEN, *Naturalis historia*, Introductio I, 9, p. 49-50. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 49-50 : « Lorsque, dans le feu des comices, les candidats déposaient des sommes d'argent entre les mains de Caton, cet ennemi de la brigue qui se réjouissait d'un échec électoral comme d'un honneur gratuit, ils déclaraient donner le plus haut gage de probité que connût alors la terre. De là ce fameux soupir de M. Cicéron : "O bienheureux M. Porcius, à qui personne n'ose demander une chose malhonnête !" » L. D. REYNOLDS dénombre treize manuscrits de cette œuvre immense, copiés entre le XI<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle, alors qu'au XII<sup>e</sup> siècle Robert de Cricklade dédiait à Henri II une *Delforatio Historiae Naturalis Plinii Secundi* et que Guillaume de Malmesbury possédait un Pline complet cité à plusieurs reprises dans son *Polyhistor* (« The Elder Pliny », dans : *Texts and Transmission*, 307-316).

<sup>65</sup> Sévère mais aussi dur, jusqu'à une insensibilité proverbiale, voir par exemple AMMIEN MARCELLIN, *Histoire* XXVIII, 1, 39, p. 157, qui, parlant de la dureté implacable et des cris de fauve de Maximin, en vient à penser qu'ils auraient même pu épouvanter Numa Pompilius ou quelqu'un comme Caton : « Quae uerba effectui propere iuncta terruissent profecto Numae Pompilii similis, et Catonem [...] ».

<sup>66</sup> HORACE, *Epistulae* I, 19, 12-14, p. 288. Trad. p. 126 : « Quoi ! si quelqu'un, l'air renfrogné et farouche, les pieds nus, la toge étriquée, prenait, avec l'aide du tisserand, la figure de Caton, reproduirait-il la vertu et les mœurs de Caton ? »

C'est cependant Valère Maxime qui établit de la manière la plus structurée le tableau des vertus de Caton. Dans l'introduction de son recueil d'*exempla*, les *Facta et dicta memorabilia*, il définit son projet d'un traité technique destiné à faciliter le travail de ceux qui écrivent :

les actions aussi bien que les paroles dignes d'être fixées dans la mémoire se trouvent ailleurs trop dispersées pour qu'on puisse rapidement accéder à leur connaissance : je me suis donc proposé de faire un choix parmi elles à partir d'auteurs célèbres et de l'organiser de façon à éviter à ceux qui veulent y puiser leur documentation l'effort d'une longue recherche.<sup>68</sup>

La documentation ainsi préparée permettra aux orateurs, et peut-être aux poètes, d'utiliser des *exempla* qui les aident à appuyer leur argumentation. Une fois rassemblés les faits et dits à présenter, Valère Maxime annonce son intention de les organiser : *inventio deinde dispositio*. Les titres placés en tête des chapitres que nous lisons aujourd'hui sont l'œuvre de copistes, certes très anciens, puisqu'ils sont déjà dans le manuscrit du X<sup>e</sup> siècle de l'abrégé de Julius Paris<sup>69</sup>, et ils reprennent souvent des expressions présentes dans le texte même ou en résumé le contenu. Or la plupart d'entre eux, du livre III au livre VII du moins, reprennent le cadre que les traités de rhétorique proposent aux orateurs pour leur travail d'*inventio* : c'est-à-dire la série des vertus cardinales, sagesse (*sapientia*), esprit de justice (*iustitia*), courage (*fortitudo*), maîtrise de soi (*temperantia*)<sup>70</sup>. Les chapitres, au nombre de cent quatre, ont été eux aussi structurés au cours de l'organisation des *exempla* qui les constituent, selon deux critères : en fonction de leur provenance (« pour Rome comme pour les nations étrangères »), et de leur contenu (« les actions aussi bien que les déclarations dignes d'être fixées dans la mémoire »)<sup>71</sup>.

La question de la circulation du texte au Moyen Âge, avant le XIV<sup>e</sup> siècle, paraît assez délicate. Il semble qu'il n'y ait pas eu de commentaire de Valère Maxime entre le IX<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle et que le premier glossateur, ou du moins un des premiers, fut Dionigi da Borgo

---

<sup>67</sup> SÉNÈQUE, *De tranquillitate animi* XVI, 1, p. 102. Trad. p. 368 : « ce Caton enfin, vivante image de la vertu. »

<sup>68</sup> VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* I, I, Intr., p. 98 : « [...] gentium facta simula ac dictu memoratu digna quae apud alios latius diffusa sunt quam ut breuiter cognosci possint, ab illustribus electa auctoribus digerere constitui, ut documenta sumere uolentibus longae inquisitionis labor absit. »

<sup>69</sup> Il existe deux abrégés de cette œuvre : celui de Julius Paris (Ms. *Vaticanus* 4929, X<sup>e</sup> siècle), antérieur au Ms. *Bernensis* (IX<sup>e</sup> siècle) qui l'a utilisé, et celui de Januarius Nepotianus (Ms. *Vaticanus* 1321, XIV<sup>e</sup> siècle), qui était connu autour de 500 ap. J.-C. Cf. à ce propos R. COMBES, « Introduction » de son édition des *Faits et dits mémorables*, 66-67 ainsi que G. BILLANOVICH, « Dall'antica Ravenna alle biblioteche umanistiche ».

<sup>70</sup> Cf. *Rhetorica ad Herennium* III, 3 ; CICÉRON, *De inventione* II, 159.

<sup>71</sup> VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* 1, 1, Intr., p. 98 : « Urbis Romae exterarumque gentium facta simula ac dicta memoratu digna. »

San Sepolcro, vers 1340<sup>72</sup>. Dans les bibliothèques européennes, les anciens manuscrits des *Facta et dicta memorabilia* sont pourtant bien fréquents, mais il est vrai que leur nombre explose à partir du *Trecento* : sur les quelque huit cent vingt témoins recensés par Dorothy Schullian, seuls quarante-sept sont antérieurs aux premières années du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>73</sup>. Certainement qu'en France, à l'époque carolingienne, on s'est intéressé à Valère, puisque Loup de Ferrières en préparait une édition<sup>74</sup> et que le travail de l'école d'Auxerre influença la lecture médiévale des *Facta et dicta*. En effet, nous reconnaissons dans certains codex antiques des choix d'extraits élaborés par Heiric et imités par son élève Rémi<sup>75</sup>. Les auteurs du Moyen Âge citent d'ailleurs souvent l'auteur romain du I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C. à travers le florilège du maître d'Auxerre ou la versification en neuf livres composée par le moine de Fleury, Raoul le Tourtier, au XI<sup>e</sup> siècle<sup>76</sup>. Ceux qui le font indépendamment se comptent sur les doigts d'une

---

<sup>72</sup> Cf. M. A. BERLINCOURT, « The Relationship of some Fourteenth Century Commentaries on Valerius Maximus » 361-363. Cf. aussi P. K. MARSHALL, « Valerius Maximus », dans : *Texts and Transmission*, 428-430 et G. DI STEFANO, « Per la fortuna di Valerio Massimo nel Trecento ».

<sup>73</sup> Cf. D. M. SCHULLIAN, « A Revised List of Manuscripts of Valerius Maximus » : en France dans les bibliothèques d'Avranches (XII<sup>e</sup> s.), Montpellier (XII<sup>e</sup> s.), Nice (XII<sup>e</sup> s.), Troyes (XII<sup>e</sup> s.), à la Bibliothèque Nationale de Paris (XI<sup>e</sup> s., XII<sup>e</sup> s. (2x), XIII<sup>e</sup> s. (2x)) ; en Allemagne, à Bamberg (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s., XIII<sup>e</sup> s.), à la Deutsche Staatsbibliothek de Berlin (XIII<sup>e</sup> s.), à Bonn (XIII<sup>e</sup> s.), Brême (XII<sup>e</sup> s.), Cues (XII<sup>e</sup> s.), Dresden (XIII<sup>e</sup> s.), Erfurt (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s. (2x)), Leipzig (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.), Munich (XII<sup>e</sup> s. (2x)), Wolfenbüttel (XII<sup>e</sup> s., XIII<sup>e</sup> s.) ; en Italie, à la Biblioteca Medicea Laurenziana à Florence (IX<sup>e</sup> s., XII<sup>e</sup> s., XIII<sup>e</sup> s. (4x)), à Montecassino (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.), Trapani (1302), au Museo Provinciale d'Arte de Trente (XIII<sup>e</sup> s.) ; à la Biblioteca Apostolica Vaticana (IX<sup>e</sup> s., XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> s., XII<sup>e</sup> s. (2x)) ; en Angleterre, à la Pembroke College Library (XIII<sup>e</sup> s.), au Queen's College Library de Cambridge (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.), au Trinity College Library de Cambridge (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> s., XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.), à l'University of Cambridge Library (XIII<sup>e</sup> s.), à la British Library de Londres (XII<sup>e</sup> s.) ; en Suisse, à Berne (IX<sup>e</sup> s.) ; en Belgique, à Bruxelles (XI<sup>e</sup> s.), en Hollande, à la Koninklijke Bibliotheek de 's Gravenhage (XII<sup>e</sup> s.) ; en Espagne, à la Biblioteca Real de San Lorenzo de El Escorial (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.), à la Biblioteca de Palacio de Madrid (Biblioteca General de l'Université de Salamanque depuis 1954, XIII<sup>e</sup> s.). Un florilège contenant des extraits des sept premiers livres d'Aulu-Gelle et de Valère Maxime, connu par au moins quatre manuscrits (Vat. Lat. 3307, XII<sup>e</sup> s. ; Paris Lat. 4952, XII<sup>e</sup> s. ; Cantabri. Trin. Coll. R. 16.34. XII<sup>e</sup> s. ; Codex acad. Bonn 218, XI<sup>e</sup> s.) et datant probablement du XI<sup>e</sup> siècle, a aussi circulé au Moyen Âge, cf. D. SCHULLIAN, « The Anthology of Valerius Maximus and Aulus Gellius » et B. MUNK OLSEN, « Les florilèges d'auteurs classiques », 153.

<sup>74</sup> Cf. M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 1, 489 : il possédait le Ms. *Bernensis* 366 (IX<sup>e</sup> s.) qu'il a corrigé et annoté à l'aide de l'abrégé de Julius Paris. C'est un manuscrit quasi complet auquel font défaut seulement les paragraphes 1, 1 ext. 5 à 1, 4 ext. 1 (lacune commune à presque tous les manuscrits) ainsi que les dernières lignes de 9, 9, 1 *fixum iaculo* et 9, 15, 5 *sed se*.

<sup>75</sup> Cf. D. M. SCHULLIAN, « The Excepts of Heiric *Ex libris Valerii Maximi memorabilium dictorum uel factorum* » et « A Revised List of Manuscripts of Valerius Maximus ». Les manuscrits sont les suivants : Cues, Bibliothek des St.-Nicolaus-Hospitals, 52, XII<sup>e</sup> s. ; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, XX.48, XII<sup>e</sup> s. ; Leipzig, Universitätsbibliothek, Rep. I.4.48, XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s. ; London, British Library, Add. 19835, XII<sup>e</sup> s. ; Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14736, XII<sup>e</sup> s. ; Nice, Bibliothèque Municipale, 92, XII<sup>e</sup> s. ; Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 8818, XI<sup>e</sup> s. ; Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, 150 Gud. Lat. 4°, XIII<sup>e</sup> s. Ce choix d'extraits de Valère Maxime élaboré par Heiric d'Auxerre ne nous intéresse pourtant pas particulièrement car il ne contient aucun *exemplum* de Caton – selon ce que nous avons pu constater dans l'édition publiée par R. QUADRI, *I Collectanea di Eirico di Auxerre*.

<sup>76</sup> Cf. M. B. OGLE, D. M. SCHULLIAN, « Introduction », dans : RAOUL LE TOURTIER, *Carmina*, IX-XII. Ce poème appelé par les éditeurs *De memorabilibus* n'a été transmis que dans un seul manuscrit Vat. Reg. 1357 (XII<sup>e</sup> s.). On y retrouve douze *exempla* concernant Caton : II, 4 : loi proposée par Caton tribun de la plèbe pour punir les mensonges des généraux concernant leurs victoires ; II, 6 : les deux anecdotes concernant l'emprisonnement,

main : avant tout Jean de Salisbury, Pierre de Blois et Vincent de Beauvais<sup>77</sup>. Au Moyen Âge, ces *exempla* assurent une diffusion large de la culture antique, parce que leur forme concise et condensée permet de mieux les retenir, de les faire utiliser souvent en les donnant à traduire à des apprentis latinistes.

Le livre II des *Facta et dicta* couvre les deux aspects de la *iustitia*, droit coutumier et législatif. Cependant, le chapitre 10, d'où est tiré l'exemple qui suit, porte sur l'exigence d'une moralité assumée, sans le soutien d'une magistrature, par la *maiestas*<sup>78</sup> des grands personnages, tel le vénérable Caton dont on cite déjà deux des principales vertus, le courage et la sincérité :

M. quoque Porcium Catonem admiratio fortis ac sinceræ uitæ [...] uenerabilem senatui fecit.<sup>79</sup>

Consacré à la vertu cardinale de *fortitudo*, le livre III débute par un chapitre intitulé *De indole* (*Les dispositions naturelles*), comme si le courage et ses dérivés se caractérisaient par leur innéité. Nous avons déjà cité cette anecdote concernant l'enfance de Caton ; nous la rappelons afin de tendre à l'exhaustivité de la liste des vertus<sup>80</sup> attribuées au Romain : *gravitas*<sup>81</sup>, grande rigueur morale et fidélité au *mos maiorum*, *perseverantia*, constance et courage dans l'épreuve :

commandé par César, de Caton suivi de tout le Sénat et celle des Jeux floraux (Valère Maxime, *Facta et dicta memorabilia* II, 10, 7-8) ; III, 1 : les deux situations liées à l'enfance, face à Poppédius et face à Sylla ; III, 4 : la gloire qu'acquiesça Caton l'Ancien et le fleuron que fut Caton d'Utique dans cette descendance ; IV, 3 : l'épisode de Chypre ; IV, 6 : la mort de Porcia, fille de Caton ; V, 1 : la jalousie de César face à la mort de Caton ; VII, 5 : l'échec de la préture ; VIII, 9 : les lectures grecques de Caton à la Curie (Valère Maxime, *Facta et dicta memorabilia* VIII, 7, 2) ; VIII, 18 : à nouveau l'épisode de Chypre (Valère Maxime, *Facta et dicta memorabilia* VIII, 15, 10). Voir à propos du texte de Raoul le Tourtier les chapitres III.C.3, III.C.6 et III.C.5. Cf. M. A. BERLINCOURT, « The Relationship of Some Fourteenth Century Commentaries on Valerius Maximus », 362.

<sup>77</sup> Cf. D. M. SCHULLIAN, « Valerius Maximus in Certain Excerpts of the Twelfth Century », 202, et M. A. BERLINCOURT, « The Relationship of some Fourteenth Century Commentaries on Valerius Maximus », 362-363. Seul Jean de Salisbury mentionne un récit sur Caton provenant de VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* VIII, 7, 2, cité ci-dessous.

<sup>78</sup> Cette vertu a été étudiée en détail par des spécialistes de la religion romaine : par exemple, H. DREXLER, « Maiestas » ; G. DUMÉZIL, « Maiestas et gravitas ». La *maiestas* (de l'adjectif au comparatif *maior*, -us, 'plus grand') est attribuée non à un individu mais à une catégorie d'êtres qui, dans un rapport avec une autre catégorie, appartiennent au rang supérieur, en nature ou en raison.

<sup>79</sup> VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* II, 10, - De maiestate, 7, p. 149. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 215 : « Marcus Portius Cato lui aussi inspirait par le courage et la sincérité de sa conduite une admiration qui le fit [...] vénérer par le Sénat. »

<sup>80</sup> Pour la spécification de ces vertus nous nous sommes servie de l'ouvrage de J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*.

<sup>81</sup> Pour cette vertu, voir H. DREXLER, « Gravitas » ; G. DUMÉZIL, « Maiestas et gravitas ». La *gravitas* (de l'adjectif *gravis*, -e, 'lourd') est une qualité absolue, elle s'applique à un individu et n'a aucun caractère juridique ; elle signifie l'efficacité (*gravis auctor*) ou la stabilité (*grauitas romana*), selon que l'on réfléchit, dans une physique mécanique, à la dynamique ou à la statique. Elle maintient l'idée de 'lourd', dans l'expression du *uir gravis*, homme valant son pesant de moralité, en toute simplicité, sans artifice.

Tenero ergo animo Cato totius curiae *grauitatem* percepit, *perseuerantia*que sua Latinos iura nostrae ciuitatis adprehendere cupientes reppulit.<sup>82</sup>

La *fortitudo*, qualité de fermeté qui permet d'aller au devant du danger mais sans l'inconscience de la *temeritas*, est associée, dans le deuxième chapitre, à propos de Caton, à la *constantia*, cette fidélité aux principes dictés par la conscience, en vue de conserver sa dignité ; deux vertus – *fortitudo* et *constantia* – présentes lors de l'ultime geste glorieux du Romain :

in qua ex *fortissimis* uulneribus tuis plus gloriae quam sanguinis manuit : si quidem *constantissime* in gladium incumbendo magnum hominibus documentum dedisti quanto potior esse debeat probis dignitas sine uita quam uita sine dignitate.<sup>83</sup>

Le chapitre trois du livre IV qui s'intitule *De abstinentia et continentia* appartient plus généralement au traitement de la vertu de la tempérance, mesure ou modération, qui permet de choisir ce qui convient, c'est-à-dire ce que la prudence exige. La continence désigne ainsi le désintéret pour des vices, des dangers que représenteraient par exemple le désir sexuel (*libido*) et la cupidité (*cupiditas*). Cette vertu semble si bien inscrite en Caton que Valère la qualifie de connaturelle au Romain, à propos de la mission qu'il réalisa à Chypre :

Unde cum pecuniae deportandae ministerium sustineret, tam auersum animum ab omni uenere quam a lucro habuit, in maxima utriusque intemperantiae materia uersatus: nam et regiae diuitiae potestate ipsius continebatur et fertilissimae deliciarum tot Graeciae urbes necessaria totius nauigationis deuerticula erant. [...] [P]ropio [...] argumento laus ista nititur, quoniam ex eodem naturae utero et *continentia* nata est et Cato.<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* III, 1 - De indole, 2, p. 154. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 219 : « Ainsi l'âme encore tendre de Caton a su renfermer en elle la gravité que possède le Sénat tout entier et sa persévérance a fait reculer les Latins quand ils désiraient s'emparer des droits attachés à notre citoyenneté. »

<sup>83</sup> VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* III, 2, – De fortitudine, 14, p. 164. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 229 : « là où les blessures pleines de vaillance que tu t'es faites ont produit plus de gloire que de sang, puisque, en te jetant avec tant de fermeté sur ton épée, tu as amplement montré aux hommes combien les gens honnêtes doivent préférer une dignité qui les prive de la vie à une vie privée de dignité. » Liées à ces deux vertus, celle de la *dignitas* donne à cette mort son caractère exemplaire. Voir à ce propos le chapitre II.B.1.a).

<sup>84</sup> VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* IV, 3 – De abstinentia et continentia, 2, p. 244. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 21 : « Il avait pour mission d'en [de Chypre] ramener une somme d'argent et il a su si bien s'abstenir de tous les plaisirs sexuels comme de tout trafic, alors qu'il y trouvait les occasions les plus nombreuses de se livrer aux uns comme à l'autre. Car les richesses des Rois étaient en son pouvoir et tant de villes grecques qui produisent à foison la débauche constituaient les étapes inévitables de l'ensemble de son trajet. [...] [E]lle tire d'elle-même les preuves sur lesquelles elle s'appuie, la valeur de cet homme, puisque la nature a employé la même matrice pour faire naître la continence aussi bien que Caton. » Relevons aussi un autre passage en rapport avec la mission chypriote où Valère Maxime insiste sur la plus grande valeur de Caton que celle de l'or et de l'argent qu'il ramena : *Facta et dicta memorabilia* VIII, 15, 10, p. 563 : « Potest et M. Catonis

La continence de l'*Uticensis* se dessine comme plus éclatante encore que celle de son fameux ancêtre, car la distance entre le luxe des mœurs de l'individu et ceux de sa société est plus importante pour le Jeune, créant un contraste plus violent entre le mode de vie de l'homme et celui de son temps :

Multum a prisca *continentia* spatio annorum posterior Cato descendit, utpote in ciuitate iam diuite et lauitia gaudente natus. Is tamen, cum bellis ciuilibus interesset, filium secum trahens duodecim seruos habuit, numero plures quam superior, temporum diuersis moribus pauciores.<sup>85</sup>

Le chapitre 2 du livre VI, sur le thème des *Libere facta aut dicta*, que l'auteur situe « entre la vertu et le vice » [6. 2. *int.*], contient une réflexion sur le lien étroit existant entre la liberté et Caton. Tout le combat de celui-ci tend à préserver la liberté de Rome, et dans cette lutte même, le Romain fait preuve d'une liberté que les autres membres du Sénat semblent avoir perdue. S'opposer à une procédure interdite par la loi, au cours d'un procès, tiendrait pour les autres de l'audace, mais, pour Caton, la *fiducia* lui donne cette liberté d'agir et de s'exprimer :

Quid ergo? *libertas* sine Catone? non magis quam Cato sine libertate [...] : nam quae in alio *audacia* uideretur, in Catone *fiducia* cognoscitur.<sup>86</sup>

Le septième chapitre du livre VIII présente des personnages qui agissent en dehors du cadre institutionnel du *negotium*, domaine où le Romain répond à ses obligations de citoyen et de père de famille. Même dans l'*otium*, auquel correspondent des vertus théoriques ou contemplatives, et non plus actives, Caton brille par son zèle puisqu'il utilise chaque seconde que lui concède le *negotium* pour s'investir dans l'étude, suivant cette complémentarité idéale de l'action et de la contemplation<sup>87</sup> :

---

ex Cypro cum regia pecunia reuertentis adpulsus ad ripam urbis memorabilis uideri, cui naue egredienti consules et ceteri magistratus et uniuersus senatus populusque Romanus officii gratia praesto fuit, non quod magnum pondus auri et argenti, sed quod M. Catonem classis illa incolumem aduexerat laetatus. »

<sup>85</sup> VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* IV, 3 – De abstinentia et continentia, 12, p. 251. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 28 : « De cette époque où l'on maîtrisait ses désirs un long espace de temps sépare le Second Caton, puisque la cité était déjà riche et plongée dans les plaisirs quand il y est né. Pourtant lorsqu'il participait aux guerres civiles, accompagné de son fils, il n'a eu avec lui que douze esclaves, davantage que le Premier, mais, pour une autre époque aux mœurs si différentes, moins. »

<sup>86</sup> VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* VI, 2 - Libere facta aut dicta, 5, p. 381. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 151 : « Et quoi ? Parler de liberté sans parler de Caton ? Pas plus que de Caton sans parler de liberté. [...] Car ce qu'on considérerait comme de l'audace chez un autre, quand il s'agit de Caton, est apprécié comme de la confiance en soi. »

<sup>87</sup> Voir à ce propos les paroles de MACROBE, *Commentarii in Somnium Scipionis* II, 17, 4-8, déjà citées *supra* dans le chapitre II.B.1.c).

Cato, ita doctrinae cupiditate flagrauit ut ne in curia quidem, dum senatus cogitur, temperaret sibi quominus Graecos libros lectitaret. Qua quidem industria ostendit aliis tempora deesse, alios superesse temporibus.<sup>88</sup>

Le terme *seueritas* ainsi que les adjectifs *seuerus* et *durus* définissent l'inflexibilité morale de Caton d'Utique, de même que chez Lucain :

Hi mores, haec duri immota Catonis  
secta fuit [...].<sup>89</sup>

[...] mala vel duri lacrimas motura Catonis.<sup>90</sup>

Toujours dans ce sens, l'adjectif *atrox* qualifie l'âme du Romain, seul debout au milieu des décombres et de la servitude de Rome :

et cuncta terrarum subacta  
praeter *atrocem* animum Catonis.<sup>91</sup>

Une autre description horacienne du *vir iustus* imperturbable, tenace face au mal et à la tyrannie, paisible malgré la ruine de l'univers, semble d'ailleurs pouvoir se référer à Caton, selon les études de H. Berthold<sup>92</sup> :

Iustum et tenacem propositi uirum  
non ciuium ardor praua iubentium,  
non uoltus instantis tyranni  
mente quatit solida neque Auster,  
dux inquieti turbidus Hadriae,  
nec fulminantis magna manus Iouis :  
si fractus illabatur orbis,  
inpavidum ferient ruinae.<sup>93</sup>

---

<sup>88</sup> VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* VIII, 7 - De studio et industria, 2, p. 519. Trad. : « Caton brûla à tel point du désir de savoir que, pas même à la Curie, en attendant que le Sénat soit rassemblé, il ne se retenait de lire des textes grecs. Certes, ce zèle montre à d'autres que le temps manque et que d'autres règnent sur le temps. » Relevons que ce passage se retrouve dans le manuscrit *Monacensis* 22004, du XII<sup>e</sup> siècle, étudié par D. M. SCHULLIAN, « Valerius Maximus in Certain Excerpts of the Twelfth Century », 204.

<sup>89</sup> LUCAIN, *Pharsalia* II, 380, p. 38. Trad. t. I, p. 48 : « C'étaient là les mœurs, c'était là la secte de l'austère Caton [...]. »

<sup>90</sup> LUCAIN, *Pharsalia* IX, 50, p. 227. Trad. t. II, p. 131 : « [...] misères capables d'arracher des larmes même au sévère Caton. »

<sup>91</sup> HORACE, *Carmina* II, 1, 23-24, p. 43. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 57 : « et voir toute la terre soumise, hors l'âme inflexible de Caton. »

<sup>92</sup> Cf. H. BERTHOLD, « Der jüngere Cato bei den Kirchenvätern », 12-18.



Quant à la *magnitudo animi*<sup>94</sup>, en tant que vertu aristotélicienne, elle se définit comme un milieu entre s'estimer digne des grands biens honorables sans en être digne – la vanité – et s'estimer indigne des grands biens honorables alors qu'on en est digne – la pusillanimité. Cette vertu dont l'objet est le grand honneur, exige de mépriser la Fortune. En effet, dans la prospérité, le magnanime possède tous les biens et y a droit ; pourtant, s'il rencontre l'adversité, si le monde se refuse à lui, alors il les dédaignera, ne tenant compte que de l'essentiel, la beauté morale. Ainsi sera-t-il indépendant face au monde extérieur et conscient de sa grandeur.

La magnanimité cristallise aussi un des élans essentiels du moyen stoïcisme et devient une vertu fondamentale de son système. Cet idéal de grandeur, exclusivement moral, correspond au sage qui, en reconnaissant pour sienne la loi de la raison universelle qui le dirige, s'unit au dieu dont il est membre. Selon la description du Stoïcien Panétius, transmise par le *De officiis* de Cicéron<sup>95</sup>, la magnanimité semble s'identifier au courage ; ou, plus justement, la triade 'courage, patience, magnanimité' forme un tout inséparable. La conscience que le sage a de remplir une fonction dans la société, imposée par la nature selon son rang, devient le seul sentiment qui soutient son énergie dans l'action. Il doit accomplir ce devoir sans passion, sans désir même de succès, mais simplement pour obéir à la loi de la nature, pour faire son métier d'homme et de citoyen<sup>96</sup>. Le rôle de la magnanimité est d'assurer cette indifférence de l'homme à tout ce qui n'est pas la vertu. Elle comporte ainsi deux éléments essentiels : l'un passif, la patience, l'autre actif, le courage. Le premier aspect, fondamental, consiste dans le mépris des choses extérieures, de la douleur et de la mort, et comporte deux pans : l'un rationnel – la ferme conviction que le bien moral est le seul bien – et l'autre affectif – l'entière

---

<sup>93</sup> HORACE, *Carmina* III, 3, 1-8, p. 70. Trad. p. 98 : « L'homme juste et ferme en sa résolution, ni la furie des citoyens ordonnant le mal, ni le visage d'un tyran qui menace n'ébranlent et n'entament son esprit, non plus que l'Auster, chef turbulent de l'orageuse Adriatique, non plus que la grande main de Jupiter foudroyant : que le monde se rompe et s'écroule, ses débris le frapperont sans l'effrayer. »

<sup>94</sup> La monographie de R. A. GAUTHIER, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne* demeure un ouvrage fondamental pour l'histoire et la définition de cette vertu. La *magnanimitas* (de l'adjectif *magnus*, -a, -um, 'grand' et du substantif *animus* 'esprit'), terme forgé par Cicéron à partir du terme grec μεγαλοψυχία d'Aristote (cf. *Seconds Analytiques* B, 13, 97b 15-25 ; *Éthique à Eudème* 1232a 28-1233 a 31 ; *Éthique à Nicomaque* 1123a 34-1125a 16) et des Stoïciens – Chrysippe donne cette définition de la magnanimité : science qui nous élève au-dessus des choses qui peuvent survenir, c'est-à-dire une science de l'indifférence à tout ce qui n'est pas la vertu ; cf. Ps. ANDRONICUS, *Peri pathon*, dans : *Stoicorum veterum fragmenta* III, 269, cité par R. A. GAUTHIER, 151 –, recevra de la part du philosophe et orateur latin un développement élaboré dans son *De officiis*, s'inspirant entre autres de Panétius.

<sup>95</sup> Cf. R. A. GAUTHIER, « La magnanimité stoïcienne » dans : *Magnanimité*, 119-164.

<sup>96</sup> Cf. CICÉRON, *De officiis* I, 66-67.

libération de l'âme du joug des passions<sup>97</sup>. Cette tranquillité et cette sécurité d'âme font la constance et la dignité du sage<sup>98</sup>. L'homme, appelé par son rang de citoyen à jouer son rôle dans la vie de la cité, ne saurait se soustraire à ce devoir. Il n'en devra pas moins posséder le dédain des choses extérieures qui reste l'aspect fondamental et la source de toute magnanimité. Cependant, chez lui, ce mépris devra s'épanouir en énergie dans l'action, second aspect de la magnanimité, la magnanimité-courage<sup>99</sup>. Son œuvre consiste à accomplir des œuvres, grandes et utiles, mais, en même temps, extrêmement pénibles, occasions de bien des peines et des périls<sup>100</sup> :

Finxit enim te [Catonem] ipsa natura ad honestatem, gravitatem, temperentiam, *magnitudinem animi*, iustitiam, ad omnes denique uirtutes magnum hominem et excelsum. [...] Hoc homo ingeniosissimus M. Cato auctoribus eruditissimis inductus arripuit, neque disputandi causa ut magna pars, sed ita uiuendi.<sup>101</sup>

Ces affirmations de Cicéron dans le *Pro Murena* – texte fort riche dans la présentation du personnage de Caton, mais que nous n'avons pas étudié par la suite vu sa non-transmission avant la fin du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>102</sup> – témoignent de trois informations capitales au sujet de Caton : sa possession de la *magnitudo animi* et donc sa qualification de *magnus homo*, son affiliation à la secte stoïcienne et la manière dont il en marque son appartenance : non par la théorie mais par la vie. Chez les Latins<sup>103</sup>, l'expression *magnitudo animi* – ou le terme *magnanimitas*<sup>104</sup> – possède, tout comme chez les Grecs, une double signification, l'une commune et l'autre stoïcienne. À la première (libéralité sans borne, clémence, vaillance et ambition) correspondent les figures de César et de Catilina, face à laquelle se dressait la seconde, incarnée par leurs adversaires respectifs, Caton et Cicéron tel que les présente, entre autres, le 'metteur en scène' Salluste<sup>105</sup>. En 63, la magnanimité des honnêtes gens a écrasé la

---

<sup>97</sup> Cf. CICÉRON, *De officiis* I, 67.

<sup>98</sup> Cf. CICÉRON, *De officiis* I, 69.

<sup>99</sup> Cf. CICÉRON, *De officiis* I, 69-73.

<sup>100</sup> Cf. CICÉRON, *De officiis* I, 66.

<sup>101</sup> CICÉRON, *Pro Murena* 60 et 62, p. 30 et 31. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 67 et 68 : « La nature, quant à elle, t'a formé pour l'honneur, le sérieux, la tempérance, la magnanimité, la justice, en un mot pour toutes les vertus qui font une grande âme, une âme d'élite [...]. Voilà la doctrine [le stoïcisme] que s'est appropriée cet esprit supérieur qu'est M. Caton, sur l'autorité de maîtres fort savants, non pas pour en discourir, comme tant d'autres, mais pour en faire sa règle de vie. »

<sup>102</sup> Cf. le chapitre II.B.2.a).

<sup>103</sup> Pour ces considérations sur la magnanimité chez les Latins, voir le chapitre de R. A GAUTHIER, « La lutte des deux magnanimités à Rome », dans : *Magnanimité*, 165-176.

<sup>104</sup> Utilisé une seule fois par CICÉRON, *De officiis* I, 152.

<sup>105</sup> Cf. SALLUSTE, *Catilina* LIV. Voir le chapitre II.B.2.c).

magnanimité de Catilina ; mais en 48 la magnanimité de César s'impose face à la magnanimité des hommes groupés autour de Pompée, puis de Caton :

Et hoc numera inter repulsas Catonis: tam *magno animo* feret aliquid sibi ad uictoriam quam ad praeturam obstitisse.<sup>106</sup>

L'apparente défaite que marque la mort de Caton a déjà eu des échos dans d'autres prétendus échecs antérieurs, tel celui de la préture<sup>107</sup>. Cependant, l'insuccès, méprisé par la grande âme attachée au seul bien de la vertu, se transforme en victoire pour le sage. L'impassibilité de Caton face à toutes sortes d'affronts de la Fortune ou des hommes annihile le caractère humiliant de l'événement pénible et magnifie l'acteur :

At sapiens colapho percussus quid faciet? – Quod Cato, cum illi os percussum esset: non excanduit, non uindicauit iniuriam, ne remisit quidem, sed factam negauit; *maiore animo* non agnouit quam ignouisset.<sup>108</sup>

Même lorsque les détails biographiques s'estompent au profit d'une signification globale du personnage, comme lorsque l'Anchise virgilien prophétise à son fils les glorieux destins de Rome, c'est encore l'adjectif *magnus* qui définit ce héros qu'on ne peut passer sous silence :

Quis te, magne Cato, tacitum [...] relinquat ?<sup>109</sup>

<sup>106</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae* 71, 11, p. 20. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 787 : « Eh bien ! Cela fait un échec de plus pour lui : il aura l'âme aussi grande devant ce qui lui barre la victoire que devant ce qui lui avait barré la préture. »

<sup>107</sup> Cette anecdote est rapportée par SÉNÈQUE, *Epistulae* 71, 8-11 ; 104, 30 et 33 ; PÉTRONE, *Satiricon* CXIX, 45-40 ; AMMIEN MARCELLIN, *Histoire* XXVIII, 4, 21 ; CLAUDIEN, *Panegyricus dictus Honorio Augusto IV Cos.*, v. 411, dans : *Carmina*, p. 76 : « successus superant aduersa Catonis ». CLAUDE MAMERTIN, dans un discours de remerciement pour son entrée au consulat prononcé devant l'Empereur Julien et le Sénat de Constantinople en 362, relève aussi que bien souvent le suffrage populaire désigne les moins nobles et refuse les honneurs à ceux qui le méritent. Il prend justement comme exemple l'échec de Caton : *Gratiarum actio de Consulatu suo Iuliano imp.* XIX, p. 259 : « Nam cum boni rari sint, improborum uulgius immensum, in campo autem numerus et turba praepolleat : sine dubio intellegitur eum suffragiis populi magistratum capere quem plures, id est, quem peiores probarunt. Unde factum est ut maiores nostri uiderent Gabinios designatos et repulsos Catones. » Trad. p. 32 : « Puisque les gens de bien sont rares et qu'immense est la foule des coquins, puisque au Champ de Mars le nombre et la tourbe l'emportent, il est hors de doute que les suffrages populaires confèrent une magistrature à l'homme qui a pour lui la majorité, c'est-à-dire les plus mauvais citoyens. Voilà pourquoi nos aïeux ont vu désigner des Gabinios et échouer des Caton. » Claude était connu du Moyen Âge puisqu'il est cité pour ses panégyriques par GAUTIER DE CHÂTILLON, *Alexandreis* V, 505.

<sup>108</sup> SÉNÈQUE, *De constantia sapientis* XIV, 3, p. 54. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 329-330 : « Mais si le sage reçoit un soufflet, que fera-t-il ? Ce que fit Caton quand on le souffleta : Il ne s'échauffa point, ne tira point vengeance de l'insulte, ne la pardonna même pas ; il la nia. Il y avait à désavouer l'outrage plus de grandeur qu'à le pardonner. » Ce passage est dans l'*Opus Maius* de ROGER BACON, *Moralis philosophia* III, dist. 4, 3, p. 116-117.

<sup>109</sup> VIRGILE, *Aeneis* VI, 841, p. 75. Trad. p. 75 : « Qui pourrait te passer sans mot dire grand Caton [...] ? » L'expression marquera les esprits médiévaux puisque CONRAD DE MURI au XIII<sup>e</sup> siècle, dans son lexique des grands hommes antiques, la cite à propos de Cossus, l'autre personnage que mentionne le vers virgilien : *Fabularius*, p. 351 : « Et nota, quo iste Cossus Romanus, tribunus militaris, Lartem Tolumpnium a loco dictum

Pour revenir à Valère Maxime, notons que le livre V, qui rassemble les exemples d'*humanitas* et de *clementia*, ne contient qu'un seul récit où le nom de Caton apparaît : celui qui expose la clémence de César, ou du moins son désir à cet égard. Cette indulgence qui conduit à épargner ou à pardonner ne correspond pas au caractère de Caton, elle s'oppose à sa splendide *severitas*, associée au refus de toute compromission ou de tout favoritisme. Avec la *liberalitas*, autre qualité attribuée à César, la *clementia* seule semble faire défaut à Caton :

Catonis quoque morte Caesar audita et se illius gloriae inuidere et illum suae inuidisse dixit, patrimoniumque eius liberis ipsius incolume seruauit. Et hercule diuinorum Caesaris operum non parua pars Catonis salus fuisset.<sup>110</sup>

César, qui aurait la gloire d'épargner Caton, mais à qui cela est refusé, se permet d'écorcher le portrait de son vertueux ennemi : celui-ci aurait été jaloux de son succès. Ainsi, comme nous l'avons déjà vu à deux reprises<sup>111</sup>, devant les libéralités de l'*imperator*, le gardien de la République fait obstruction aux procédés qui rendent populaire le généreux donateur :

Publicanos remissionem petentis tertia mercedum parte releuauit ac, ne in locatione nouorum uectigalium inmoderatus licerentur, propalam monuit. Cetera item, quae cuique libuissent, dilargitus est contra dicente nullo ac, si conaretur quis, absterrito. Marcum Catonem interpellantem extrahi curia per lictorem duci que in carcerem iussit.<sup>112</sup>

Nous reviendrons sur l'antagonisme politique et les portraits antithétiques de ces deux hommes, centraux dans l'histoire politique de la fin de la République<sup>113</sup>. Un dernier élément biographique que nous venons de mentionner, l'échec à la préture, est utilisé par Valère Maxime au livre VII pour montrer la grandeur de Caton et sa stature d'exception. Bien que les

---

occidit et spolia omnia reuocauit. Virgilius in sexto *Eneidos* : "Quis te, magne Cato, tacitum, uel Cosse, relinquit ?" »

<sup>110</sup> VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* V, 1 – De humanitate et clementia, 10, p. 302. Trad. p. 77 : « En apprenant la mort de Caton, César encore a dit qu'il était jaloux de sa gloire comme l'autre l'avait été de la sienne, et il a gardé ses biens pour les donner à ses enfants, sans y toucher. Et bien sûr ç'aurait été, parmi les actes divins accomplis par César, une part non négligeable que de sauver Caton. » Relevons que ce passage se retrouve dans le manuscrit *Monacensis* 22004, du XII<sup>e</sup> siècle, étudié par D. M. SCHULLIAN, « Valerius Maximus in Certain Excerpts of the Twelfth Century », 204.

<sup>111</sup> Cf. *supra*, VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* II, 10, 7 et AULU GELLE, *Noctes Atticae* IV, 10, 8.

<sup>112</sup> SUÉTONE, *De vita Caesarum*, *Divus Iulius* XX, 3-4, p. 9. Trad. p. 13-14 : « Les fermiers publics demandant une remise, il réduisit d'un tiers leurs redevances et leur recommanda publiquement d'éviter la folle enchère pour l'adjudication des prochains impôts. Il prodigua de même les autres faveurs que chacun lui réclamait, sans que personne ne protestât et si quelqu'un s'y hasardait, il le réduisait par la terreur. Marcus Caton s'opposant à lui, il le fit traîner hors de la curie par un licteur et conduire en prison. »

<sup>113</sup> Dans le chapitre concernant le *Cato* et l'*Anticato* et celui présentant l'œuvre de Salluste, cf. respectivement, les chapitres II.B.2.b) et II.B.2.c).

citoyens, pris de folie, n'aient pas voté pour lui, ce dernier n'est pas touché par ces contingences : c'est plus Caton qui manqua à la préture que l'inverse :

Sed ut comitiorum maximum crimen referam, M. Porcius Cato, plus moribus suis praeturae decoris adiecturus quam praetexto eius splendoris ipse laturus, consequi illam a populo aliquando non potuit. Proxima dementiae suffragia, quae quidem satis graues poenas erroris sui pependerunt, quoniam quem honorem Catoni negauerant Vatinio dare coacti sunt. Ergo, si uere aestimare uolumus, non Catoni tunc praetura, sed praeturae Cato negatus est.<sup>114</sup>

Avant de terminer ce tableau des vertus de Caton, un mot sur sa fille, Porcia, femme de Brutus et digne héritière de la grandeur et de la fermeté du père :

Cuius filia minime muliebris animi. Quae, cum Bruti uiri sui consilium, quod de interficiendo ceperat Caesare, ea nocte, quam dies taeterrimi facti secutus est, cognosset, egresso cubiculum Bruto cultellum tonsorium quasi unguium resecandorum causa poposcit eo que uelut forte elapso se uulnerauit. Clamore deinde ancillarum in cubiculum reuocatus Brutus obiurgare eam coepit, quod tonsoris praeripuisset officium. Cui secreto Porcia « non est hoc » inquit « temerarium factum meum, sed in tali statu nostro amoris mei erga te certissimum indicium: experiri enim uolui, si tibi propositum parum ex sententia cecidisset, quam *aequo animo* me ferro essem interemptura. »<sup>115</sup>

Par amour et fidélité, Porcia ne veut survivre à son mari. D'une âme ferme (*aequo animo*), elle se donne la mort en avalant des charbons :

Coniugis audisset fatum cum Porcia Bruti  
et subtracta sibi quaereret arma *dolor*,  
« Nondum scitis » ait « mortem non posse negari?  
credideram fatis hoc *docuisse patrem*. »  
Dixit et ardentis auido bibit ore fauillas.

---

<sup>114</sup> VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* VII, 5 – De repulsis, 6, p. 476. Trad. : « Pour en venir maintenant au plus grave délit électoral, Marcus Portius Caton, qui aurait ajouté avec sa conduite une dignité à la préture plutôt que de remporter un succès personnel, ne réussit pas autrefois à l'obtenir du peuple. Cette votation fut quasiment un acte de folie qui fut payé assez cher puisque les électeurs furent contraints de donner à Vatinus cette charge qu'ils avaient refusée à Caton. Ainsi, si nous voulons estimer vraiment ce qui s'est passé, dans ce cas, ce n'est pas la préture qui fut refusée à Caton, mais Caton à la préture. »

<sup>115</sup> VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* III, 2 – De fortitudine, 15, p. 164. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 229-230 : « Sa fille avait une énergie qui n'était pas du tout d'une femme. Son mari Brutus avait pris la décision de tuer César et, la nuit qui suivit la journée où cette horreur se réalisa, elle l'apprit : alors, quand Brutus eut quitté leur chambre, elle demanda qu'on lui fit passer le rasoir dont se servait le coiffeur, sous le prétexte de se couper les ongles ; elle le laissa tomber comme par hasard et se blessa. Puis lorsque les cris des servantes eurent ramené Brutus dans la chambre, il se mit à lui reprocher d'avoir fait ce qu'elle aurait dû laisser faire au coiffeur. Quand ils furent seuls, Porcia lui dit : "Ce n'est pas par hasard que j'ai agi ainsi, c'est mon amour qui, dans la situation où nous sommes, s'exprime ainsi de la façon la plus sincère. Car j'ai voulu voir, pour le cas où ton projet aurait des résultats peu conformes à tes intentions, avec quelle fermeté je me suiciderais." »

I nunc et ferrum, turba molesta, nega !<sup>116</sup>

Se décider à quitter la vie demeure une liberté de chaque individu, et Porcia invoque la mort de son père pour placer la sienne dans un cadre “catonien” :

Tuos quoque castissimos *ignes*, Porcia M. Catonis filia, cuncta saecula debita *admiratione* prosequuntur. Quae, cum apud Philippos uictum et interemptum uirum tuum Brutum cognosses, quia ferrum non dabatur, ardentes ore carbones haurire non dubitasti, muliebri spiritu *uirilem patris exitum imitata*. Sed nescio an hoc *fortius*, quod ille usitato, <tu> nouo genere mortis absumpta e<s>.<sup>117</sup>

C'est la passion (*ignes*), bien que chaste, qui semble avoir emporté la jeune femme dans son choix. Et pourtant cet acte, comparé à celui du père, entraîne l'admiration du public, au point de s'interroger sur le possible courage supplémentaire qu'il aurait fallu à la fille, vu l'incongruité de l'arme du suicide. La mort de la fille s'est cependant vidée, dans ce contexte, du contenu politique et stoïcien entourant la mort du père.

#### e) Antonomase

L'existence de Caton a inspiré, chez les Anciens, de nombreux portraits, commentaires et réactions, laissant deviner la place importante que ce dernier occupait dans les esprits et la littérature. Que son nom ait pu être promu au rang de type littéraire semble compréhensible : l'individu particulier cède peu à peu la place à une synthèse de traits dominants, dans le but de signifier un modèle ; Caton devient « un Caton ».

Les écoles de rhétorique sous l'Empire jouent un rôle important dans le développement du type littéraire de Caton. La prose oratoire de Cicéron n'est plus adaptée au rhéteur qui ne s'adresse plus à des foules dans le but d'influencer leurs options politiques. L'art de la parole

---

<sup>116</sup> MARTIAL, *Epigrammata* I, 42, 1-6, p. 27. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 27-28 : « Porcia venait d'apprendre la mort de son époux Brutus et sa douleur cherchait les armes qu'on avait éloignées d'elle. “Ignorez-vous encore, s'écria-t-elle, qu'on ne peut interdire la mort à personne? Je croyais que la fin de mon père vous l'avait appris.” Elle dit et d'une bouche avide elle avale des charbons ardents. Va donc, foule importune, lui refuser le fer! »

<sup>117</sup> VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* IV, 6 – De amore coniugali, 5, p. 271. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 47-48 : « Les feux si chastes que tu as ressentis, Porcia, toi qui étais la fille de Caton, recevront aussi de toutes les générations l'admiration qu'ils méritent. Car à Philippes ton mari, Brutus, avait été vaincu et avait trouvé la mort : et l'apprenant, et parce qu'on refusait de te donner une arme, tu n'as pas hésité à avaler des charbons incandescents, imitant, avec ton tempérament de femme, la fin virile de ton père. Et encore je ne sais si ce n'était pas là montrer plus de courage, car lui a eu recours, à une façon habituelle, et toi tu as inventé une façon nouvelle de mourir, pour te détruire. »

se borne dorénavant avant tout à un rôle d'apparat : il s'agit d'entraîner ses talents devant un auditoire d'amis ou de parents avant de pouvoir les exploiter un jour devant ses élèves, ses admirateurs ou même devant l'Empereur. Le précédent a toujours été, chez les Romains, de grande importance : l'exemple historique demeure un des meilleurs moyens pour convaincre les auditeurs. Dans l'enseignement de la rhétorique scolaire, la narration de cas exemplaires, souvent utilisée, est pourtant restreinte à un petit nombre d'incontournables. En s'épargnant la recherche d'*exempla* historiques personnels, le rhéteur conçoit dorénavant son art comme la réélaboration d'anecdotes connues de tous. Caton est justement un de ces *exempla* avec lesquels l'école de rhétorique travaille<sup>118</sup>. Il s'utilise, dans ce cas comme synonyme d'intégrité, comme « Maßstab von unzweifelhafter Autorität »<sup>119</sup>. Quelques scènes de la vie réelle de Caton sont exploitées pour les exercices rhétoriques, comme sa mort ou sa relation avec Marcia, alors qu'il est envisagé le plus souvent comme le représentant d'une attitude particulière, celle de la vertu. Par conséquent, la question « Qu'aurait dit/fait Caton dans cette situation ? » peut tout à fait convenir à un exercice type de l'école de rhétorique.

L'école latine n'a jamais eu de tradition pédagogique propre : elle reste, durant tout l'Empire, en contact très étroit avec la rhétorique grecque, surtout hellénistique. Son but originel consiste à préparer les jeunes hommes à la vie publique. Les débutants, encore sous la férule du *grammaticus*, s'entraînent à l'imitation des auteurs : lecture à haute voix (*lectio*), analyse (grammaticale) détaillée du texte par le maître (*praelectio*), mémorisation de modèles, paraphrase de modèles, traduction (grec/latin) ainsi que transformation d'un texte de prose en vers ou l'inverse, récitation d'une propre production. Les élèves continuent par des exercices de composition : une série de douze, de difficulté croissante, appelés *praeexercitamenta* ou, selon la terminologie grecque, *progymnasmata*, se pratique communément déjà sous Cicéron puis sous l'Empire : 1. *fabella* (récitation d'une fable) ; 2. *narratio* (récitation d'un épisode tiré d'un poète ou d'un historien) ; 3. *chria* (chrie, amplification d'un thème moral) ; 4. *sententia* (amplification d'un aphorisme ou d'un proverbe) ; 5. *opus destruendi confirmandique* (réfutation ou confirmation d'une allégation) ; 6. *loci communes qui sunt in vitia directi* (réfutation d'un lieu commun) ; 7. *laus et vituperatio* (éloge ou blâme d'une personne ou d'une chose) ; 8. *comparatio* (comparaison entre des personnes ou des choses) ; 9. *allocutio* (prosopopée, discours prononcé ou écrit dans la peau d'une personne célèbre) ;

<sup>118</sup> Cf. R. FEHRLE, *Cato Uticensis*, 23ss.

<sup>119</sup> Cf. H. BERTHOLD, « Cato von Utica im Urteil seiner Zeitgenossen », 139. Trad. : « référence d'autorité indiscutable ».

10. *descriptio* (description) ; 11. *thesis, loci communes quibus quaestiones generaliter tractantur* (thèse, arguments pour ou contre d'une thèse générale n'impliquant pas des particuliers) ; 12. *legum laus ac vituperatio* (présentation de lois, arguments pour ou contre une loi)<sup>120</sup>.

Parmi les exercices élémentaires, la *chrie* (χρεία) portait sur un aphorisme moral mis dans la bouche d'un personnage célèbre. Par exemple :

Marcus Porcius Cato dixit litterarum radices amaras esse, fructus iocundiores.<sup>121</sup>

À partir de cette idée générale, l'élève pouvait être amené à faire un autre exercice, les κεφάλαια, qui consistaient à 1. présenter le personnage et en faire son éloge, 2. paraphraser en trois lignes son aphorisme, 3. justifier son opinion, 4. l'établir, par contraste, en réfutant l'opinion contraire, 5. l'illustrer d'une comparaison, 6. ajouter une anecdote, 7. citer des autorités à l'appui, 8. conclure : « Telle est la belle pensée de Caton au sujet de l'éducation ». On y ajoutait aussi, en guise de répétition du cours de grammaire, un devoir consistant à

---

<sup>120</sup> Cf. J. J. MURPHY, « Quintilian's Influence on the Teaching of Speaking and Writing in the Middle Ages and Renaissance », 162-163 et E. JULLIEN, *Les professeurs de littérature dans l'ancienne Rome et leur enseignement depuis l'origine jusqu'à la mort d'Auguste*, 294. PRISCIEN, dans les *Praeexercitamina* (*Prisciani Opera minora*, dans: *Grammatici latini*, vol. III., 430-440) transmet au Moyen Âge la liste des *Progymnasmata* d'Hermogène (II<sup>e</sup> s. ap. J.-C.), le premier à les avoir systématisés : *De fabula* : « Fabula est oratio ficta verisimili dispositione imaginem exhibens veritatis » (430) ; *De narratione* : « Narratio est expositio rei factae vel quasi factae » (431) ; *De usu* : « Usus est, quem Graeci χρείαν vocant, commemoratio orationis alicuius vel facti vel utriusque simul, celerem habens demonstrationem, quae utilitatis alicuius plerumque causa profertur » (431, 432 : même phrase que pour Caton, mais attribuée cette fois à Isocrate) ; *De sententia* : « Sententia est oratio generalem pronuntiationem habens, hortans ad aliquam rem vel dehortans vel demonstrans quale sit aliquid » (432) ; *De refutatione* : « Refutatio est improbatio propositae rei, confirmatio vero ex contrario comprobatio » (434) ; *De loco communi* : « Locus communis exaggerationem habet manifestae rei, quasi argumentationibus iam peractis » (434) ; *De laude* : « Laus est expositio bonorum, quae alicui accidunt personae vel communiter vel privatim, communiter, ut laus hominis, privatim, ut laus Socratis » (435) ; *De comparatione* : « Comparatio est vel similium vel diversorum vel minorum ad maiora vel maiorum ad minora collatio » (437) ; *De allocutione* : « Allocutio est imitatio sermonis ad mores et suppositas personas adcommodata, ut quibus verbis uti potuisset Andromache Hectore mortuo » (437) ; *De descriptione* : « Descriptio est oratio colligens et praesentans oculis quod demonstrat » (438) ; *De positione* : « Positio est deliberatio alicuius rei generalis ad nullam personam certam pertinens vel aliam partem circumstantiae, ut si tractemus an navigandum, an ducendum uxorem, an philosophandum, non addentes cui, sed ipsam rem per se et per accidentia ei requirentes » (439) ; *De legislatione* : « Legis quoque lationem in praeexercitationibus ponunt et quoniam etiam in negotiali et lationes legum et accusationes, utuntur quaestione » (440). Dans l'article d'E. MATTHEWS SANFORD, « The Use of Classical Latin Authors in the *Libri Manuales* », le Ms n° 249, *Parisinus* 4952 (XII<sup>e</sup> siècle), p. 226, correspond à un manuscrit des *Praeexercitamina*.

<sup>121</sup> DIOMÈDE (IV<sup>e</sup> siècle), *Ars grammatica*, De declinatione exercitationis chriarum, 310. Trad. : « Marcus Porcius Caton a dit que les racines de la science étaient amères, mais que les fruits en étaient plus doux. »



décliner les sentences à tous les genres et à tous les nombres<sup>122</sup>. Nous avons répertorié deux autres exemples de chries sous l'autorité du Romain :

Marcus Porcius Cato dixit leges nervos esse civitatum.<sup>123</sup>

M. Porcius Cato interrogatus, quid ita post quadragesimum annum litteras graecas disceret, dixit « non ut doctus, sed ut ne indoctus moriar ». <sup>124</sup>

L'image d'un Caton sage et vertueux semble ainsi bien ancrée dans l'imaginaire du public cultivé.

Une fois achevés les exercices préparatoires, l'étudiant était admis à composer des discours fictifs, sur un sujet donné par le maître, suivant les prescriptions et conseils de celui-ci. Appris par cœur, ces discours étaient récités en public. Le terme technique pour désigner cet exercice est en latin *declamatio*, lequel se distingue en deux types : la suasoire (*suasoria*) – qui relève de l'éloquence délibérative ou politique – traite volontiers des sujets historiques en argumentant si une action devait avoir lieu ou non ; la controverse (*controversia*) – d'ordre judiciaire – consiste en une plaidoirie, pour ou contre un personnage fictif ou historique, dans un cas déterminé et défini en fonction d'un texte de loi<sup>125</sup>. Ces deux derniers recoupent en grande partie le champ des ultimes *progymnasmata* (11, 12).

Les sujets travaillés par la *declamatio* sont de pure convention, mais leur illustration par des exemples célèbres et porteurs permet de mettre en valeur la virtuosité de l'expression, au détriment quelquefois de la qualité du contenu. Dans la veine satirique, Perse confirme en effet le rôle de personnage type qu'avait fini par endosser Caton, idéalement et continuellement choisi, entre autres pour l'exercice de l'*allocutio* (prosopopée) :

---

<sup>122</sup> Cf. DIOMÈDE, *Artis grammaticae libri III*, De declinatione exercitationis chriarum, 310, pour les déclinaisons de la chrie. Cf. H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 259-264 et 410-411 pour le développement des autres exercices rattachés à la chrie.

<sup>123</sup> DIOMÈDE, *Artis grammaticae libri III*, De declinatione exercitationis chriarum, 310. Trad. : « Marcus Porcius Cato a dit que les lois sont les nerfs des cités. »

<sup>124</sup> [CAESIUS BASSUS (I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C.)], *Excerpta grammatica*, 273. Trad. : « On demandait à Caton pourquoi il avait appris le grec après quarante ans : c'est, dit-il, non pour mourir savant, mais pour ne pas mourir ignorant. » C'est de Caton l'Ancien que l'on parle ici, connu pour avoir étudié les lettres grecques dans sa vieillesse (ce qui ne correspond pas tout à fait, il est vrai, à la quarantaine proposée ici). Caton d'Utique, trois générations plus tard, a dû certainement apprendre le grec comme enfant. Mais ce sont des détails qui échappaient normalement aux médiévaux.

<sup>125</sup> Sur ce sujet voir J. J. MURPHY, « Quintilian's Influence on the Teaching of Speaking and Writing in the Middle Ages and Renaissance », 163 ; A. GWYNN, *Roman Education from Cicero to Quintilian* et H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 304 et 415.

Saepe oculos, memini, tangebam parvus olivo,  
grandia si nollem morituri verba Catonis  
discere non sano multum laudanda magistro,  
quae pater adductis sudans audiret amicis.<sup>126</sup>

De même que Salluste propose, à propos de Caton et César, dans le chapitre LIV du *Catilina*, des portraits en parallèle, sur un modèle proche de la *comparatio*, Sénèque prête ces jugements à Lucilius, à propos d'autres exercices rhétoriques présentant la figure du Romain prêt à mourir :

« Decantatae », inquit, « in omnibus scholis fabulae istae sunt; iam mihi, cum ad contemnendam mortem uentum fuerit, Catonem narrabis ». Quidni ego narrem ultima illa nocte Platonis librum legentem posito ad caput gladio? [...] ; et stricto gladio quem usque in illum diem ab omni caede purum seruauerat, « nihil », inquit, « egisti, fortuna, omnibus conatibus meis obstando ». <sup>127</sup>

En faisant allusion à la *narratio*, à la *descriptio*, à la *laus* et à l'*allocutio* (prosopopée), Sénèque prête à Caton un rôle de premier plan dans les pratiques scolaires de la rhétorique ! C'est peut-être sous l'inspiration de son père, Sénèque le Rhéteur, qui a reproduit dans son œuvre de nombreux exercices d'ordre judiciaire célébrant Caton d'Utique, que le philosophe stoïcien présente le Républicain comme un des meilleurs exemples à introduire dans les discours lorsqu'il faut parler du mépris de la mort. Évidemment, le héros sert parfois de simple illustration rapide : ainsi, quand Sénèque le Rhéteur veut donner des exemples de matrones heureuses de leur descendance, il cite la mère de Caton :

---

<sup>126</sup> PERSE (I<sup>er</sup> siècle ap. J. C.), *Saturae* III, 44-47, p. 78. Trad. : « Souvent petit, je me souviens, je touchais mes yeux avec de l'huile, si je ne voulais pas étudier les magnifiques paroles de Caton sur le point de mourir, destinées à être couvertes d'éloges par mon fou de maître et écouté par un père en sueur venu avec les amis qu'il aurait amenés. » Sur la tradition manuscrite de ce texte au Moyen Âge, voir P. SCARCIA PIACENTINI, *Saggio di un censimento dei manoscritti contenenti il testo di Persi e gli scoli e i commenti al testo et Corrigenda e addenda al censimento dei manoscritti, note bibliografiche, indici, concordantiae siglorum*, ainsi que l'article « Persius » de P. K. MARSHALL dans : *Texts and Transmission*, 293-295. Chez B. MUNK OLSEN (*Études des auteurs classiques*, t. II, 183-220), 58 manuscrits contenant les *Satires* dans leur entier sont recensés. Les auteurs satiriques sont bien souvent associés dans les manuscrits. De plus, dans le *Florilegium Frisingense*, certainement compilé par Heriger, abbé de Lobbes, aux X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles, nous retrouvons ces vers de Perse (cf. R. G. BABCOCK, *Heriger of Lobbes and the Freising Florilegium. A Study of the Influence of Classical Latin Poetry in the Middle Ages* 5-9 ; 31). Voir aussi, à propos de ces vers, l'article de V. TANDOI, « Morituri verba Catonis », qui reconstruit le texte au niveau philologique (problématique du vers 45-46 : « morituri verba Catonis discere » ou « morituro verba Catoni dicere ») et tente une hypothèse sur le contenu de ces 'dernières paroles' de Caton, qui d'après lui, n'ont pas de réalité historique, mais devraient avoir été formulées par les écoles sous la forme d'un soliloque.

<sup>127</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 24, 6-7, p. 78. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 659-660. « “Ces histoires-là sont des rengaines rabâchées dans toutes les écoles. Quand on en sera au point suivant : le mépris de la mort, tu me conteras l'histoire de Caton”. Et pourquoi ne le montrerais-je pas à sa dernière nuit, lisant un livre de Platon, une épée sous son chevet ? [...] tirant son épée, qu'il avait conservée jusqu'à ce jour pure de toute effusion de sang : “Tu n'as rien gagné, s'écria-t-il, Fortune à t'opposer à tous mes efforts.” »

Quidni invidet [...] illi, quae Catonem peperit, quidni sacerdotes parientibus? <sup>128</sup>

Cette simple référence atteste le renom acquis par Caton à l'époque augustiniennne. Quant à sa réputation d'honnêteté, elle apparaît clairement dans un passage où Caton est accusé de vol par un esclave soumis à la torture : la question toute rhétorique invite très nettement à se fier à la parole du premier :

Etiam dum torqueris, occidis. Servus tortus Catonem conscium furti dixit; quid agitis? Utrum plus creditis tormentis an Catoni? <sup>129</sup>

Le ton outré du rhéteur, lors du rappel d'une injuste accusation portée par Clodius contre Caton au sujet d'un détournement de biens, s'exprime par le chiasme final qui renforce l'incongruité de la situation : le type même de l'honnête homme est honteusement accusé par un autre type, celui du démagogue peu recommandable et sans vergogne :

M. Cato Pulchro obiciente furtorum crimina audivit. Quae maior indignitas illius saeculi esse potuit quam aut *Pulcher accusator* aut *reus Cato*! <sup>130</sup>

---

<sup>128</sup> *Excerpta Controversiarum* (IV<sup>e</sup> siècle) VI, 8, 2, p. 165. Trad. p. 229 : « Pourquoi n'aurait-elle pas le droit [...] d'envier la mère de Caton ou celles dont les enfants servent les dieux ? » Voir aussi le passage dans la préface des *Controversiae* (9, p. 3) où on parle de Caton comme d'un oracle : « Nempe voluntas divina hominis ore enuntiata. Et quem tandem antistitem sanctiorem sibi invenire divinitas potuit quam M. Catonem. » Trad. p. 31 : « Qu'est-ce que, en effet, qu'un oracle ? Assurément la volonté d'un dieu énoncée par la bouche d'un homme. Et la divinité pouvait-elle choisir un prêtre plus vénérable que M. Caton, pour adresser au genre humain non une recommandation, mais un reproche ? » Ce texte fait référence à Caton le Censeur, distinction que les médiévaux peinent à percevoir dans ce cas-ci. Selon l'éditeur L. HAKANSON dans sa « Praefatio », v-xv, les manuscrits d'avant le XV<sup>e</sup> siècle contenant les œuvres complètes de Sénèque le Rhéteur sont au nombre de quatre : *Antverpiensis* 411 (X<sup>e</sup> ou XI<sup>e</sup> s.), *Bruxellensis* 9581-9595 (IX<sup>e</sup> s.), *Vaticanus* 3872 (IX<sup>e</sup> s.), *Bruxellensis (olim Toletanus)* 2025 (XIII<sup>e</sup> s.). Selon B. MUNK OLSEN, *L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, t. II, 394, il existe aussi, comme témoin médiéval de ces textes, le manuscrit Cambridge, Trinity College, 0.3.32 (1204) des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles. En outre, les *Excerpta Controversiarum* qui ont été découpés et rédigés quatre siècles plus tard par un grammairien anonyme, ont eu, selon les informations transmises par B. MUNK OLSEN (372), une transmission bien plus importante que les autres textes ; l'érudit a dénombré pas moins de quinze codex du IX<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle, dans lesquels le texte est souvent nommé *De declamationibus*. De plus, de nombreux florilèges contenant des extraits de ces textes ont circulé au Moyen Âge (cf. L. HAKANSON, *Conspectus siglorum et notarum*, xxii-xxiii) : *Montepessulanus* H 126 (IX<sup>e</sup> s.), *Montepessulanus* 116 (XIII<sup>e</sup> s.), *Parisinus* 7836 (XIII<sup>e</sup> s.), *Parisinus* 16592 (XIII<sup>e</sup> s.), *Parisinus* 8542 (XIII<sup>e</sup> s.), *Parisinus* 15730 (XIII<sup>e</sup> s.) et surtout le célèbre *Manipulus Florum* de Thomas d'Irlande (cf. R. H. ROUSE et M. A. ROUSE, *Preachers, Florilegia and Sermons : Studies on the 'Manipulus florum' of Thomas of Ireland*, 299). Les œuvres de Sénèque le Rhéteur sont attribuées au Moyen Âge à Sénèque le philosophe, ce qui renforce l'autorité de ces témoignages. Cf. aussi sur cette question H. D. L. VERVLIT, « Les manuscrits médiévaux de Sénèque le Rhéteur ».

<sup>129</sup> SÉNÈQUE LE RHÉTEUR (55 av. J.-C.-40 ap. J.-C.), *Controversiae (Oratorum et rhetorum sententiae diuisiones colores)* IX, 6, 7, p. 272. Trad. p. 367 : « Un esclave, à la question, désigne Caton comme son complice dans un vol. Qu'auriez-vous fait ? Auriez-vous accordé plus de crédit à la torture ou à Caton ? »

<sup>130</sup> SÉNÈQUE LE RHÉTEUR, *Controversiae* X, 1, 8, p. 293. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 384 : « M. Caton, sur l'accusation de Pulcher, s'entendit reprocher des vols. Y eut-il rien de plus indigne dans cette époque qu'un Pulcher accusateur ou un Caton accusé ? »

Mais Caton offre aux exercices judiciaires un argument encore plus intéressant pour la plaidoirie : celui de son choix ultime. Ici le personnage type est en quelque sorte rattrapé par l'histoire. Sa mort, entourée d'amour et d'admiration, malgré ou même grâce au suicide, peut servir de précédent pour un cas discuté de mort violente :

Sumpsisti hoc ferrum, Cato, et quam invidiosum, quod Catonem occideris !<sup>131</sup>

Son renom est aussi rappelé, mais c'est sa ténacité et sa volonté de ne rien devoir à personne qui sont surtout évoquées dans le cadre de la guerre civile :

M. Cato, quo viro nihil speciosius civilis tempestas abstulit, potuit beneficio Caesaris vivere, si tamen ullius voluisset.<sup>132</sup>

À propos d'un cas fondé sur une situation historique (Cicéron condamné à mort par Marc-Antoine), on délibère du bien-fondé de la sollicitation par Cicéron de la grâce d'Antoine, Sénèque le rhéteur, convaincu qu'un homme de cette grandeur ne doit pas subir l'humiliation de la supplication, se sert par trois fois de l'exemple de Caton. Pourquoi vivre si c'est pour être l'esclave d'Antoine, si c'est pour entrer dans un Sénat dépeuplé ?

M. Cato, solus maximum vivendi moriendique exemplum, mori maluit quam rogare (nec erat Antonium rogaturus), et illas usque ad ultimum diem puras a civili sanguine manus in pectus sacerrimum armavit.<sup>133</sup>

Pour l'orateur, Cicéron trouve ainsi en Caton, qu'il a lui-même loué à de nombreuses reprises dans ses œuvres, celui qui peut le convaincre de poser le choix le plus digne : mourir plutôt que de se soumettre à un *imperator*, utiliser pour la première fois la violence, mais contre soi, afin d'échapper à l'esclavage :

Occurrat tibi Cato tuus, cuius a te laudata mors est. Quicquam ergo tanti putas, ut vitam Antonio debeas?<sup>134</sup>

---

<sup>131</sup> *Excerpta Controversiarum* VIII, 4, 1, p. 230. Trad. p. 308 : « Tu as eu recours aussi à ton épée, Caton, et quelle haine elle s'est attirée, puisque c'est Caton qu'elle a servi à frapper ! »

<sup>132</sup> SÉNÈQUE LE RHÉTEUR, *Controversiae* X, 3, 5, p. 303. Trad. p. 398 : « M. Caton, le plus noble caractère qu'ait emporté l'orage des guerres civiles, aurait pu conserver la vie, grâce à César, s'il avait consenti à la devoir à quelqu'un. »

<sup>133</sup> SÉNÈQUE LE RHÉTEUR, *Suasoriae (Oratorum et rhetorum sententiae diuisiones colores)* VI, 2, p. 357. Trad. p. 462 : « M. Caton, le plus illustre modèle à suivre dans la vie et pour la mort, a mieux aimé se voir mourir que supplier (et ce n'est pas Antoine qu'il avait à supplier!). Ces mains que, jusqu'à son dernier jour, il garda pures du sang de ses concitoyens, c'est contre son cœur si noble qu'il tourna leurs armes. »

<sup>134</sup> SÉNÈQUE LE RHÉTEUR, *Suasoriae* VI, 4, p. 358. Trad. p. 463 : « Souviens-toi de ton cher ami Caton, dont tu as loué la mort. Crois-tu donc que quelque chose ait assez de prix pour faire consentir à devoir la vie à un Antoine ? »

Et s'il fallait encore ajouter quelque chose pour convaincre Cicéron : l'esclavage, en soi avilissant, devient plus abject en fonction de la personne à qui l'on est soumis :

« mori tibi utile est, honestum est, necesse est, ut liber et illibatae dignitatis consummes vitam ». Hic illam sententiam dixit audacem : « ut numereris cum Catone, qui servire Antoni <ne domino> quidem [nondum domino] potuit ». <sup>135</sup>

L'argumentation de l'un des participants à la suasoire conduit à une formule percutante : comment se fait-il que l'on doive se demander s'il vaut mieux vivre avec Antoine ou mourir avec Caton ? C'est ici une question rhétorique, moins pour un Cicéron qui aurait eu le choix entre l'acceptation d'un régime où il ne serait plus libre de son éloquence et la gloire d'une mort digne de Caton, mais bien plus dans le contexte d'une école de rhétorique sous Auguste :

« usque eo ne omnia cum fortuna populi Romani conversa sunt, ut aliquis deliberet, utrum satius sit *vivere cum Antonio an mori cum Catone*? » <sup>136</sup>

Sénèque le Rhéteur, en mettant en lumière la *libertas* comme motif dominant de la mort de Caton – aspect embarrassant pourtant sous le régime impérial – crée une tradition pour les écoles postérieures, relayée vigoureusement par son fils Sénèque et son petit-neveu Lucain <sup>137</sup>. Nous avons par exemple relevé, dans l'*Anthologia latina*, les pièces 392 à 394 – peut-être à attribuer à Sénèque le Jeune ou du moins à un *scholasticus* de la même époque <sup>138</sup> – dont la première ressemble étrangement à une *sententia* d'exercice scolaire <sup>139</sup> :

Inuictum uictis in partibus, omnia Caesar

---

<sup>135</sup> SÉNÈQUE LE RHÉTEUR, *Suasoriae* VI, 10, p. 360. Trad. p. 466 : « “La mort est pour toi un parti utile, honorable, nécessaire, si tu veux finir ta vie libre et sans souiller ta dignité”. À cet endroit il lança ce trait hardi : “Pour être placé à côté de Caton, qui ne put se résigner à être l'esclave du maître d'Antoine, encore moins d'Antoine”. »

<sup>136</sup> SÉNÈQUE LE RHÉTEUR, *Suasoriae* VI, 10, p. 360. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 466 : « “La fortune du peuple romain a-t-elle entraîné toutes choses dans son bouleversement, au point qu'on puisse se demander s'il vaut mieux vivre avec Antoine ou mourir avec Caton?” »

<sup>137</sup> Cf. le chapitre II.B.3.

<sup>138</sup> Voir S. MERCIER, « Les épigrammes de l'*Anthologie latine* attribuées à Sénèque », 1-5 ; C. PRATO, *Gli Epigrammi attribuiti a L. Anneo Seneca*, 2-4.

<sup>139</sup> La *sententia* se distinguant de la *chria* par sa formulation anonyme. Voir à ce propos V. TANDOI, « Morituri verba Catonis », 406-409. Ces épigrammes semblent avoir eu une transmission à travers les florilèges que sont les *Flores paradysi b* (2<sup>e</sup> version, datant du début du XIII<sup>e</sup> siècle et d'origine cistercienne) et le très diffusé *Manipulus florum* de Thomas d'Irlande (cf. R. H. ROUSE, M. A. ROUSE, *Preachers, Florilegia and Sermons : Studies on the «Manipulus florum» of Thomas of Ireland*, 134-135).

*vincere* qui potuit, te, Cato, non potuit.<sup>140</sup>

Dans les poèmes de respectivement six et huit vers qui suivent (394-395), le thème est développé avec comme protagonistes principaux le héros et sa main, la thématique récurrente se développant autour du couple *vincere/victus* (vaincre/vaincu). Le second chant décrit, avec un pathos cru, la résolution sans faille de Caton de mourir, mise à l'épreuve par le délai qu'accorde la Fortune avant d'en finir :

Ictu non potuit primo *Cato* soluere uitam :  
defecit tanto uulnere *ui<c>ta manus*.  
Altius inseruit digitos : quo spiritus ingens  
exiret, magnum *dextera* fecit iter.  
Opposuit Fortuna moram uoluitque *Catonis*  
sciremus ferro plus ualuisse *manum*.<sup>141</sup>

Le troisième insiste sur la nécessité héroïque du suicide : Caton apostrophe sa main et parle de lui à la troisième personne, proposant ainsi comme ultime discours une suasoire sans témoin :

Iussa *manus* sacri pectus uiolasse *Catonis*  
haesit et inceptum *uicta* reliquit opus.  
Ille ait infesto contra sua uulnera uultu :

---

<sup>140</sup> SÉNÈQUE (*dubium*), *Epigrammata* 393 [397 dans l'ancienne édition de RIESE], p. 308. C'est nous qui soulignons. Trad. S. MERCIER : « César, qui tout a pu vaincre, toi, Caton, / vaincu dans la faction vaincue, il n'a pu te vaincre. » La collection de vers publiée, dans les éditions modernes, sous le nom d'*Anthologia latina* représente un matériel textuel qui a été vraisemblablement assemblé à Carthage au début des années 530 ap. J.-C. et préservé avant tout dans un manuscrit, *Parisianus lat.* 10318, autrement dit le *Codex Salmasianus* (fin du VIII<sup>e</sup> siècle), dont une première partie a été perdue. Cependant, divers florilèges des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles présentent, en commun avec ce premier codex, de longs extraits, comme par exemple le *Parisinus lat.* 8071 (IX<sup>e</sup> siècle, du centre de la France). Cette anthologie est-elle la source ou non des poèmes préservés exclusivement dans un troisième codex Leiden, Voss. Lat. Q. 86 (R, milieu du IX<sup>e</sup> siècle, centre de la France) ? cela reste une question ouverte. Les épigrammes citées ici appartiennent justement à ce dernier exemplaire, alors qu'on en a découvert un second témoignage dans le *Codex Reginensis Vaticanus* 1414 (V, XI<sup>e</sup> siècle). Pour ces informations voir R. J. TARRANT, « Anthologia latina », dans : *Texts and Transmission*, 9-13. Il est possible que ces poèmes aient fort peu circulé au Moyen Âge. Cependant, comme R. J. TARRANT nous apprend que le Ms. Voss. Lat. Q. 86 était la seconde partie d'un livre épais constitué aussi du Ms. Vat. Reg. lat. 330 contenant plusieurs poèmes scolaires moralisés (Arator, Avianus, *Disticha Catonis*), on ne peut écarter l'usage potentiel de ces textes dans un cadre scolaire. D'ailleurs un Ms. du XI<sup>e</sup> s. (n°175), que présente E. M. STANFORD dans sa liste des livres d'école (« Classical Latin Authors in the *Libri manuales* », 221) contient un *Carmen de morte Catonis*, qu'il faudrait peut-être rattacher à ces épigrammes, ce d'autant que J. DINGEL, dans son *Senecas Epigramme und andere Gedichte aus der "Anthologia latina"*, p. 51, n. 7, relève que les deux Mss. R et V font des trois épigrammes sur la mort de Caton (393-394-395) un seul poème avec comme titre : *Mors Catonis*.

<sup>141</sup> SÉNÈQUE (*dubium*), *Epigrammata* 394, p. 308-309, avec les corrections de S. MERCIER, « Les épigrammes de l'*Anthologie latine* attribuées à Sénèque ». C'est nous qui soulignons. Trad. S. MERCIER corrigée : « Caton n'a pu s'affranchir de la vie au premier coup : / vaincue par l'intensité de la douleur, sa main lui a fait défaut. / Il a alors introduit plus profondément ses doigts et sa main droite a ouvert / à son âme une large voie par laquelle elle <put> sortir. / La Fortune lui a opposé un obstacle et a voulu que nous <sachions> / que la main de Caton a plus de force que le fer. »

« Estne aliquid magnum, quod *Cato* non potuit ?  
*Dextera*, num dubitas ? Durum est iugulasse *Catonem* ?  
Sed <si> *liber* erit, iam, puto non dubitas !  
Fas non est uiuo quemquam seruire *Catone*,  
nedum ipsum : *uincit* nunc *Cato*, si moritur. »<sup>142</sup>

Caton doit mourir pour vaincre, il doit mourir pour demeurer libre, il est illégitime (*fas non est*) que sous le règne de Caton un homme puisse être esclave, encore moins Caton lui-même<sup>143</sup> !

La littérature délibérative des générations successives se concentre sur les deux épisodes les plus délicats de la biographie catonienne : son remariage avec Marcia et son suicide. Aussi, lorsqu'il faut développer une *suasoria* sur la question du mariage d'un philosophe, de l'adultère ou du suicide, l'exemple type de Caton se présente aussitôt à l'esprit, tout comme celui de Socrate prévalait pour ces mêmes thèmes dans la diatribe grecque<sup>144</sup>. Dans son étude sur les thèmes historiques des déclamations scolaires durant l'Antiquité, Richard Kohl a répertorié quatre arguments utilisés dans les écoles de rhétorique concernant Caton :

1. Arguitur Cato adulterii.
2. Deliberat Cato an se debeat, ne victorem aspiciat Caesarem, trucidare.
3. An Cato recte Marciam Hortensio tradiderit?
4. An Catoni uxor ducenda sit.<sup>145</sup>

---

<sup>142</sup> SÉNÈQUE (*dubium*), *Epigrammata* 395, p. 309, avec les corrections de S. MERCIER, « Les épigrammes de l'*Anthologie latine* attribuées à Sénèque ». C'est nous qui soulignons. Trad. S. MERCIER : « La main qui a reçu l'ordre de profaner la poitrine de l'auguste Caton / a été arrêtée et, vaincue, elle a laissé l'œuvre incomplète. / Mais lui, tournant vers ses blessures un visage courroucé, s'est exclamé : / "Est-il une belle action que n'a pu accomplir Caton ? / Ô ma droite, tu hésites ? est-il difficile de tuer Caton ? / Mais lorsqu'il sera libre, dès ce moment, je crois, tu n'hésiteras plus ! / Tant que vit Caton, il n'est permis à personne d'être esclave, / et surtout pas à lui-même : à présent, Caton triomphe s'il meurt." »

<sup>143</sup> Relevons que dans ce même manuscrit Leiden, Voss. Lat. Q. 86, nous lisons encore d'autres épigrammes qui traitent de Caton. Voir *Anthologia latina* I, 1, p. 317, n° 410 *De insepultis claris* : « Litore diverso Libyae clarissima longe / nomina vix ullo condita sunt tumulo, / Magnus et hinc Magno maior Cato. Quam procul a te / aspicias, heu, cineres, Roma, iacere tuos ! » ; n° 411 et 412 *Terentii Varronis Atacini* : « Marmoreo Licinus tumulo iacet, at Cato nullo, / Pompeius parvo. Credimus esse deos ? » et « Saxa premunt Licinum, levat altum fama Catonem, / Pompeium tituli. Credimus esse deos. » Voir aussi *Anthologia latina* I, 1, p. 329, n° 430 *De sepulcro Catonis* : « Ne miserere sacri deformia busta Catonis : / visuntur magni parva sepulcra Iovis. » ; p. 331, n° 436 <*De Pompeio et Catone*> : « Iunxit magnorum casus fortuna virorum : / hic parvo, nullo conditus ille loco ».

<sup>144</sup> L'analogie entre Socrate et Caton dans ces débats rhétoriques est affirmée par de nombreux chercheurs, entre autres A. RONCONI, « Exitus illustrium virorum », 213.

<sup>145</sup> R. KOHL, *De scholaristicarum declamationum argumentis ex historia petitis*, C. Themata Romana. 4. Pompeius, Caesar, Cato, 414-417, p. 103-104. Trad. : « 1. Caton est accusé d'adultère. 2. Caton délibère s'il doit se tuer afin de ne pas voir César victorieux. 3. S'il était juste pour Caton de donner Marcia à Hortensius. 4. Si Caton devait se marier. »

Le premier thème est proposé par Grillus dans son commentaire du *De inventione* de Cicéron. Discutant de la controverse, le rhéteur mentionne les cas limites appelés *asystaton*, lorsque font défaut l'accusation, la défense ou le juge : il prend le cas d'une accusation d'adultère contre Caton bien que manquent à l'affaire indice, témoin, soupçon et, évidemment, précédent dans la vie du condamné. Un cas absurde où aucune controverse ne peut avoir lieu !<sup>146</sup> Martianus Capella expose le second cas dans son *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, comme exemple de *deliberatio* :

nam deliberatio futuri tantum temporis continet quaestionem, ut si deliberet Cato, an se debeat, ne victorem aspiciat Caesarem, trucidare.<sup>147</sup>

Un autre témoin traite de la même question, mettant l'accent sur les critères, contraires dans cette délibération, de l'*honestus* et de l'*utile* :

Et cum fere causam deliberandi honestatis respectus induxit, ut si deliberet Cato victis partibus mori, non potest a consilio eius utilitas tractatio prorsus excludi, cum et servare se patriae talem virum et non destruere domum ac liberos utile disputetur.<sup>148</sup>

Une des sources principales de ces arguments se révèle être l'œuvre immense de Quintilien, l'*Institutio oratoria*. Celui-ci utilise en effet à de nombreuses reprises l'exemple du (re)mariage de Caton avec Marcia, lorsqu'il discute du fonctionnement général de la méthode de parler (*ratio dicendi*) et en particulier de la *quaestio finita* :

Finitae autem sunt ex complexu rerum, personarum, temporum, ceterorumque ; hae ὑποθέσεις a Graecis dicuntur "causae" a nostris. In omnis quaestio uidetur circa res personasque consistere. Amplior est

---

<sup>146</sup> Cf. GRILLIUS (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle), *Commentum in Ciceronis Rhetorica* I, 10, p. 51-52 : « Asystatae controversiae et primum ea, quae a parte accusatoris deficit : arguitur Cato adulterii ; signum nullum, nullus testis, nulla suspicio, ante actae vitae nulla crimina. Non habet hic accusator, quod dicat, et ob id stare controversia non potest. » Ce texte a une assez bonne diffusion au Moyen Âge. En voici pour preuve la liste des manuscrits utilisés pour l'édition critique : B = Bamberensis class. 24, XI<sup>e</sup> s. Allemagne (Otton III, Monastère Saint-Michel) ; P = Parisinus latinus 15086, XII<sup>e</sup> s., France gauloise, abbaye Saint-Victor ; F = Monacensis latinus 6406, XI<sup>e</sup> s., couvent de Freising ; M = Monacensis latinus 3565, XV<sup>e</sup> s., Paris ; Z = Florentinus Bibl. Riccardianae 3912, XI<sup>e</sup> s., Italie ; G = Bruxellensis Bibl. Regiae 5348-5352, XI<sup>e</sup> s., monastère de Gembloux ; R = Barcinonensis Arch. cor. Arag. Rivipullensis 42, XI<sup>e</sup> s., peut-être écrit dans cette même abbaye ; V = Vaticanus Chisianus H VI 179, XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> s., écrit en Italie ; Y = Vaticanus latinus 1694, XI<sup>e</sup> s., écrit en Italie ; O = Oxoniensis coll. d'Orville 152, XV<sup>e</sup> s.

<sup>147</sup> MARTIANUS CAPELLA (début V<sup>e</sup> siècle), *De nuptiis Philologiae et Mercurii* V (rhetorica), 448, p. 155. Trad. : « En effet, seule la délibération à propos du futur contient une question, par exemple, si Caton délibère s'il doit se tuer afin de ne pas apercevoir César victorieux. »

<sup>148</sup> EMPORIUS (VI<sup>e</sup> siècle), *Praeceptum deliberativae*, p. 571-572. Trad. : « Lorsque le respect de l'*honestas* a presque déterminé une cause de délibération, à savoir si Caton délibérait de mourir une fois son parti vaincu, on ne peut exclure totalement du procédé la réflexion sur l'utilité de la chose, puisqu'on discute s'il est utile de conserver un tel homme pour la patrie et de ne pas détruire maison et enfants. »



semper infinita; inde enim finita descendit. Quod ut exemplo pateat, infinita est : « An uxor ducenda », finita : « An Catoni ducenda » ideoque esse suasoria potest.<sup>149</sup>

Pour répondre à la question particulière, à savoir si Caton doit épouser Marcia, il faut d'abord répondre aux questions générales concernant le bien-fondé du mariage pour un homme et plus encore pour un homme tel que Caton, un philosophe en somme :

Quin etiam in iis quae ad personam referuntur, ut non est satis generalem tractasse quaestionem, ita perueniri ad speciem nisi illa prius excussa non potest. Nam quo modo an sibi uxor ducenda sit deliberabit Cato, nisi constiterit uxores esse ducendas? Et quo modo, an ducere debeat Marciam quaeretur, nisi Catoni ducenda uxor est?<sup>150</sup>

Une autre interrogation plus polémique vient compléter la première, liée au même événement biographique : est-ce que Caton a agi de façon correcte en donnant sa femme à Hortensius ? Or, nous dit Quintilien, une question posée de cette manière devient pour certains (*quidam*) une thèse à caractère spéculatif, ayant trait à la vérité. Il en ressort le caractère général de la figure de Caton, sujet de la question :

Quidam putant etiam eas θέσεις posse aliquando nominari quae personis causisque contineantur, aliter tantummodo positas, ut causa sit, cum Orestes accusatur, thesis, an Orestes recte sit absolutus, cuius generis est: an Cato recte Marciam Hortensio tradiderit. Hi θέσιν a causa sic distinguunt ut illa sit spectatiuae partis, haec actiuae; illic enim ueritatis tantum gratia disputari, hic negotium agi.<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> QUINTILIEN (35-100), *Institutio oratoria* III, 5, 7-8, t. II, p. 156. Trad. p. 156 : « Les questions définies impliquent, au contraire, des faits, des personnes, des circonstances de temps, etc. ; elles sont appelées Υποθέσεις (hypothèses) par les Grecs, “causes” par nous. Ici, toute question paraît tourner apparemment autour de faits et de personnes. La question indéfinie est toujours plus vaste; la question définie en dérive en effet. Pour éclairer ce que je veux dire par un exemple, une question indéfinie sera : “Doit-on se marier?” La question définie : “Caton doit-il se marier?” et, par suite, elle peut être considérée comme un thème de suasoire. » Le problème « doit-on se marier ? » est déjà posé par les rhéteurs grecs Hermogène, Théon et Nikolaos.

<sup>150</sup> QUINTILIEN, *Institutio oratoria* III, 5, 13, t. II, p. 158. Trad. p. 158 : « Bien plus : dans les cas qui se réfèrent à une personne, il ne suffit pas de traiter la question générale, mais on ne peut aborder le cas d'espèce qu'après l'avoir discutée à fond. Comment Caton fera-t-il en effet pour décider s'il doit se marier, s'il n'est établi déjà qu'il faut se marier ? Et comment examinera-t-on s'il doit épouser Marcia, s'il n'est pas établi que Caton doit se marier ? » L'exemple de Caton correspond d'ailleurs chez les Grecs à une question analogue concernant Socrate chez Aphthonios, comme l'explique l'éditeur et traducteur J. COUSIN dans une « Note complémentaire », 266.

<sup>151</sup> QUINTILIEN, *Institutio oratoria* III, 5, 11, t. II, p. 157-158. Trad. p. 157-158 : « Quelques-uns croient même que l'on pourrait donner parfois le nom de θέσεις (thèses) à des questions qui se limitent à des personnes et des causes, si elles étaient présentées un peu différemment ; par exemple: “Oreste est accusé”, ce serait une cause; “Oreste a été acquitté régulièrement”, ce serait une thèse, de même que “Caton a agi honnêtement en cédant Marcia à Hortensius”. D'après eux, la différence entre la thèse et la cause, c'est que la première serait de caractère spéculatif, la seconde de caractère pratique ; dans le premier cas, on discute uniquement de vérité, dans le second, il s'agit seulement d'intérêts. »

Caton n'étant qu'un exemple d'école, le sujet réel et général de la discussion porte sur l'honnêteté. Or, le choix de Caton pourrait être jugé comme révélateur du caractère véritablement et typiquement honnête de ce dernier<sup>152</sup>.

Caton d'Utique offre un splendide exemple de passage du personnage historique au type littéraire. Dans la langue latine de l'Empire se sont en effet formées de nombreuses locutions toute faites ainsi que des emplois d'antonomase à son propos. Valère Maxime, au premier siècle après Jésus-Christ, explique la formation de l'antonomase par la vertu si parfaite de Caton qu'elle en devient référentielle. Tout citoyen saint (*sanctus*) et remarquable (*egregius*) sera défini sous le terme de 'Caton' :

omnibus numeris perfecta uirtus. Quae quidem effecit ut quisquis *sanctum et egregium* ciuem significare uelit, sub nomine Catonis definiat.<sup>153</sup>

Suétone, au II<sup>e</sup> siècle après Jésus-Christ, témoigne que l'Empereur Auguste lui-même utilisait dans sa conversation quotidienne des expressions consacrées se référant à la valeur proverbiale du Romain :

Cotidiano sermone quaedam frequentius et notabiliter usurpasse eum, litterae ipsius autographae ostentant, in quibus identidem, [...] et cum hortatur ferenda esse praesentia, qualiacumque sint : « contenti simus hoc Catone ». <sup>154</sup>

---

<sup>152</sup> Ainsi, dans ce genre de délibération d'école, *Cato* et *vir bonus* deviennent synonymes : QUINTILIEN, *Institutio oratoria* X, 5, 11, 13, t. VI, p. 129-130 : « In hoc optime facient infinitae quaestiones, quas vocari thesis diximus, quibus Cicero iam princeps in re publica exerceri solebat. [...] Nam quid interest [quaeramus] "Cato Marciam honeste tradiderit Hortensio" an "conueniatne res talis bono viro"? De personis iudicatur, sed de rebus contenditur. » Trad. p. 129-130 : « À cet égard, ce qui rendra le plus de services, ce sont les questions générales, appelées, avons-nous dit, "thèses", sur lesquelles Cicéron avait coutume de s'exercer, alors même qu'il était devenu un homme public de premier plan. [...] Quelle différence y a-t-il par exemple [...] entre se demander "si Caton s'est comporté honorablement en livrant Marcia à Hortensius" ou "si un tel comportement convient à un honnête homme?" C'est sur des personnes que l'on se prononce, mais la discussion porte sur des questions générales. » Nous ne citons ce passage qu'en note car normalement il n'a pas pu être connu des médiévaux. En revanche, parmi les extraits circulant au Moyen Âge, d'autres font encore référence à Caton : III, 8, 37, proposant comme genre de délibération le fait de conseiller à Caton de briguer des charges ; III, 8, 49, où l'on fait allusion à l'exercice de la prosopopée restituant le personnage de Caton ; V, 11, 10 qui propose Caton comme exemple de courage, pourtant moins admirable que celui de Lucrèce.

<sup>153</sup> VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* II, 10 – De maiestate, 8, p. 150. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 216 : « une valeur atteignant la perfection dans tous les domaines. Elle a fait justement que quiconque veut signaler la pureté [sainteté] et l'exception chez l'un de ses concitoyens le désigne du nom de Caton. » Après la lecture du chapitre de H. FUGIER, « *Sanctus civis* : le suicide de Caton », nous confirmons en partie l'utilisation du terme *pureté* comme traduction de *sanctum*, tout en y ajoutant une connotation supplémentaire. La *sanctitas* romaine a certainement subi une influence sémantique du terme grec *ἀγιος* pris dans le sens de *pur*. Pourtant elle se définit aussi comme « cette disposition à ne point céder, [...] cette fermeté, louable par elle-même et presque sans qu'il soit besoin d'envisager sur quel point elle s'exerce » (p. 269).

Un poème appartenant au manuscrit *Salmasianus* de l'*Anthologia latina*, figurant dans un ensemble nommé *De qualitate vitae* et attribué à Florus, fait de Caton le représentant par excellence du citoyen romain. Dans un contexte de polémique contre le monde hellénique, les mœurs des Romains sont jugées bien plus honnêtes que celles des Grecs figurés ici par Socrate :

Sperne mores transmarinos, mille habent offucias.  
cive Romano per orbem nemo vivit rectius.  
quippe malim unum Catonem quam trecentos Socratas.<sup>155</sup>

Les poètes satiriques usent particulièrement de l'antonimase de Caton. Pétrone, qui déplore le pouvoir de l'argent, reconnaît que la richesse pare son possesseur de toutes les vertus et qualités ; qu'il tente de plaider, il sera meilleur qu'un Caton :

Carmina componat, declamet, concrepet omnes et peragat causas sitque Catone prior.<sup>156</sup>

Lorsque Juvénal apostrophe une personne méprisante qui se donne des airs graves et austères, l'ironie le pousse à la nommer « un Caton ». Il fait, par exemple, parler Laronia, une femme dévergondée mais sans hypocrisie, à propos d'un débauché qui se pose en champion de la morale :

[...] habeat iam Roma pudorem.  
Tertius e caelo cecidit Cato.<sup>157</sup>

---

<sup>154</sup> SUÉTONE, *De vita Caesarum*, *Divus Augustus* LXXXVII, 1, p. 97. Trad. p. 133 : « Dans sa conversation journalière il employait fréquemment certaines locutions curieuses, comme on le voit dans ses lettres autographes, [...] quand il engage quelqu'un à prendre les temps comme ils sont, "contentons-nous de notre Caton". » Cette anecdote a une certaine fortune au Moyen Âge puisqu'on retrouve déjà ce passage dans les *Collectanea* composées par Heiric d'Auxerre (éd. R. QUADRI, 107). Il est intéressant de remarquer que, d'après les témoignages, l'Empereur Auguste montrait vis-à-vis de Caton une certaine admiration accompagnée d'une prudence justifiée. La tentative césarienne de dénigrer la mémoire de celui-ci ne réussit pas. Ainsi après 44, la tactique changea vis-à-vis de Caton dans le camp des partisans de l'Empire : il s'agissait d'interpréter cette figure comme celle du défenseur et du conservateur de l'ordre en place, non comme celle du rebelle qui meurt pour la liberté, en l'opposant plutôt à Catilina qu'à César. À ce propos, lire MACROBE, *Saturnalia* II, 4, 18 ; voir aussi le chapitre II.B.2.b).

<sup>155</sup> 243. *De qualitate vitae*, dans : *Anthologia latina*, 176. Trad. : « Dédaigne les mœurs d'outre-mer, elles possèdent mille tromperies. / Personne ne vit plus droitement sur terre qu'un citoyen romain. / Assurément je préférerais un Caton à trois cents Socrate. »

<sup>156</sup> PÉTRONE, *Satyricon* CXXXVII, 9, p. 169. Trad. p. 171 : « Qu'il soit poète, déclamateur, il fera s'exclamer tout l'auditoire ; plaidera-t-il, il surpassera le talent d'un Caton. »

<sup>157</sup> JUVÉNAL (60-140), *Saturae* II, 39-40, p. 13. Trad. p. 16 : « [...] que Rome connaisse maintenant la pudeur : un troisième Caton lui est tombé du ciel. ». Selon R. J. TARRANT, « Juvenal », dans : *Texts and Transmission*, 200-203, depuis l'ère carolingienne, l'œuvre de Juvénal eut une large circulation : plus de 500 manuscrits ont survécu.

La pudeur de Rome, incarnée par Caton – dans ce cas par les deux Caton –, se voit réincarnée de manière dérisoire, grâce à une pseudo-hérédité de moraliste, dans le personnage incriminé. Martial exprime de manière identique les lamentations d'un jeune homme contre son affranchi qui joue au personnage austère par ses leçons interminables :

[...] non possum libertum ferre Catonem.<sup>158</sup>

Grâce à cette moisson d'images recueillies dans un corpus varié d'écrivains, l'élaboration littéraire du personnage de Caton chez les auteurs anciens paraît clairement attestée. Nous pouvons ajouter avec Danièle Bouché que « plus nous nous éloignons du premier siècle avant notre ère, plus la différence s'estompe entre les deux héros, [...] cette confusion a d'ailleurs favorisé l'émergence d'un type littéraire, puisqu'un Caton, c'est-à-dire un homme sévère, honnête, incorruptible, pourfendeur des vices du temps [...] renvoie à l'un comme à l'autre de nos deux personnages »<sup>159</sup>. Ainsi, l'expression 'un Caton' dans son emploi le plus général comme antonomase fait référence simultanément aux attributs de Caton le Censeur et de Caton d'Utique.

## 2. La figure de Caton sous la République<sup>160</sup>

Le dernier siècle de la République est caractérisé à Rome par la lutte entre deux tendances opposées : les *optimates* et les *populares*. Sur Caton d'Utique, on connaît les avis d'écrivains de l'un et de l'autre parti : Cicéron pour les aristocrates du Sénat, Salluste pour le groupe adverse, prêt à se servir du peuple pour assouvir son désir de puissance. Alors que le premier propose un portrait politisé du Romain, en tant que combattant pour la liberté, contre le "régime" césarien, le second le présente comme un défenseur de l'ordre constitué, insistant sur l'épisode de Catilina plutôt que sur celui de la guerre civile.

---

<sup>158</sup> MARTIAL, *Epigrammata* XI, 39, 15, p. 371. Trad. t. II, p. 132 : « Je ne peux pas souffrir un affranchi qui fait le Caton. »

<sup>159</sup> D. BOUCHÉ, *Le mythe de Caton*, 77.

<sup>160</sup> À part les études déjà mentionnées au début du chapitre II.A, nous pouvons ajouter pour ce sous-chapitre l'article de H. BERTHOLD, « Cato von Utica im Urteil seiner Zeitgenossen ».

a) Cicéron (106-43)

Cato [...] perfectus mea sententia Stoicus moriendum  
potius quam tyranni uultus aspiciendus fuit.

*Paradoxa Stoicorum, Prooemium 2 et De officiis I, 112*

Marcus Tullius Cicéron, contemporain de Marcus Porcius Caton, entretient avec ce dernier des rapports amicaux bien que quelquefois entachés d'incompréhension. Il le côtoie au forum et a l'occasion d'écouter ses discours avant de le voir disparaître dans la guerre civile. La plus forte originalité de l'orateur d'Arpinum apparaît dans la réponse dynamique qu'il donne à l'histoire, la teintant d'une couleur profondément romaine. Face à la *via dolorosa* des dernières années de la République, il trace, dans ses œuvres philosophiques<sup>161</sup>, un chemin en direction d'un plus d'humanité, rappelant les *exempla* des hommes romains célèbres et de leurs vertus. Or Caton d'Utique appartient pour Cicéron à ce cercle des *principes*. Après Utique, une reconnaissance de la grandeur du personnage fait suite à quelques ambiguïtés, permettant l'élaboration d'un somptueux portrait<sup>162</sup>.

Une question méthodologique devait être posée et résolue avant de présenter les textes cicéroniens sur Caton : quelles œuvres pouvons-nous prendre en compte, sachant que notre intention se focalise sur les textes disponibles au Moyen Âge ? La *Correspondance* a été laissée de côté, comme nous l'avons déjà annoncé dans l'introduction de ce chapitre, car sa transmission fut parcellaire et discrète. Le discours *Pro Murena* a souvent été considéré par les spécialistes des littératures antiques comme un des témoins contemporains les plus intéressants de l'image de Caton<sup>163</sup>. Cicéron y raille l'intransigeance du Romain et l'étroitesse de certains des préceptes stoïciens qui le conduisent à accuser son client Murena. Après avoir qualifié Caton d'« hom[o] in omni virtute excellen[s] »<sup>164</sup> et l'avoir présenté comme celui né

---

<sup>161</sup> Pour une présentation générale des ouvrages philosophiques de Cicéron, voir P. MCKENDRICK, *The Philosophical Books of Cicero* et C. LÉVY, « Le *De officiis* dans l'œuvre philosophique de Cicéron ».

<sup>162</sup> Cicéron est, pour le Moyen Âge, un témoin exceptionnel de l'autre Caton, le Censeur, grâce au texte du *Cato Maior sive de senectute*, extrêmement répandu durant la période médiévale puisqu'on compte encore aujourd'hui environ 350 manuscrits antérieurs au XIV<sup>e</sup> siècle. Cf. J. G. F. POWELL, « Cicero. *Cato Maior de senectute* », dans : *Texts and Transmission*, 116-120.

<sup>163</sup> Cf. H. BERTHOLD, « Cato von Utica im Urteil seiner Zeitgenossen », 130, 133 ; S. WUSSOW, *Die Persönlichkeit des Cato Uticensis – Zwischen stoischer Moralphilosophie und republikanischem Politikverständnis*, 153-178.

<sup>164</sup> CICÉRON, *Pro Murena* 54.

non pour lui mais pour la patrie<sup>165</sup>, l'orateur ne dispute pas le bien-fondé des principes stoïciens, mais la rigueur et de l'inflexibilité avec laquelle Caton les met en pratique, ce qui les dénature et va ultimement à l'encontre du *mos maiorum*<sup>166</sup>. Cependant, le *Pro Murena* ne s'est transmis au Moyen Âge que par un seul manuscrit, le *Vetus Cluniacensis* 496<sup>167</sup>, ce qui porte à ne pas le considérer comme une source probable pour la littérature médiévale. Le *Pro Milone* n'a survécu que dans trois manuscrits antérieurs au XIV<sup>e</sup> siècle, alors que deux supplémentaires, aujourd'hui perdus, nous sont connus. L'œuvre est surtout relue à partir du XV<sup>e</sup> siècle, par Pétrarque, puis Nicolas de Clémanges et Poggio<sup>168</sup>. Ainsi, nous n'insisterons pas sur l'ascendant sur son auditoire que Cicéron reconnaît à Caton, capable de retourner à son profit des situations difficiles<sup>169</sup>. En ce qui concerne les œuvres rhétoriques de l'*Orator* et du *Brutus*, les témoins médiévaux sont mutilés et très peu nombreux – pour le *Brutus*, un seul fragment du IX<sup>e</sup> siècle nous est parvenu et ce n'est qu'en 1421 que l'évêque Gerardo Landriana découvre, à la bibliothèque de Lodi, un codex contenant les deux œuvres – de même que pour le *De oratore*. Inutile donc de se pencher trop longuement sur l'importance que revêt pour Cicéron, dans l'*Orator*, l'approbation de Caton<sup>170</sup>, ni sur l'excellence de l'éloquence que Brutus reconnaît au Stoïcien Caton<sup>171</sup>.

Les plaidoiries des *De domo sua* et *Pro Sestio* présentent un intérêt évident pour la construction du portrait de Caton. Dans la première, Cicéron, en rapport avec l'affaire de Chypre, loue le caractère exceptionnel (*sanctissimum, prudentissimum, amicissimum rei*

---

<sup>165</sup> CICÉRON, *Pro Murena* 83, p. 40 : « [...] M. Cato, qui mihi non tibi sed patriae natus esse <videare> [...] ». »

<sup>166</sup> Cf. CICÉRON, *Pro Murena* 60-65 et 74-77 et C. P. CRAIG, « Cato's Stoicism and the Understanding of Cicero's Speech for Murena », en part. 231-232.

<sup>167</sup> Cf. A. C. CLARK, « The *Vetus Cluniacensis* of Poggio » et E. ORNATO, « La redécouverte des discours de Cicéron en Italie et en France à la fin XIV<sup>e</sup> et au début du XV<sup>e</sup> siècle ». Contrairement à ce que l'on dit habituellement, Poggio Bracciolini ne serait pas le premier à relire ce texte à Constance en 1414, mais le manuscrit aurait été amené par la délégation française au Concile qui comptait parmi ses membres l'humaniste Jean de Montreuil, lequel avait travaillé sur le codex avec son ami Nicolas de Clémanges (qui a recopié le discours dans le *Parisinum* 14749 – *olim St. Victoris* 91).

<sup>168</sup> Cf. R. H. ROUSE, M. D. REYNOLDS, « Cicero. Speeches. 5-12 », dans : *Texts and Transmission*, 78-98.

<sup>169</sup> Cf. CICÉRON, *Pro Milone* 58, p. 42 : « semper constanter et fortiter M. Cato, et dixit in turbulenta contione quae tamen huius auctoritate placata est [...] ». Trad. p. 111 : « M. Caton [...] avec sa fermeté et son courage ordinaires, – et il parlait dans une assemblée tumultueuse que pourtant son ascendant réussit à calmer. »

<sup>170</sup> Cf. CICÉRON, *Orator* 41, p. 13 : « Ita que ut ego, cum a nostro Catone laudabar, vel reprehendi me a ceteris facile patiebar, sic Isocrates videtur testimonio Platonis aliorum iudicia debere contemnere. » Trad. p. 18 : « Lorsque j'étais loué par Caton, qui nous est cher à tous deux, même les critiques de tous les autres ne me touchaient guère ; de même Isocrate, fort du témoignage de Platon, me semble en droit de ne pas faire cas de tous les autres juges. »

<sup>171</sup> Cf. CICÉRON, *Brutus* 118, p. 35 : « Unum excipio Catonem, in quo perfectissimo Stoico summam eloquentiam non desiderem. » Trad. p. 41 : « Le seul que je mette à part, c'est Caton, qui, tout Stoïcien accompli qu'il est, ne laisse rien à désirer, selon moi, au point de vue de la grande éloquence. »

*publicae*) du caractère (*virtute, consilio, ratione vitae*) de Caton pour mieux attaquer les vices de Clodius :

huius pecuniae deportandae et, si ius suum defenderet, bello gerendo M. Catonem praefecisti. Dices : « Quem virum ! *sanctissimum, prudentissimum, fortissimum, amicissimum rei publicae, virtute, consilio, ratione vitae mirabili ad laudem et prope singulari* ! ». [...] Neque in hoc solum inconstantiam redarguo tuam, qui in ipso Catone, quem tu in eo <negotio> non pro illius dignitate produxeras, sed pro tuo scelere subduxeras [...], quem carnificem civium, quem indemnatorum necis principem, quem crudelitatis auctorem fuisse dixeras – ad hunc honorem et imperium extra ordinem nominatim rogatione tua detulisti et tanta fuisti intemperantia ut illius tui sceleris rationem occultare non posses.<sup>172</sup>

Se rapportant à nouveau à l'expédition chypriote imposée par les consuls Pison et Gabinius, la seconde lui permet d'incriminer Clodius et de créer un parallèle entre sa situation et celle de Caton. L'orateur d'Arpinum narre les faits (*egit*) et dits (*dixit*) de ce personnage combattif et actif (*dux, auctor, actor*), attaché à la patrie, qui incarne de manière stoïcienne (*gravitas, integritas, magnitudo animi, virtus*) le philosophe serein au milieu de la tempête, lumière de liberté au milieu des ténèbres politiques :

At etiam eo negotio M. Catonis splendorem maculare voluerunt ignari quid *gravitas, quid integritas, quid magnitudo animi*, quid denique *virtus* valeret, *quae in tempestate saeva quieta est et lucet in tenebris* et pulsa loco manet tamen atque haeret in patria splendet quae per sese semper neque alienis umquam sordibus obsolescit. Non illi ornandum M. Catonem sed relegandum, nec illi committendum illud negotium sed inponendum putaverunt, qui in contione palam dixerint linguam se evellisse M. Catoni, quae semper *contra extraordinarias potestates libera fuisset*. Sentient, ut spero, brevi tempore *manere libertatem* illam atque hoc etiam, si fieri potuerit, esse *maiores* [...]. Consule me cum esset designatus tribunus plebis, obtulit in discrimen vitam suam; dixit eam sententiam cuius invidiam capitis periculo sibi praestandam videbat ; *dixit vehementer, egit acriter*, ea quae sensit prae se tulit, *dux, auctor, actor* rerum

---

<sup>172</sup> CICÉRON, *De domo sua* 20-21, p. 42-43. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 102 : « toi qui confias à M. Caton le soin de transporter ses richesses et de lui faire la guerre s'il défendait ses droits ! "Quel homme ! diras-tu, le plus intègre, le plus avisé, le plus brave, le plus attaché à la République, dont la vertu, la sagesse et la conduite sont vraiment dignes de gloire et presque exceptionnelles". [...] Et ce n'est pas en cela seulement que je dénonce ton inconséquence : Caton lui-même, que tu avais alors non pas mis en avant selon son mérite, mais mis à l'écart selon ta scélératesse [...], que tu avais appelé le bourreau des citoyens, le promoteur des exécutions illégales, l'apôtre de la cruauté, tu lui as nommément conféré par ta loi cet honneur et ce pouvoir extraordinaires, et tu l'as fait avec si peu de retenue que tu n'as pu cacher le motif de ta manœuvre criminelle. » Il suffit de coupler deux à deux les membres de cette double énumération : *fortissimum* renvoie à *virtute, prudentissimum* à *consilio, sanctissimum* enfin à *ratione vitae* pour comprendre que *sanctus* qualifie bien la conception globale de toute une vie, ou si l'on veut son intention fondamentale. C'est pourquoi Caton est *sanctus* tout entier et par définition. Ce qui mérite en Caton ce qualificatif, c'est la signification d'ensemble de son existence.

illarum fuit, non quo periculum suum non videret, set in tanta *rei publicae tempestate* nihil sibi *nisi de patriae periculis cogitandum putabat*.<sup>173</sup>

Pourtant, ces deux discours ne seront pas traités plus en détail car ils n'ont quasiment pas circulé au Moyen Âge<sup>174</sup>. Ces manuscrits sont restés dans un oubli presque total avant d'être exhumés par les humanistes italiens et français entre la fin du XIV<sup>e</sup> et le début du XV<sup>e</sup> siècle<sup>175</sup>.

### (1) *De legibus*

Le *Fortleben* du traité *Des lois* au Moyen Âge a été analysé en détail par Peter Lebrecht Schmidt. Il ressort de cette étude que cette œuvre fut relativement présente avant le XIV<sup>e</sup> siècle, avant de se répandre à plus grande échelle, surtout en Italie<sup>176</sup>. Nous nous permettons

---

<sup>173</sup> CICÉRON, *Pro Sestio* 60-61, p. 34-35. C'est nous qui soulignons. Trad. modifiée p. 162-163 : « Mais il y a plus : ils [les consuls] ont même voulu ternir par cette affaire l'éclat du nom de M. Caton, ignorant ce que représentait la force du caractère, de l'intégrité, de la grandeur d'âme, d'une vertu enfin, que n'ébranle pas la violence de la tempête, qui resplendit dans les ténèbres, qui reste attachée à la patrie, lors même qu'on l'en chasse, qui rayonne toujours de sa propre clarté et n'est jamais altérée par une souillure étrangère. Ils se proposaient, non d'honorer Caton, mais de le reléguer, non de lui confier une mission, mais de la lui imposer, eux qui s'étaient vantés ouvertement, à l'assemblée du peuple, de lui avoir arraché la langue, cette langue qui avait toujours dénoncé librement les charges extraordinaires. Ils s'apercevront bientôt, je l'espère, que cette liberté subsiste et même qu'elle est, si possible, plus grande encore [...]. Sous mon consulat, tribun de la plèbe désigné, il osa risquer sa vie ; il émit un avis, dont il voyait que l'impopularité mettrait son existence en danger ; il parla avec véhémence ; il agit avec énergie ; il manifesta ouvertement ses sentiments ; dans tout cela, il fut le guide, l'inspirateur, l'acteur, non qu'il ignorât les risques personnels qu'il pouvait courir, mais, dans la terrible tourmente que subissait la République, il estimait que les dangers de la patrie devaient seuls occuper sa pensée. » L'avis dont parle ici Cicéron est certainement sa prise de position pour la condamnation à mort des complices de Catilina.

<sup>174</sup> Paris, lat. 7794 (IX<sup>e</sup> s., originaire de Tours, mais quasi inconnu durant le Moyen Âge), duquel fut copié Bern, Burgerbibliothek 136 (XII<sup>e</sup> s., monastère du Fleury) utilisé peu de temps après par le compilateur du *Florilegium Angelicum* ; Bruxelles 5345 (XI<sup>e</sup> s.), écrit probablement par Olbert, abbé de Gembloux ; Berlin lat. 2°252 (XII<sup>e</sup> s.) copié par Wibald, abbé de Stavelot à côté de Gembloux et plus tard abbé de Corvey (Wibald et Olbert ont certainement eu accès au même manuscrit provenant de Liège) ; London, British Library, Harley 4927 (XII<sup>e</sup> s., originaire du pays de la Loire), beaucoup moins fiable.

<sup>175</sup> Cf. R. H. ROUSE, M. D. REYNOLDS, « Cicero. Speeches. 2. », dans : *Texts and Transmission*, 57-61 ; W. PETERSON, « Cicero's *Post Reditum* and other Speeches » ; E. ORNATO, « La redécouverte des discours de Cicéron en Italie et en France à la fin XIV<sup>e</sup> et au début du XV<sup>e</sup> siècle », 568-570 ; R. H. ROUSE, M. A. ROUSE, « The *Florilegium Angelicum* », 96-97 ; R. H. ROUSE, « Florilegia and Latin Classical Authors in Twelfth- and Thirteenth-Century Orléans », 137. Les parties des deux florilèges concernant ces deux œuvres n'ayant pas été publiées, nous n'avons pas eu l'occasion d'aller contrôler nous-même si les passages concernant Caton s'y trouvent réellement.

<sup>176</sup> Cf. P. L. SCHMIDT, *Die Überlieferung von Ciceros Schrift 'De legibus' im Mittelalter und Renaissance* (ouvrage, selon J. FOLHEN, qui est « un modèle du genre » dans : « Etudes récentes sur les manuscrits classiques latins », 96). Voir aussi G. DE PLINVAL, « Autour du *De legibus* » et B. MUNK OLSEN, *L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, t. I, 147-242. En collationnant les trois listes de manuscrits, on dénombre neuf codex antérieurs au XIV<sup>e</sup> siècle : Berlin, Deutsche Staatsbibliothek, Phill. 1794-II + Paris, Bibliothèque nationale, lat. 8049-II (fin du XII<sup>e</sup> s., origine du Nord de la France) ; Firenze, Biblioteca Laurenziana, San Marco



ainsi de citer ce passage fameux, aussi mentionné par d'autres auteurs<sup>177</sup>, où Cicéron évoque l'abondance oratoire de Caton – faisant allusion à la célèbre obstruction de ce dernier qui, pour faire échec à César, avait toute une journée occupé la tribune d'où il avait fallu le faire arracher par un licteur – afin de l'envisager comme une arme politique :

nec est umquam longa oratione utendum, nisi aut peccante senatu (quod fit ambitione saepissime) nullo magistratu adiuvente tolli diem utile est, aut quom tanta causa est, ut opus sit oratoris copia vel ad hortandum vel ad docendum; quorum generum in utroque *magnus noster Cato* est.<sup>178</sup>

## (2) *Paradoxa Stoicorum*

Les *Paradoxa Stoicorum*, dont on recense un nombre substantiel de témoins médiévaux<sup>179</sup>, appartiennent, avec le *De finibus* que nous analyserons plus bas, au groupe restreint des œuvres antiques transmises au Moyen Âge qui indiquent un lien direct entre Caton et le stoïcisme. Traité dédié à Brutus, les *Paradoxes des Stoïciens* se présentent au nombre de six, que Cicéron propose de discuter et de présenter dans un langage non spécialisé<sup>180</sup>. L'orateur y forge l'image d'un Caton répondant à la définition cicéronienne du *uir bonus dicendi peritus*

257-II (IX<sup>e</sup> s., originaire de Corbie) ; Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Voss. lat. F. 84-I (IX<sup>e</sup> s., d'origine française) ; München, Universitätsbibliothek, 4° 528 (X<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> s., provenant de l'Est de la France ou de l'Ouest de l'Allemagne) ; Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, B. P. L. 118 (XI<sup>e</sup> s., originaire du Mont-Cassin) ; Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Voss. lat. F. 86 + Voss. lat. F. 84-II (IX<sup>e</sup> s., originaire du Nord de la France) ; London, Brit. Mus. Burn. 148 (écrit au Mont-Cassin à la fin du XIII<sup>e</sup> s., mais déplacé au Nord de l'Italie avant 1300).

<sup>177</sup> Cf. VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* II, 10, 7 et AULU-GELLE, *Noctes Atticae* IV, 10, 8. Voir à ce propos le chapitre II.B.1.b). Cf. aussi SUÉTONE, *De vita Caesarum*, Divus Iulius XX, 3-4. Voir à ce propos le chapitre II.B.1.d).

<sup>178</sup> CICÉRON, *De legibus* III, 40, p. 103. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 103 : « et il n'y a jamais lieu d'user d'un long discours – chose que l'on fait presque toujours pour se faire valoir – à moins que le Sénat se mettant en défaut et aucun magistrat ne prêtant son aide, il n'y ait avantage à laisser passer la journée ; ou encore quand l'affaire est d'une importance telle qu'elle réclame le talent abondant d'un orateur pour convaincre ou instruire : deux occasions où excelle notre ami Caton. »

<sup>179</sup> Cf. R. H. ROUSE, « Cicero. *De natura deorum*, *De divinatione*, *Timaeus*, *De fato*, *Topica*, *Paradoxa Stoicorum*, *Academica priora*, *De legibus* », dans : *Texts and Transmission*, 124-128 ; M. V. ROMMICK, « Manuscripts and Commentaries of the *Paradoxa Stoicorum* » énumère 21 manuscrits antérieurs au XIV<sup>e</sup> siècle, dont une grande partie d'origine française. B. MUNK OLSEN compte déjà 19 manuscrits pour les XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles (*L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, t. I, p. 116).

<sup>180</sup> 1<sup>er</sup> : *Quod honestum sit id solum bonum esse*. Le beau moral est le seul bien ; 2<sup>e</sup> : *In quo virtus sit ei nihil deesse ad beate vivendum*. La vertu suffit au bonheur ; 3<sup>e</sup> : *Aequalia esse peccata et recte facta*. Toutes les fautes sont égales, comme les bonnes actions ; 4<sup>e</sup> : *Omnes stultos insanire*. Tous les gens sans sagesse délirent [thème effectivement traité : le sage seul est citoyen, les autres sont en exil] ; 5<sup>e</sup> : *Omnes sapientes liberos esse et stultos omnes servos*. Tous les sages sont libres, et tous les gens sans sagesse, esclaves ; 6<sup>e</sup> : *Quod solus sapiens dives*. Seul le sage est riche.

– qui d’ailleurs était déjà celle de Caton l’Ancien<sup>181</sup> : un homme utile à l’État qui accomplit ses devoirs sociaux muni de toutes les vertus, morales, intellectuelles, rhétoriques. L’oncle de Brutus possède en effet cette rare qualité d’unir une réelle culture fondée sur des croyances philosophiques (stoïciennes) à un art de la persuasion cependant non sans défaut – et Cicéron développe cette préface sous le signe de l’ambiguïté –, puisque cette rhétorique refuse les ornements, le raffinement et l’extension copieuse du discours :

Animadverti, Brute, saepe Catonem, avunculum tuum, cum in senatu sententiam diceret, *locos graves ex philosophia tractare abhorrentes ab hoc usu forensi et publico, sed dicendo consequi tamen, ut illa etiam populo probabilia viderentur*. Quod eo maius est illi quam aut tibi aut nobis, quia nos ea philosophia plus utimur, quae peperit dicendi copiam, et in qua dicuntur ea, quae non multum discrepent ab opinione populari, *Cato autem, perfectus mea sententia Stoicus*, et ea sentit, quae non sane probantur in vulgus, et in ea est haeresi, quae nullum sequitur florem orationis neque dilatat argumentum, minutis interrogatiunculis quasi punctis, quod proposuit, efficit. *Sed nihil est tam incredibile, quod non dicendo fiat probabile, nihil tam horridum, tam incultum, quod non splendescat oratione et tamquam excolatur*. Quod cum ita putarem, feci etiam audacius quam ille ipse, de quo loquor. *Cato enim dumtaxat de magnitudine animi, de continentia, de morte, de omni laude virtutis, de dis immortalibus, de caritate patriae Stoice solet oratoriis ornamentis adhibitis dicere* : ego tibi illa ipsa, quae vix in gymnasiis et in otio Stoici probant, ludens conieci in communes locos.<sup>182</sup>

Cicéron rappelle ici un Caton au forum qui, en proposant à son auditoire des réflexions sur des questions philosophiques *graves*, s’éloigne des habitudes de l’orateur romain, ce d’autant plus qu’il les présente dans un style rhétorique sans *fleur* et sans ampleur<sup>183</sup>. Il remarque

---

<sup>181</sup> Cf. QUINTILIEN, *Institutio oratoria* XII, 1, 1.

<sup>182</sup> CICÉRON, *Paradoxa Stoicorum, Prooemium* 1-3, p. 92-93. C’est nous qui soulignons. Trad. p. 92-93 : « J’ai souvent remarqué, Brutus, que lorsque Caton, ton oncle maternel, donnait son avis au Sénat, il traitait de questions sérieuses de philosophie, étrangères à nos habitudes du forum et de la multitude, mais que son éloquence arrivait à les faire paraître probables au peuple même. C’est un résultat plus grand pour lui que pour toi et pour moi, car nous utilisons plus cette philosophie qui a engendré l’abondance oratoire et qui exprime des idées qui ne diffèrent pas beaucoup de l’opinion commune. Caton, au contraire, parfait Stoïcien à mon sens, d’un côté tient pour une doctrine qui n’est vraiment pas probable aux yeux de la foule ; de l’autre, il est d’une école qui ne recherche aucune fleur de style et ne développe pas sa matière : c’est par de petites questions réduites pour ainsi dire à un point, qu’il atteint son but. Mais il n’est rien de si incroyable que l’éloquence ne le rende probable, rien de si rugueux, de si grossier que le style ne lui donne de l’éclat et en quelque sorte de la perfection. Fort de cette conviction, j’ai fait preuve de plus d’audace que celui-là même dont je parle. Caton, en effet, c’est seulement à propos de la grandeur d’âme, de la maîtrise de soi, de la mort, de toute gloire de la vertu, de l’immortalité des dieux, de l’amour de la patrie, qu’en Stoïcien il utilise d’ordinaire les ornements du discours. Pour moi, ces fameuses propositions mêmes que les Stoïciens ont de la peine à rendre probables dans la tranquillité studieuse de leurs écoles, à ton intention je me suis fait un jeu de les mettre en lieux communs. »

<sup>183</sup> Voir à ce propos W. McDERMOTT, « Cato the Younger : *loquax or eloquens* ? », qui conclue (p. 75) que Caton est selon Cicéron « *loquax rather than eloquens* » ; H. NELSON, « Cato the Younger as a Stoic Orator », qui, au contraire, juge le style oratoire de Caton plutôt bon, mais dans la ligne de la rhétorique stoïcienne : concision, clarté, utilisation de maximes, gravité, accumulation de termes moraux tels *virtus*, *innocentia*, *continentia*, *severitas*.

toutefois que le philosophe réussissait à rendre ses arguments compréhensibles et *probables* au public<sup>184</sup>.

### (3) *Philippicae*

Après la mort de César, la véritable entrave à la République est, selon Cicéron, le consul Antoine, l'un des fidèles du premier *Imperator*. Il publie contre lui une série de discours, les *Philippicae* – du titre que portaient les discours prononcés par Démosthène contre Philippe de Macédoine. Lus par un certain public médiéval cultivé, les copies des *Philippiques* se multiplient durant les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, bien que l'on ne puisse pas parler d'une forte circulation avant la Renaissance<sup>185</sup>. Ces *orationes* contiennent une référence à la *virtus* de Caton, terme générique pour toutes les qualités catoniennes, alors que Cicéron évoque avec regret les morts pompéiens pour les opposer à un homme qu'il exècre. Caton, mentionné comme préteur – lui qui ne fut jamais consul –, siège pourtant, par sa vertu, au premier rang, non seulement parmi ses confrères, mais parmi toutes les *gentes* (que l'on prenne ce terme au sens restreint de familles ou plus vaste de nations) :

Utrum igitur aequius, utrum melius rei publicae fuit Cn. Pompeium an sectorem Cn. Pompei uiuere Antonium? Qui uero *praetorii!* quorum princeps M. Cato idemque omnium gentium uirtute princeps.<sup>186</sup>

<sup>184</sup> Voir aussi C. LÉVY, « Cicéron critique de l'éloquence stoïcienne », 127-130, qui citant le *Brutus* 118, met en évidence le statut particulier que possède Caton parmi les Stoïciens, puisqu'il ne confond pas complètement dialectique et rhétorique. Ainsi, puisque celui-ci s'est formé chez ceux qui enseignent à parler, bien que son discours reste bref et sérieux, il parle *apte* et *rotunde* (Cf. *De finibus* 4, 7).

<sup>185</sup> Cf. R. H. HOUSE, M. D. REEVE, « Cicero. Speeches », dans : *Texts and Transmission*, 73-78 et M. MANITIUS, « Handschriftliches zu Ciceros *Orationes Philippicae* » : le témoin le plus ancien est le Ms. Vatican, Arch. S. Pietro H. 25, écrit au Nord de l'Italie dans le second quart du IX<sup>e</sup> siècle, puis utilisé par Sedulius Scotus, ensuite transporté chez les Francs entre 840 et 851, à Liège au temps de l'évêque Hartgar (†855), à Cologne puis à Metz. Poggio le retrouve en 1428 dans la bibliothèque du Cardinal Giordano Orsini. Peut-être fut-il découvert à Cologne par Nicolas de Cues qui accompagna Orsini en Allemagne en 1425. Le *Vaticanus* occupe à lui seul une branche de la tradition codicologique, dans un splendide isolement. Les manuscrits de la deuxième famille qui représente la forme dans laquelle le Moyen Âge a connu les *Philippiques* descendent d'un ancêtre mutilé qui n'a pas survécu. Ses descendants se trouvent en Italie, en France et en Allemagne. E. M. SANFORD, « Classical Latin Authors in the Libri Manuales », recense cinq manuscrits des *Philippiques* : n° 95, *Monachensis* 18787 (X<sup>e</sup> s.) ; n° 168, *Vaticanus* 3227 (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.) ; n° 191, *Beccum* (Becker, 201, n° 64) (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> s.) ; n° 196, *Berolinensis* 181 (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> s.) ; n° 357, *Parisinus* 5802 (XIII<sup>e</sup> s.). Grâce à R. H. ROUSE, « Florilegia and Latin Classical Authors in Twelfth- and Thirteenth-Century Orléans », 141-142, nous avons pu encore recenser les Mss. *Parisianus* 6602 et *Parisianus* 8049 (XIII<sup>e</sup> s.) ; Berlin, Deutsche Staatsbibliothek, Ms. Philipps 1794 (XII<sup>e</sup> s.), Oxford, Merton College, Ms. 311 (XII<sup>e</sup> s.). B. MUNK OLSEN, compte déjà 15 manuscrits pour les XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles (*L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, t. I, p. 124).

<sup>186</sup> CICÉRON, *In M. Antonium orationes Philippicae* XIII, 30, p. 166. C'est nous qui soulignons. Trad. t. II, p. 238 : « Qui donc aurait-il été plus juste, aurait-il été meilleur à la République de voir en vie, Cn. Pompée ou

Si le suicide de cet homme *virtuosus* a pu être interprété comme un acte de résistance face au tyran César, c'est un deuxième tyran que Cicéron apostrophe ici, se sentant proche d'un Caton qui a connu la même situation, et cette ressemblance dans leur destin lui fait prêter à l'*Uticensis* cette horreur du pouvoir de Marc Antoine :

Non placet M. Antonio consulatus meus [...] placuit idem quod consularibus M. Catoni, *qui cum multa uita excedens prouidit, tum quod te consulem non uidit.*<sup>187</sup>

#### (4) *De officiis*

Caton quitte la vie pour ne pas souffrir la vue de l'ennemi de la patrie : c'est ainsi que Cicéron présente aussi, dans le *De officiis*<sup>188</sup>, le motif de la mort de Caton : *moriendum potius quam tyranni uultus aspiciendus fuit* (I, 112). Traité écrit sous forme de lettre adressée à son fils, le *De officiis* s'intéresse à la morale et s'attache à définir les devoirs de la vie concrète du *vir bonus*, et non du *sapiens*<sup>189</sup>. Une fois relevé que la réalisation du bonheur absolu ici-bas n'est pas possible – alors qu'elle l'était, même si de manière tout à fait exceptionnelle, chez les Stoïciens – Cicéron peut suivre, de façon assez libre et intuitive, la doctrine de la *Stoa* et plus particulièrement celle d'un de ses tenants, Panétius, malgré le caractère lacunaire des écrits de ce dernier<sup>190</sup>. Afin de mieux cerner la notion cicéronienne d'*officium*, il faut la situer par rapport au principe premier et final de la morale, l'*honestum* ou beauté morale : « l'*honestum* cicéronien, la beauté morale apparaît [...] comme un rapport idéal »<sup>191</sup>. Rapport idéal entre les réalités morales les plus diverses et le devoir, l'*officium*, dans ses caractères relatif et pratique,

---

l'adjudicataire des biens de Cn. Pompée, Antoine ? Et quels anciens préteurs ! ils avaient à leur tête M. Caton, qui était aussi par sa vertu à la tête de toutes les nations. »

<sup>187</sup> CICÉRON, *In M. Antonium orationes Philippicae* II, 12, p. 19. C'est nous qui soulignons. Trad. t. I, p. 95 : « Mon consulat n'a pas l'approbation de Marc Antoine [...] de même, autant que l'approbation des consulaires, [mon consulat] a eu celle de M. Caton, qui, en quittant volontairement la vie, a évité, parmi d'autres malheurs, celui, en particulier, de te voir consul. »

<sup>188</sup> Cf. M. WINTERBOTTOM, « The Transmission of Cicero's *De officiis* » qui a dénombré en tout quasi 700 manuscrits ; voir aussi P. FEDELI, « Studi sulla tradizione manoscritta del *De officiis* di Cicerone » et B. MUNK OLSEN (*L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, t. I, p. 115), qui compte déjà pour les XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles 53 manuscrits.

<sup>189</sup> Dont l'action droite « porte en elle-même sa propre justification », comme le dit C. LÉVY, « Le *De officiis* dans l'œuvre philosophique de Cicéron », 14.

<sup>190</sup> Cf. CICÉRON, *De officiis* I, 6 ; III, 20 : Cicéron affirme suivre les Stoïciens ; II, 60 ; III, 7 : il reconnaît sa dette non servile envers Panétius ; I, 7 : définition du devoir ; I, 152 et 161 : comparaison entre deux *honestas* ; II, 86 : les deux *utilitas* que sont la santé et la fortune ; II, 88 : comparaison des *utilitas*, III, 7 et 34 : la totalité de la matière du livre III est une résolution du conflit apparent entre *honestum* et *utilium*. Cicéron s'étonne des lacunes de Panétius dans les domaines cités ci-dessus.

<sup>191</sup> M. TESTARD, « Introduction », dans : CICÉRON, *De officiis*, 57.

que l'homme devra appliquer aussi fidèlement que possible, aux cas concrets de la vie quotidienne. L'*officium* aboutit à un comportement, qui, s'il se rapproche de ce rapport idéal, sera qualifié de *decens*. Difficile à atteindre, ce comportement requiert non seulement les forces de la volonté, mais surtout celles de la raison : à propos d'un problème moral donné, il s'agit d'envisager tous les éléments circonstanciels et de les soupeser, de les comparer, de les apprécier à leur juste valeur. La morale du *De officiis* apparaît essentiellement relative et définit le comportement convenable dans chaque cas, en fonction des données de fait. Une valeur semble pourtant privilégiée par l'auteur, terme de référence constant et principe d'exigence : l'*humanitas*<sup>192</sup>.

Cette enquête sur le devoir se présente, dans le *De officiis*, comme une « délibération triple » en « cinq démarches » :

Primum igitur est de honesto sed dupliciter tum pari ratione de utili post de comparatione eorum disserendum.<sup>193</sup>

Il discute ainsi dans son premier livre de la beauté et de la laideur d'un comportement, et se demande, entre deux actions belles, laquelle l'est le plus. Dans le second, il débat sur l'utile et sa gradation. L'hésitation créée par l'apparent conflit entre l'utile et le beau incarnera la matière de la réflexion de la troisième et dernière partie du traité.

Dans le premier livre, Cicéron propose quatre divisions de la beauté morale ou de l'*honestas* et des devoirs correspondants, selon les quatre vertus principales dont une est remplacée (cf. I, 15-17) : 1. Discernement du vrai lié à la sagesse. 2. Sauvegarde de la société humaine (justice et bienfaisance). 3. Grandeur et force d'une âme élevée et invincible (courage). 4. Ordre et mesure de tous les actes et de toutes les paroles (modération et convenable ou *decorum*). Le *decorum* consiste à suivre la nature en contrôlant les passions. Cependant, un comportement, pour être convenable, doit s'harmoniser avec la nature individuelle, avec l'originalité propre de chacun, et ne peut être simplement imité d'un modèle unique. Cette vertu de l'égalité avec soi-même, de l'harmonie dans sa propre vie et dans toutes ses actions peut porter, dans une situation donnée identique, à des divergences aussi importantes entre les individus que se décider ou non à mourir. Suit l'*exemplum* romain :

---

<sup>192</sup> Voir à ce propos l'article de C. LÉVY, « Le *De officiis* dans l'œuvre philosophique de Cicéron », 15.

<sup>193</sup> CICÉRON, *De officiis* I, 10, p. 4. Trad. p. 109 : « La première donc, concerne la beauté, mais elle est double ; ensuite, il en va de même de l'utilité ; et c'est après qu'il faut discuter de leur confrontation. »

Num enim alia in causa M. Cato fuit, alia ceteri, qui se in Africa Caesari tradiderunt ? Atqui ceteris forsitan uitio datum esset, si se interemissent, propterea quod lenior eorum uita et mores fuerant faciliores ; Catoni cum *incredibilem tribuisset natura grauitatem*, eamque ipse *perpetua constantia roborauisset semperque in proposito suscepto que consilio permansisset*, moriendum potius quam tyranni uultus aspiciendus fuit.<sup>194</sup>

Seul Caton, plus apte à la résistance qu’au mouvement du fait de sa nature *gravis* cultivée par une *constantia perpetua*, du fait de son incorruptibilité, de son âme inflexible, de son entêtement à défendre, pourrions-nous dire, la cause (républicaine), ne pouvait s’ajuster à la nouvelle situation politique. Il a donc choisi « la fin que toute sa vie appelait »<sup>195</sup>. Aussi donne-t-il du suicide rationnel – dans le sens stoïcien – un exemple fameux de martyr politique, acte de résistance légitime et exemplaire : sa mort propose ainsi une complète fusion entre idéaux moraux et politiques. La mort de Caton, conséquence d’une fidélité à soi-même (à son tempérament, à ses convictions politiques et à sa foi stoïcienne), d’une *aequalitas vitae*, possède de plus une *causa [moriendi]* d’importance : la liberté ! Liberté que Caton a préférée à la vie : plutôt mourir en effet que d’être soumis à un tyran. Reflet parfait de sa vie passée dans l’opposition à la corruption, à l’ambition et à l’injustice<sup>196</sup>, sa mort ne trahit ni son idéal ni sa nature. Le suicide, en effet, doit être, pour le Stoïcien, « une œuvre de maturation philosophique et non d’imitation spontanée. Il doit être l’aboutissement de toute la personnalité de l’homme tendue vers son accomplissement ultime, comme ce fut le cas de Caton »<sup>197</sup>.

Et, pour Cicéron, cette nature catonienne qui a démontré sa parfaite cohérence et son amour de la liberté dans la mort volontaire à Utique présente des traits de magnificence

---

<sup>194</sup> CICÉRON, *De officiis* I, 112, p. 39. C’est nous qui soulignons. Trad. t. I, p. 162 : « M. Caton était-il en effet dans une autre situation que tous les autres qui en Afrique se livrèrent à César ? Et pourtant on l’eût sans doute reproché à tous les autres, s’ils s’étaient suicidés, pour cette raison que leur vie avait été plus douce et leur caractère plus conciliant. Mais pour Caton qui avait reçu de la nature une fermeté inouïe, qu’il avait lui-même renforcée par une constance sans relâche et qui toujours s’en était tenu au parti qu’il s’était proposé et fixé, il lui fallait mourir plutôt que de voir le visage du tyran. » A. R. DYCK, *A Commentary on Cicero*, « *De officiis* », 282, rapproche à juste titre ce passage de *De finibus* 3, 61, où Cicéron discute des conditions dans lesquelles le sage doit quitter la vie. Voir aussi à ce propos l’analyse fouillée de T. D. HILL, *Ambitiosa Mors. Suicide and Self in Roman Thought and Literature*, 64-71, qui montre les liens de ce passage avec la théorie stoïcienne proposée par Panétius des quatre *persona* – *participes rationis* ; *quae proprie singulis est tributa* ; *quam casus aliqui aut tempus imponit* ; qui consiste dans un rôle que l’on adopte parce qu’il nous convient (cf. *De officiis* I, 115) – et en particulier avec la deuxième *persona*, avec la figure du sage stoïcien ainsi qu’avec une identification de Caton et de l’esthétique républicaine et aristocratique.

<sup>195</sup> H. FUGIER, « *Sanctus civis* : le suicide de Caton », 269.

<sup>196</sup> Voir à ce propos L. ROSS-TAYLOR, *La politique et les partis à Rome au temps de César*, 217-315.

<sup>197</sup> Y. GRISÉ, *Le suicide dans la Rome antique*, 202.

exceptionnelle, provoquant un curieux renversement des liens familiaux, une filiation inversée :

M. Cato sententiam dixit huius nostri Catonis pater. Ut enim ceteri ex patribus sic hic qui *illud lumen* progenit ex filio est nominandus.<sup>198</sup>

Cette lumière (*illud lumen*) confère la gloire non seulement à son propre destin mais encore à celui même de son géniteur. Cicéron peut cependant aussi exprimer sa désapprobation vis-à-vis de l'*Uticensis*, à propos, par exemple, de sa politique de rigueur face aux publicains (fermiers généraux de l'Asie). Tout en professant son amitié pour Caton, il lui attribue, de manière indirecte, des passions violentes contre les alliés de Rome (*odium et infamia*) et le rend responsable, d'une certaine façon, de la mise en péril du salut de la République (*salutem rei publicae*). En lui donnant cette leçon de réalisme politique – il faut savoir faire des concessions pour dominer, à long terme, le jeu des alliances –, Cicéron renverse l'image de sage imperturbable et de père de la patrie attribuée traditionnellement à Caton et explicite, par la même occasion, un trait de caractère spécifique de ce dernier, responsable de ces attitudes inadaptées, son intransigeance :

Potest autem ulli imperio quod gloria debet fultum esse et benevolentia sociorum utile esse odium et infamia. Ego etiam cum Catone meo saepe dissensi. Nimis mihi prae fracte uidebatur aerarium uectigaliaque defendere omnia publicanis negare multa sociis cum in hos benefici esse deberemus cum illis sic agere ut cum colonis nostris soleremus eo que magis quod illa ordinum coniunctio ad salutem rei publicae pertinebat.<sup>199</sup>

Ainsi l'orateur d'Arpinum peut-il, selon les cas, juger la même caractéristique morale, opiniâtreté ou extrême rigueur dans les principes, positivement, comme une marque de sagesse permettant la cohérence avec soi-même (dans le cas du suicide), ou négativement, comme un principe absolu qui entraîne une incapacité au *decorum*, au convenable d'une situation concrète et de ses multiples implications (dans le cas de la politique face aux fermiers d'Asie).

---

<sup>198</sup> CICÉRON, *De officiis* III, 66, p. 105. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 104-105 : « M. Caton prononça l'arrêt, c'était le père de notre ami – en effet comme tous les autres hommes doivent leur nom à leur père, celui-ci, qui engendra cette grande lumière, doit le sien à son fils. »

<sup>199</sup> CICÉRON, *De officiis* III, 88, p. 112. Trad. modifiée p. 117 : « Or pour un empire qui doit se trouver soutenu par sa gloire et par la bienveillance de ses alliés, la haine et l'ignominie peuvent-elles être utiles ? Pour moi, même avec mon ami Caton, souvent je ne m'accordais pas. Il me paraissait défendre avec trop d'obstination le trésor et les revenus, tout refuser aux fermiers publics et beaucoup de choses aux alliés, alors que nous devions être bienfaisants à l'égard de ceux-ci et agir avec ceux-là comme nous en avons l'habitude avec nos propres fermiers et d'autant plus que cette union des ordres importait au salut de la République. »

(5) *Tusculanae disputationes*

Les *Tusculanae disputationes*<sup>200</sup>, elles aussi adressées à Brutus, neveu et beau-fils de Caton, rassemblent une série de conversations proposées à Rome par Cicéron à quelques anonymes – peut-être des *alteri ego* –, le but étant de développer un genre encore inédit en latin, la littérature philosophique. Le maître de rhétorique devient maître de philosophie et, tout en signifiant la solidarité des deux sciences, il en renverse la hiérarchie de dignité<sup>201</sup>. Ces cinq « déclamations de [l]a vieillesse » (I, 8), comme les intitule Cicéron lui-même, ou, comme le propose C. Lévy<sup>202</sup>, ces cinq « exercices spirituels », ont pour thème : 1. La mort est-elle un mal ? 2. La douleur est-elle le plus grand des maux ? 3. Le sage est-il inaccessible au chagrin ? 4. Le sage est-il inaccessible aux passions ? 5. La vertu est-elle la garantie infaillible du bonheur ?

Lorsque Cicéron définit, dans le livre V, la vertu qui se suffit pleinement à elle-même pour réaliser la vie heureuse, il se réfère en premier lieu à Caton :

Illa enim, si modo est ulla *virtus*, quam dubitationem *avunculus tuus*, Brute, sustulit, omnia, quae cadere in hominem possunt, *subter* se habet ea que *despiciens* casus contemnit humanos culpa que omni carens praeter se ipsam nihil censet ad se pertinere.<sup>203</sup>

L'oncle de Brutus est le garant de l'existence de la vertu incarnée en l'homme ! Au-dessus des contingences, sans défaillance : ainsi doit s'être déroulée l'existence de Caton, et en particulier son moment suprême et ultime, la mort. Or, dans le premier livre dédié justement à ce thème, Cicéron développe, à partir de la présentation de la conception socratique de la mort – retour à dieu de l'âme pure et innocente (I, 72) –, une nouvelle motivation du suicide du Romain, selon la doctrine platonicienne, rapprochant Caton de son précurseur grec (*ut tunc Socrati, nunc Catoni*) dans leur respect du droit et de la légalité, dans la justification par la

---

<sup>200</sup> Œuvre très répandue au Moyen Âge, utilisée aussi comme texte scolaire. Cf. H. DREXLER, *Zur Überlieferung und Text der « Tusculanen »*. B. MUNK OLSEN, compte déjà 15 manuscrits pour les XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles (*L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, t. I, 118).

<sup>201</sup> Voir à ce propos C. LÉVY, « Les *Tusculanes* et le dialogue cicéronien : exemple ou exception ? », 23-26.

<sup>202</sup> C. LÉVY, « Les *Tusculanes* et le dialogue cicéronien : exemple ou exception ? », 27. L'auteur relève toutefois que la pudeur de Cicéron se refuse à utiliser la première personne du singulier dans son écriture.

<sup>203</sup> CICÉRON, *Tusculanes* V, 4, p. 405. C'est nous qui soulignons. Trad. t. II, p. 107 : « Elle, la vertu, si du moins elle existe – et l'exemple de ton oncle, Brutus, ne permet pas le doute à ce sujet – la vertu, dis-je, est au-dessus de tous les hasards qui peuvent atteindre l'homme ; les regardant de haut, elle méprise les contingences humaines ; incapable de la moindre défaillance, elle estime que rien ne l'intéresse, si ce n'est elle-même. »



divinité de la juste cause de leur mort (*causam iustam deus ipse dederit*) qui peut leur offrir une vraie joie de s'en aller :

Cato autem sic abiit e vita, ut causam moriendi nactum se esse *gauderet*. Vetat enim dominans ille in nobis *deus iniussu hinc nos suo demigrare* ; cum vero *causam iustam deus ipse dederit, ut tunc Socrati, nunc Catoni* [...] vir sapiens laetus ex his tenebris in lucem illam excesserit, nec tamen ille vincla carceris ruperit – *leges enim vetant* –, sed tamquam a magistratu aut ab aliqua *potestate legitima*, sic a deo *evocatus atque emissus exierit*. Tota enim philosophorum vita, ut ait idem, *commentatio mortis* est.<sup>204</sup>

Ce qui permet d'expliquer le martyre politique du Romain, c'est l'identification entre Socrate et Caton, dans leur obéissance à dieu, dans le juste mobile de ce suicide. L'assimilation des deux morts, permettant un deuxième parallélisme entre le *idem* final et Cicéron, ne peut se faire par le moyen concret de l'acte d'autodestruction – le poison dans un cas, l'épée dans l'autre – mais à travers la signification du martyre. Rappelant qu'on ne peut se tuer sans l'ordre ou l'accord de dieu libérant le sujet de tout devoir ou attache terrestre, le nouveau Platon présente les morts des Socrate grec et romain non comme une évasion illégale, mais comme une libération accordée par la divinité, permettant la conclusion convenable d'une vie vertueuse et cohérente. Les deux philosophes sont heureux de s'en aller vers la divinité puisque celle-ci a reconnu leur cause comme juste. En affirmant qu'il s'est agi d'obtempérer à la voix divine qui était en eux, ainsi que l'avait présenté Platon à la fin du *Criton* et du *Phédon*<sup>205</sup>, Cicéron reconnaît la justice et la noblesse d'un genre de suicide, *iter ad libertatem*<sup>206</sup>.

---

<sup>204</sup> CICÉRON, *Tusculanes* I, 74, p. 255. C'est nous qui soulignons. Trad. t. I, p. 46 : « or Caton quitta la vie comme s'il était heureux d'avoir trouvé une raison de mourir. C'est que la divinité en nous interdit qu'on s'en aille d'ici bas sans son ordre ; mais quand elle-même nous aura fourni un motif légitime, comme ce fut le cas de Socrate, comme c'est celui de Caton [...] le sage quittera joyeusement les ténèbres d'ici pour la lumière de là-bas ; il ne brisera point pour autant les chaînes de sa prison, – car la loi l'interdit – mais il s'en ira, libéré en bonne et due forme par la divinité, comme par un magistrat ou quelque autorité légitime. En effet la vie entière du philosophe, comme le dit encore Platon, est une préparation à la mort. »

<sup>205</sup> Cf. PLATON, *Criton* 54d, p. 233 : « faisons ce que je dis, puisque c'est la voie que le dieu nous indique » ; *Phédon*, 114d-e, p. 104 : « Eh bien ! pour toutes ces raisons, on doit être confiant dans le sort de son âme, quand on a d'abord, pendant sa vie, rejeté ce qui flatte le corps en général, et ses parures en particulier, car ce sont choses étrangères et dont on pense que l'effet est plutôt nuisible ; et quand on a, par ailleurs, travaillé sérieusement à s'instruire, en donnant à son âme une parure qui n'est point étrangère mais qui lui appartient – tempérance, justice, courage, liberté, vérité – alors on attend calmement de se mettre en route vers l'Hadès, sachant qu'il faudra partir quand le destin vous appellera. »

<sup>206</sup> Voir à ce propos les chapitres I.A.2.d)(4)(a) et I.A.2.d)(4)(b).

(6) *De finibus bonorum et malorum*

Le traité *De finibus bonorum et malorum* a survécu dans quatre manuscrits des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles ainsi que dans un grand nombre de manuscrits des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, avant tout italiens. En effet, avant le XIV<sup>e</sup> siècle, la circulation des copies paraît assez restreinte. Il existe deux familles de codex venant d'un archétype commun : la plus ancienne a circulé en Allemagne, la plus récente en France. Dans cette dernière, les *Academica posteriora* apparaissent comme sixième livre du *De finibus*, en tant que réfutation de la doctrine d'Antiochus (Ancienne Académie). Le *De finibus* et les *Academica posteriora* se transmettent ensemble, à grande échelle, au Nord de l'Italie vers 1300. Tous les deux sont, par exemple, paraphrasés par Dante<sup>207</sup>. Il semble, dans ce cas, pertinent de développer l'argument du traité et d'y relever l'insertion du portrait de Caton, tout en tenant compte de l'introduction tardive du texte dans la culture médiévale occidentale.

Le *De finibus* propose un certain nombre de points de vue sur la question du *summum bonum*, selon différentes écoles philosophiques. Dans le livre III, Cicéron présente Caton comme le champion du stoïcisme – plus particulièrement de l'éthique de l'ancienne *Stoa* – faisant de ce dernier un modèle de l'intellectuel et de l'homme cultivé. En préambule, Cicéron s'adresse à Brutus, lui présentant ses hésitations face aux subtils raisonnements des Stoïciens, à leur style pauvre et maigre et à leur vocabulaire très technique, avant de l'inviter à juger d'une discussion qu'il a eue avec son oncle, *diuino ac singulari uiro* (III, 6). Les deux hommes se rencontrent dans la bibliothèque de la villa de Lucullus, à Tusculum, où Caton est entouré d'ouvrages stoïciens – une soif de culture qui n'empiète pas sur les devoirs politiques, s'empresse de souligner l'auteur, qui ainsi insiste sur la capacité catonienne d'allier *otium* au *negotium*<sup>208</sup> (cf. III, 7) – et où Cicéron est venu chercher des écrits d'Aristote :

---

<sup>207</sup> Cf. R. H. ROUSE, « Cicero. *Academica posteriora* and *De finibus bonorum et malorum* », dans : *Texts and Transmission*, 112-115 ; R. H. ROUSE, M. A. ROUSE, « The Medieval Circulation of Cicero's *Posterior Academics* and the *De finibus bonorum et malorum* », 335-336 ; L. D. REYNOLDS, « The Transmission on the *De finibus* ».

<sup>208</sup> Cf. CICÉRON, *De finibus* III, 7, p. 89 : « Erat enim, ut scis, in eo aviditas legendi, nec satiari poterat, quippe qui ne reprehensionem quidem vulgi inanem reformidans in ipsa curia soleret legere saepe, dum senatus cogeretur, nihil operae rei publicae detrahens. » C'est nous qui soulignons. Trad. p. 9 : « Tu sais quelle était pour la lecture sa passion dévorante et insatiable, au point que même sans redouter la critique, au reste sans fondement, du vulgaire, souvent il lui arrivait de lire en pleine salle du Sénat, en attendant l'ouverture de la séance, à un moment où il ne dérobaient rien au service de la République. » Voir à propos du thème *otium/negotium* les réflexions déjà présentée à propos des textes de Macrobie et de Valère Maxime, cf. les chapitres II.B.1.c) et II.B.1.d).

Quo magis tum in summo otio maxima que copia quasi helluari libris, si hoc verbo in tam clara re utendum est, videbatur.<sup>209</sup>

Après avoir échangé quelques paroles à propos de l'éducation du jeune Lucullus, petit-neveu et pupille de Caton, ceux-ci engagent un dialogue à propos des Stoïciens, Caton s'étonnant du peu d'intérêt de son ami pour ces derniers, Cicéron exprimant ainsi ses doléances :

« Vide, ne magis », inquit, « tuum fuerit, cum re idem tibi quod mihi videretur, non nova te rebus nomina imponere. Ratio enim nostra consentit, pugnat oratio. »<sup>210</sup>

En effet, pour Cicéron, les Stoïciens ne peuvent se targuer d'aucune nouveauté quant au fond de leur doctrine, puisqu'ils ont repris les idées des Académiciens et des Péripatéticiens. Seul le niveau formel, grâce à leur terminologie, apporte un caractère inédit à leur discours. Caton proteste contre cette affirmation et entreprend d'exposer méthodiquement l'essentiel du stoïcisme.

Pour les Stoïciens, le nouveau-né recherche ce qui permet sa survie physique. Cette adaptation spontanée au monde, première étape dans le développement de l'être humain, lui permet de découvrir un ordre dans la nature. Il comprend ainsi que le bien suprême réside dans la justesse d'un choix, en accord avec sa raison individuelle, à l'unisson de la raison universelle. Cette sagesse ne naît pas d'une rupture avec la tendance première, elle en est la forme consciente, celle d'un accord de la nature avec elle-même<sup>211</sup>. Ainsi, la moralité (*honestum*) est la seule chose qui mérite d'être recherchée. L'action implique un plan de vie rationnel, incluant la grandeur d'âme, la justice, la supériorité de vue vis-à-vis de la Fortune, regardant toute chose comme indifférente, excepté l'action honorable. Un tel homme, le sage, est toujours heureux, puisqu'il vit en concordance avec la nature (III, 17-22).

Rien d'autre que les vertus, ou plutôt que la connaissance à l'intérieur de laquelle les vertus sont incluses, n'est comparable au terme du bien. Ce qui compte dans un acte moral ou immoral, c'est l'intention et non le résultat. Le bien, en tant qu'absolu, n'a pas de degré, ne se prête pas à la comparaison et est à rechercher pour lui-même (III, 30-34). Les passions –

---

<sup>209</sup> CICÉRON, *De finibus* III, 7, p. 89. Trad. p. 9-10 : « À plus forte raison, ce jour-là, où il avait tout son loisir, au milieu de cette énorme quantité de livres, il avait l'air d'être (si l'expression peut s'appliquer à une occupation aussi relevée) en pleine débauche de lecture. »

<sup>210</sup> CICÉRON, *De finibus* III, 10, p. 93. Trad. p. 11 : « “N'est-ce pas toi plutôt, dit-il, qui devrais, puisqu'en fait nous pensons tous deux de même, éviter de donner aux choses des noms nouveaux. Car sur le fond des idées nous sommes d'accord : la divergence n'est que dans le langage.” »

<sup>211</sup> Voir à ce propos C. LÉVY, « La dialectique de Cicéron dans les livres II et IV du *De finibus* », 118.

plaisir, douleur, peur et désir (*laetitia, aegritudo, formido, libido*) – ne sont pas des instincts naturels : elles naissent de jugements intellectuels erronés, jugements qui se distancient des présentations cataleptiques – qui saisissent l’esprit du sujet et s’imposent à lui – auxquelles l’homme donne son assentiment à cause de leur vérité intrinsèque et de leur conformité à la raison (III, 35). Que l’action honorable soit le seul bien est prouvé par le consensus et le comportement : on voudrait satisfaire ses convoitises ou ses appétits de manière légale plutôt qu’illégalement. L’amour du bien est un phénomène psychologique visible, qui atteste de la présence de la faculté rationnelle en chaque homme (III, 36-39).

La différence dans la conception du bien suprême entre les Stoïciens et les Péripatéticiens n’est pas que verbale, elle est réelle, selon Caton. Les Péripatéticiens disent que tous les biens externes contribuent au bonheur ; les Stoïciens sont plus radicaux. Les premiers affirment que le sage n’est pas toujours heureux, les seconds que la douleur n’est pas un mal. La douleur endurée pour des raisons patriotiques est plus facile à supporter : preuve en est donc que c’est l’opinion et non la nature qui augmente ou diminue la force de la douleur (III, 41-44).

Caton continue en développant le second aspect de son argument, traitant des relations entre les *adiaphora* et le *summum bonum*. La position stoïcienne, avec sa doctrine de la raison comme seul bien et d’une série de choses indifférentes, diffère drastiquement de la doctrine péripatéticienne de la hiérarchie du bien qui inclut les avantages corporels jusqu’aux fins rationnelles. Chez les Péripatéticiens, le moindre bien peut contribuer à la vertu alors que chez les Stoïciens il peut être plus ou moins avantageux mais reste éthiquement neutre. Au-dessous de l’*honestum*, qui est le bien absolu, il y a donc les choses moyennes ou indifférentes, qui ne peuvent en rien déterminer le bonheur ou le malheur de la vie, mais qui ont pourtant quelque chose qui les différencie les unes des autres, certaines étant nommées *aestimabilia* (santé, intégrité des sens, absence de douleur, bonne renommée), d’autres *inaestimabilia* (douleur, maladie, perte des sens, pauvreté, ignominie), d’autres encore *neutra* (III, 50-59)<sup>212</sup> :

---

<sup>212</sup> Ce tableau est inspiré de celui de R. MULLER, *Les Stoïciens : la liberté et l’ordre du monde*, 273.

« Objet »	Acte correspondant
A. <b>Honestum, bonum</b> (l'honnête, le Bien)	<b>Recte factum</b> (l'action droite)
B. <b>Nec bona nec mala</b> (ni bien ni mal, les choses indifférentes)  1. Secundum naturam, aestimabilia a. pluris aestimanda : praeposita (préférables) b. minoris aestimanda : rejecta (reléguées)  2. Media, neutra (intermédiaires, neutres)  3. Naturae contraria, inaestimabilia (contraires à la nature)	<b>Officia</b> (les devoirs)          <b>Contra officia</b>
C. <b>Mala</b> (les mauvaises choses)	<b>Peccatum</b> (la faute)

Un certain nombre de corollaires pratiques découlent de ces fondamentaux : Le suicide peut être un acte approprié, spécialement pour le sage, si sa vie inclut une prépondérance de choses qui ne sont pas en accord avec la nature : « Souvent d'ailleurs le convenable pour le sage est de renoncer à la vie, quelque heureux qu'il soit, s'il peut s'offrir à lui une occasion opportune de le faire » (III, 61)<sup>213</sup>. Aimer ses enfants est dicté par la nature. La philanthropie, reconnaissance du lien d'aide mutuel, se rencontre même chez les animaux. Le cosmopolitisme et le patriotisme sont exigés :

Ut enim leges omnium salutem singulorum saluti anteponunt, sic *vir bonus et sapiens et legibus parens* et civilis officii non ignarus *utilitati omnium plus quam unius alicuius aut suae* consulit. [...] Ex quo fit, ut *laudandus* is sit, qui *mortem oppetat pro re publica*, quod deceat *cariorem nobis esse patriam quam nosmet ipsos*.<sup>214</sup>

Le soin de la postérité, ce qui inclut l'éducation, fait partie des obligations. La protection des faibles aussi (III, 62-68). L'homme a des droits, particulièrement celui de la propriété. Il faut

<sup>213</sup> CICÉRON, *De finibus* III, 61, p. 113 : « Et saepe officium est sapientis desciscere a uita, cum sit beatissimus, si id oportune facere possit ». Voir à ce sujet le chapitre I.A.2.d)(4).

<sup>214</sup> CICÉRON, *De finibus* III, 64, p. 114. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 43 : « Car, de même que les lois font passer le salut de tous avant celui des individus, de même le bon citoyen, qui est sage, soumis aux lois et qui n'ignore pas son devoir civique, songe plus à assurer l'intérêt de tous que celui de tel ou tel ou <même> que le sien propre. [...] Aussi faut-il louer l'homme qui va au-devant de la mort pour la République ; car il sied que la patrie nous soit plus chère que nous-mêmes. » Ce passage semble donner la clef de toute la conduite de Caton, son respect parfois excessif des lois, sa défense de la liberté républicaine et son sacrifice librement assumé à Utique.

participer à la politique et à la vie de famille. L'amitié et la justice sont désirables en soi (III, 70). La dialectique est une vertu. La physique aussi.

Le système stoïcien est admirable dans sa structure et ses thèmes. Le sage stoïcien est roi de lui-même, maître de ses passions, plus riche que Crassus, exemple de la beauté de l'âme, esclave de personne, plus heureux que Crésus : il possède tous les biens parce qu'il a une orientation interne fixée seulement sur le bien rationnel (III, 75). Ainsi la philosophie est la plus précieuse et divine possession :

Quod si ita est, ut neque quisquam nisi bonus vir et omnes boni beati sint, quid philosophia magis colendum aut quid est virtute divinius?<sup>215</sup>

En mettant dans la bouche de Caton cette apologie du stoïcisme, Cicéron présente son interlocuteur comme la vivante incarnation du sage stoïcien. Tous les aspects philosophiques et moraux proposés par celui-ci paraissent ne composer que l'exposition théorique dont sa vie fut la parfaite illustration.

Quand Cicéron prend la parole au livre IV, bien qu'il reconnaisse en Caton l'*omnium virtutum auctor* (IV, 44), c'est pour développer, en deux temps, une critique du stoïcisme. Répétant l'autorité d'Antiochus, il affirme que les Stoïciens – en particulier leur fondateur Zénon – auraient surtout reformulé les enseignements des écoles précédentes sans rien ajouter de nouveau, excepté une terminologie confuse (IV, 3-14 ; 56-60 ; 69-73), comme s'ils avaient cru qu'il suffisait de donner des noms différents pour élaborer une doctrine inédite<sup>216</sup>. Dans un deuxième temps, il relève différentes inadéquations : celle de la définition stoïcienne de la raison comme seul bien, par rapport à la nature humaine faite d'un corps et d'une âme ; celle de leur doctrine de l'égalité de tous les vices et d'autre part de toutes les vertus, qui n'est pas adaptée au sens commun ; celle concernant leur point de vue sur le passage du vice à la vertu comme conversion instantanée, possibilité démentie par l'expérience (IV, 21-23 ; 63-4 ; 68 ; 74-80).

Pourquoi Caton, vu son extrême valeur morale, n'abjurerait-il pas son stoïcisme pour suivre les disciples de Platon, propose assez plaisamment Cicéron :

---

<sup>215</sup> CICÉRON, *De finibus* III, 76, p. 119. Trad. p. 49 : « Si donc il n'y a que l'homme vertueux qui soit heureux et si tous les hommes vertueux sont heureux, y a-t-il quelque chose qui mérite plus que la philosophie d'être cultivé. Y a-t-il quelque chose de plus divin que la vertu ? »

<sup>216</sup> Voir à ce propos C. LÉVY, « La dialectique de Cicéron dans les livres II et IV du *De finibus* », 125-126.

Quid, si reviviscant Platonis illi [...] et tecum ita loquantur? « Nos cum te, M. Cato, *studiosissimum philosophiae, iustissimum virum, optimum iudicem, religiosissimum testem*, audiremus, admirati sumus, quid esset cur nobis Stoicos anteferres. »<sup>217</sup>

La situation initiale est inversée : ce n'est plus Caton qui s'étonne du peu d'intérêt de Cicéron pour les Stoïciens, mais Cicéron, représenté par les Académiciens, qui s'interroge sur la préférence de Caton pour la secte du Portique. Pourtant, cette interpellation, avec ses quatre expressions superlatives ne se rapportant qu'aux vertus "supérieures" (sagesse, justice, *religio*), montre, envers et contre tout, combien il était tenu en estime par Cicéron.

#### b) *Cato* de Cicéron et *Anticato* de César (100-44)

Caton se suicide à Utique vers la mi-avril 46<sup>218</sup>. Déjà deux mois après sa mort, Brutus invite Cicéron à écrire l'éloge de son oncle héroïque<sup>219</sup>. La *Laus Catonis* est terminée en juillet mais ne sera publiée, avec l'*Orator*, qu'en novembre, après le départ de César pour l'Espagne. Cet éloge cicéronien<sup>220</sup> ne plaît pas complètement à Brutus qui s'empresse d'en produire un de sa main, terminé au début mars 45, peut-être parce que le *Cato* cicéronien n'était pas, à son goût,

---

<sup>217</sup> CICÉRON, *De finibus* IV, 61, p. 147. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 89 : « Que répondrais-tu, si revenant au monde, les auditeurs de Platon [...] te parlaient ainsi : "Nous, M. Caton, nous avons entendu parler de toi comme d'un homme très appliqué à la philosophie, comme d'un homme très juste, comme d'un juge parfait, comme d'un témoin très scrupuleux: aussi nous sommes-nous demandés avec surprise quelle raison faisait que tu nous préfères les Stoïciens." »

<sup>218</sup> Sur la date de la mort de Caton, cf. F. MILTNER, « Cato Uticensis », col. 204.

<sup>219</sup> Pour l'*Entstehungsgeschichte* des deux œuvres, cicéronienne et césarienne, voir J. TSCHIEDEL, *Caesar's 'Anticato'*, 6-12 ; W. KIERDORF, « Ciceros *Cato* », 169-170 et E. S. RAMAGE, « Cicero's *Cato* : Form and Purpose », 14. Voir CICÉRON, *Epistulae ad Atticum* 12, 4, 2 ; 12, 5, 2 et *Orator* X, 35, p. 11-12 : « Itaque hoc sum aggressus statim Catone absoluto, quem ipsum nunquam attigissem tempora timens inimica uirtuti, nisi tibi hortanti et illius memoriam mihi caram excitanti non parere nefas esse duxissem. Sed testificor me a te rogatum et recusantem haec scribere esse ausum. » Trad. p. 12-13 : « C'est pourquoi je me suis attaqué tout de suite au présent ouvrage quand j'ai terminé mon *Caton* ; et ce dernier livre même, jamais je ne l'aurais abordé au milieu des craintes que m'inspirent des temps ennemis de la vertu, si tu ne m'y avais exhorté et n'avais réveillé en moi la chère mémoire de cet homme en sorte qu'il m'aurait paru sacrilège de ne pas t'obéir. Mais j'atteste que c'est sur ta demande et à mon corps défendant que j'ai osé écrire celui-ci. » L. CANFORA, dans sa monographie *César. Le dictateur démocrate*, 243-244, relève l'usage du terme *testificor* qui évoque ouvertement la perspective d'un procès, tout en montrant que la mention qu'il fait des *tempora inimica uirtuti* est un renvoi au temps de la guerre civile, maintenant terminé grâce à César : le chercheur y voit « une manière de capter, par une flatterie un peu alambiquée, la bienveillance de César. »

<sup>220</sup> Cicéron, dont l'attitude face à Caton a présenté de nombreuses ambiguïtés, ne s'est d'ailleurs pas privé, à d'autres moments, de rassembler par écrit les *vitia Catonis*, cf. *Ad Atticum* 12, 40, 1 et H. BERTHOLD, « Cato von Utica im Urteil seiner Zeitgenossen », 137.

assez politisé<sup>221</sup>. Jules César, quant à lui, a toujours considéré Caton comme un ennemi personnel et sent la nécessité de répliquer immédiatement à Cicéron. Il charge, semble-t-il, A. Hirtius de recueillir le matériel adéquat pour son pamphlet. C'est par l'intermédiaire du texte de ce dernier que l'orateur d'Arpinum a rapidement (le 9 mai 45) accès au futur contenu de la *vituperatio* césarienne :

Qualis futura sit Caesaris vituperatio contra laudationem meam perspexi ex eo libro quem Hirtius ad me misit ; in quo colligit vitia Catonis, sed cum maximis laudibus meis.<sup>222</sup>

César rédige lui-même l'*Anticato*<sup>223</sup>, dont Cicéron prend connaissance, ce qui l'amène à relever avec une certaine appréhension :

Magister adest citius quam putaramus. Vereor ne in catomum Catoni<a>nos.<sup>224</sup>

De l'éloge de Cicéron, le *Cato*, de même que de l'*Anticato* de César qui en constitue le pendant, ne subsistent que quelques fragments ou témoignages présents dans d'autres œuvres. De nombreuses tentatives de reconstruction ont déjà été entreprises<sup>225</sup>.

H. J. Tschiedel a analysé de nombreux fragments de l'œuvre césarienne ainsi que des témoignages à propos de l'*Anticato*<sup>226</sup> et en a conclu que la motivation de César se concentrait dans l'opposition à une vénération du personnage, qui le pousse non pas à présenter Caton

---

<sup>221</sup> Bien que les chercheurs contemporains s'accordent à dire que ce discours était plus qu'un panégyrique. Il avait certainement la forme d'un constat politique, prenant la défense du régime républicain. Voir à ce propos E. S. RAMAGE, « Cicero's *Cato* : Form and Purpose », 14.

<sup>222</sup> CICÉRON, *Epistulae ad Atticum* XII, 40, 1, p. 498. Trad. *Correspondance*, t. VIII, p. 93 : « Ce que sera le pamphlet rédigé par César en réplique à mon *Éloge*, je l'ai vu clairement par le livre que m'a envoyé Hirtius ; il y rassemble en effet les défauts de Caton, tout en me couvrant des plus grandes louanges. »

<sup>223</sup> Cf. G. ZECCHINI, « La morte di Catone e l'opposizione intellettuale a Cesare ed a Augusto », 42-43.

<sup>224</sup> CICÉRON, *Epistulae familiares* VII, 25, 1, p. 231. Trad. *Correspondance*, t. VIII, p. 232 : « Voici le maître plus tôt qu'on ne l'avait pensé ; je crains les verges pour les Catoniens. »

<sup>225</sup> Voir A. DYROFF, « Caesars *Anticato* und Ciceros *Cato* » ; C. P. JONES, « Cicero's *Cato* » ; K. KUMANIECKI, « Ciceros *Cato* », W. KIERDOF, « Ciceros *Cato* », E. S. RAMAGE, « Cicero's *Cato* : Form and Purpose », H. J. TSCHIEDEL, *Caesar's "Anticato"*. Il est intéressant de noter que d'autres œuvres antiques portant le nom de *Caton* ne nous sont pas non plus parvenues. Voir à ce propos B. BUSCH, *De M. P. Catone Uticensi quid antiqui scriptores aequales et posteriores censuerint*, 39, qui recense sept œuvres portant le titre de *Cato* (Cicéron, Brutus, Fadius Gallus, Munatius Rufus, Thræsea Paetus, Plutarque, Maternus) et quatre celui d'*Anticato* (Metellus Scipion, Hirtius, César, Auguste) entre les dernières années de la vie du personnage et l'époque de Vespasien. Cicéron nous apprend en effet, qu'outre lui-même, Brutus le Stoïcien (cf. *Ad Atticum* XII, 21) et Fadius Gallus l'Épicurien (*Ad familiares* VII, 24) ont composé un éloge de Caton. Suétone (cf. *De vita Caesarum*, *Divus Augustus* LXXXV, 1) parle d'un texte s'intitulant *Rescripta Bruto de Catone* (*Réponses à Brutus au sujet de Caton*), lu en public par l'Empereur Auguste, déjà vieux et certainement excédé par les textes dithyrambiques à l'égard du républicain. Tacite témoigne de l'existence d'une pièce de théâtre de Maternus intitulée *Cato* (cf. *Dialogus de oratoribus* 2) et Plutarque a lu le *Cato* de Thræsea Paetus (cf. *Vie de Caton le Jeune* 25, 2) tout en indiquant que ce dernier avait suivi Munatius Rufus (cf. *Cato minor* 37, 1).

<sup>226</sup> Voir H. J. TSCHIEDEL, *Caesar's "Anticato"*, 35-67 pour les treize témoignages et 69-124 pour les onze fragments.



comme un homme mauvais, mais à stigmatiser ses défauts et donc à contester sa valeur d'exemple moral et politique, prétendant que son héroïsme est surhumanisé et quasi divinisé. Il lui adresse quatre reproches principaux, en rapport avec quatre vices : son *ebrietas* (contre la *temperantia* et la *severitas*), son *avaritia* (contre la *iustitia* et la *continentia*), son *alius modi caritas* ou *alius modi pietas* (contre la *caritas*), son *dominatus* et sa *superbia*<sup>227</sup>.

Pour le *Cato*, K. Kumaniecki s'essaie à la réélaboration du discours de Cicéron en composant des négatifs des fragments restants de l'*Anticato*. Il justifie sa méthode par une citation de Tacite dans ses *Annales* qui relève que le texte de César pouvait être comparé à une contre-plaidoirie à l'apothéose de Caton par Cicéron :

Marci Ciceronis libro, quo Catonem caelo aequavit, quid aliud dictator Caesar quam rescripta oratione, uelut apud iudices, respondit ?<sup>228</sup>

Kumaniecki peut ainsi présenter l'ordre des thématiques développées par Cicéron dans son *Cato* : louange de la famille et des ancêtres (*bona externa*), louange des perfections physiques (*bona corporis*), louange de la philosophie de Caton (*bona animi*), louange des vertus de 1) *temperantia*, 2) *iustitia*, 3) *pietas*, 4) *continentia et fides*, 5) *fortitudo*, *gravitas*, *integritas*, *magnitudo animi*, 6) *constantia* en rapport spécial avec sa mort<sup>229</sup>. Il étaye de plus sa reconstruction du discours cicéronien par trois affirmations concernant le versant théorique de cette réalisation : tout d'abord, l'auteur présente la mort de Caton comme une expression de sa volonté inébranlable (*constantia*) ; deuxièmement, la vertu de Caton est le résultat de ses efforts philosophiques ; enfin, Cicéron a écrit son *Cato* dans la tradition de l'*encomion* grec<sup>230</sup>.

Ces hypothèses ont été critiquées pour leur trop grande faiblesse, et les conclusions qui en découlaient nuancées par W. Kierdorf qui, tout en reconnaissant la filiation rhétorique grecque du *Cato*, affirme que, si les éléments de l'*Anticato* peuvent aider à imaginer le contenu de l'*encomion*, ils nous interdisent d'en tirer des conclusions précises sur la *dipositio* de l'œuvre cicéronienne<sup>231</sup>. E. S. Ramage, quant à lui, accepte le contenu supposé de l'œuvre,

<sup>227</sup> H. J. TSCHIEDEL, *Caesar's "Anticato"*, 14 ; 19-20 ; 130-132. Voir aussi à ce propos H. BILLER, « Cato der Jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters », 47-48.

<sup>228</sup> TACITE, *Annales* IV, 34, 4, p. 152. Trad. p. 34 : « Au livre dans lequel M. Cicéron porta Caton aux nues, le dictateur César a-t-il répondu autrement que par une réplique, comme s'il eût plaidé devant des juges ? » Cf. K. KUMANIECKI, « Ciceros *Cato* », 168.

<sup>229</sup> Cf. K. KUMANIECKI, « Ciceros *Cato* », 187.

<sup>230</sup> Voir K. KUMANIECKI, « Ciceros *Cato* », 182-187. Voir aussi H. BILLER, « Cato der Jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters », 48.

<sup>231</sup> Cf. W. KIERDORF, « Ciceros *Cato* », 170-174 et 182-184.

présenté par Kumaniecki, mais tente de montrer que celle-ci appartient au genre de la *laudatio funebris* plutôt qu'au panégyrique grec. Cette forme traditionnelle de la culture romaine, jugée philosophique par la focalisation de son discours sur les qualités et les vertus du défunt, a ainsi permis de rendre moins virulent un fond politiquement impliqué<sup>232</sup>.

Le caractère philosophique de la *laudatio* est du moins affirmé par l'auteur lui-même lorsqu'il rend compte de son œuvre et en propose une organisation dans le *De divinatione* :

Atque his libris adnumerandi sunt sex de re publica, quos tum scripsimus, cum gubernacula rei publicae tenebamus : magnus locus philosophiae que proprius a Platone, Aristotele, Theophrasto tota que Peripateticorum familia tractatus uberrime. Nam quid ego de Consolatione dicam? Quae mihi quidem ipsi sane aliquantum medetur, ceteris item multum illam profuturam puto. Interiectus est etiam nuper liber is, quem ad nostrum Atticum de senectute misimus ; in primis que, quoniam philosophia vir bonus efficitur et fortis, Cato noster in horum librorum numero ponendus est.<sup>233</sup>

Cicéron nous fournit aussi un bon point de repère dans une lettre à Atticus du 13 juin 46 où il expose son projet de présenter Caton comme un philosophe, en particulier sous les traits de la *gravitas* et de la *constantia*. Évidemment, il est conscient que cette orientation ne lui permettra pas de présenter autant qu'il l'aurait voulu certaines dimensions de la personnalité catonienne, en particulier ses compétences d'homme d'État et son combat pour la République :

Sed de 'Catone', πρόβλημα Αρχιμήδειον est. Non adsequor ut scribam quod tui conuiuae non modo libenter sed etiam aequo animo legere possint ; quin etiam si a sententiis eius dictis, si ab omni voluntate consiliisque quae de re publica habuit recedam ψιλῶςque uelim grauitatem constantiamque eius laudare, hoc ipsum tamen istis odiosum ἄκουσμα sit.<sup>234</sup>

L'orateur d'Arpinum nous informe aussi sur la manière dont César a procédé dans son *Anticato* :

---

<sup>232</sup> Cf. S. RAMAGE, « Cicero's *Cato* : Form and Purpose », 17-21.

<sup>233</sup> CICÉRON, *De divinatione* II, 3, p. 78. Trad. p. 98 : « Mais à ces ouvrages, il faut ajouter les six volumes sur *La République*, rédigés pendant que je tenais encore le gouvernail de la République. C'est un sujet important qui appartient au domaine propre de la philosophie ; il a été traité avec une grande abondance par Platon, Aristote, Théophraste et toute la maisonnée des Péripatéticiens. Et que dire de la *Consolation* ? Elle me soulage notablement, c'est vrai, et je crois qu'elle sera très utile pour beaucoup d'autres lecteurs. Naguère s'est introduit dans cet ensemble un autre livre sur *La vieillesse*, que j'ai dédié à notre cher Atticus ; et comme c'est la philosophie qui rend l'homme bon et courageux, mon *Caton* doit figurer au premier rang de ces ouvrages. »

<sup>234</sup> CICÉRON, *Epistulae ad Atticum* XII, 4, 2, p. 459. Trad. *Correspondance*, t. VII, 40 : « À propos de mon Caton, il se pose un problème digne d'Archimède. Je n'arrive pas à écrire un texte que tes convives puissent lire, je ne dis pas avec plaisir, mais seulement sans humeur ; quand bien même je me garderais d'aborder ses interventions au Sénat, tout ce qu'ont été sa volonté et ses attitudes politiques, pour me borner *simplement* à louer sa force morale et sa constance, même ceci *écorcherait les oreilles* de ces Messieurs. »

cum aliquid de utilitate honestate aequitate disseritur, deque iis rebus, quae iis sunt contrariae, incurrunt status aut iuris aut nominis. Quod idem contingit in laudationibus ; nam aut negari potest id factum esse quod laudator adfecerit, aut omnino non esse laudabile quod non recte non iure factum sit. Quibus omnibus generibus usus est nimis impudenter Caesar contra *Catonem* meum.<sup>235</sup>

On comprend que César se soit servi de tous les stratagèmes rhétoriques possibles pour contrer son adversaire qui avait tenté de magnifier Caton. Et, malgré ce qu'affirme Jérôme, cette polémique entre les deux grands hommes eut certainement une influence non négligeable sur la célébrité posthume de Caton :

tamen magis optarem illud mihi contingere, quod Titus Liuius scribit de Catone, cuius gloriae neque profuit quispiam laudando, nec uituperando nocuit, cum utrumque summis praediti fecerint ingeniis. Significat autem M. Ciceronem et C. Caesarem, quorum alter laudes, alter uituperationes supradicti scripsit uiri.<sup>236</sup>

Dès l'Antiquité, une imprécision apparaît par ailleurs à propos du titre de l'œuvre polémique de César. Suétone, dans sa *Vie* de Jules César, parle des deux tomes de l'*Anticatones* :

Reliquit et *De analogia* duos libros et *Anticatones* totidem ac praeterea poema quod inscribitur *Iter*. Quorum librorum primos in transitu Alpium, cum ex citeriore Gallia conuentibus peractis ad exercitum rediret, sequentes sub tempus Mundensis proelii fecit; nouissimum, dum ab urbe in Hispaniam ulteriorem quarto et uicensimo die peruenit.<sup>237</sup>

De plus, la taille du livre de César est tournée en dérision. Juvénal, à propos de la dépravation liée aux mystères de la Bonne Déesse, parle d'un membre viril :

---

<sup>235</sup> CICÉRON, *Topica* (44), p. 91-92. Trad. p. 91-92 : « lorsque l'on disserte sur l'utilité, l'honnêteté, l'équité ou leurs contraires, on trouve aussi les états portant sur une question de droit ou sur un mot. De même dans le genre laudatif : car on peut nier l'existence d'un fait qui mérite d'être loué, ou bien soutenir qu'on ne doit pas lui donner le nom que lui a donné celui qui le loue, ou qu'il ne mérite nullement d'être loué n'étant ni bien ni légitime. Tous ces genres d'arguments, César les a employés, avec un peu trop d'impudence, pour réfuter mon Caton. » Ce texte, commenté par Boèce, eut une large diffusion au Moyen Âge. Par exemple, rien qu'aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, on ne compte déjà 39 manuscrits selon B. MUNK OLSEN, *L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, t. I, 129.

<sup>236</sup> JÉRÔME, *In Osee* II, 5, 6-7 [Prologue au livre II], p. 55. Trad. : « cependant, je souhaiterais davantage qu'il m'arrive ce que Tite-Live écrit à propos de Caton, à savoir que personne ne pouvait être utile à sa gloire en la louant et personne ne pouvait lui nuire en la dépréciant, ce que firent pourtant des hommes de grand talent : Tite-Live pense à M. Cicéron et à C. César ; le premier écrivit un éloge, le second une invective du sus-nommé Caton. »

<sup>237</sup> SUÉTONE, *De vita Caesarum, Divus Iulius* LVI, 5, p. 29. Trad. p. 40-41 : « César a laissé en outre deux livres *Sur l'analogie*, deux autres intitulés *Anticatones*, et un poème qui a pour titre *Le voyage*. Il composa le premier de ces ouvrages pendant qu'il traversait les Alpes pour rejoindre son armée en revenant de la Gaule citérieure, où il avait tenu ses assises ; le second, vers l'époque de la bataille de Munda ; le dernier, pendant les vingt-trois jours que dura son voyage de Rome en Espagne ultérieure. »

maiores quam sunt duo Caesaris Anticatones [...].<sup>238</sup>

Ce pluriel a préoccupé les critiques médiévales et modernes. Dans un commentaire aux *Satires* datant du XII<sup>e</sup> siècle, on interprète ainsi le terme :

ANTICATONES : id est invectivam que Cesar fecit in Catonem in duobus rotulis.<sup>239</sup>

Tschiedel, quant à lui, a fait le point sur la question et serait favorable à un ouvrage unique, avec un titre au singulier, peut-être en deux tomes, qui réponde au *Cato* de Cicéron<sup>240</sup>. Martianus Capella, au début du V<sup>e</sup> siècle, attribue pourtant, lui aussi, deux volumes à l'œuvre pamphlétaire césarienne :

adversum quam intensionem laudatori certamen est vel vituperatori, licet in superiori astruptione quidam conflictus evidens approbetur, ut cum alius quempiam laudat et alter accusat, ut Catonem Tullius laudans et duobus voluminibus Caesar accusans.<sup>241</sup>

Rémi d'Auxerre, au IX<sup>e</sup> siècle, qui commente *Les noces de Philologie et Mercure*, rappelle le titre pluriel donné par Juvénal à l'œuvre de César :

DUOBUS VOLUMINIBUS scilicet quos Caesar contra Catonem Uticensem scripsit, qui faverat partibus Pompeii, quos Iuvenalis "Anticatones" appellat.<sup>242</sup>

D'autres témoins d'autorité, cependant, préfèrent la formule au singulier. C'est le cas d'Aulu-Gelle qui, dans ses *Noctes Atticae* au II<sup>e</sup> siècle après J.-C., transmet un fragment de cette œuvre :

C. etiam Caesar, gravis auctor linguae Latinae, in *Anticatone* : unius inquit arrogantiae, superbiae dominatuque.<sup>243</sup>

---

<sup>238</sup> JUVÉNAL, *Saturae* VI, 338, p. 75. Trad. p. 72 : « plus volumineux que les deux *Anticatones* de César [...] ». »

<sup>239</sup> Ms. Bern, Burgerbibliothek A 61 et Bern, Burgerbibliothek 666, éd. B. LÖFSTEDT, *Vier Juvenal-Kommentare aus dem 12. JH.*, VI, 338, p. 405. Trad. : « *Anticatones* : c'est-à-dire l'invective en deux rouleaux que fit César contre Caton. »

<sup>240</sup> Cf. H. J. TSCHIEDEL, *Caesar's 'Anticato'*, 1-6.

<sup>241</sup> MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, V (rhetorica), 468, p. 164. Trad. : « et contre une telle disposition [celle de ne pas croire quelqu'un digne de louange avant qu'il n'ait démontré qu'il l'était] il y a un conflit entre l'apologiste et le critique, bien que dans le raisonnement plus haut un conflit soit reconnu comme évident, comme quand l'un loue quelqu'un et que l'autre l'accuse, comme Cicéron qui loue Caton et César qui l'accuse en deux volumes. »

<sup>242</sup> Rémi d'AUXERRE, *Commentum in Martianus Capellam, Libri III-IX*, 234.7, l. V, p. 88. Trad. : « DANS LES DEUX VOLUMES, à savoir ceux que César écrivit contre Caton d'Utique qui avait tenu pour le parti de Pompée, et que Juvénal appelle *Anticatones*. »

<sup>243</sup> AULU-GELLE, *Noctes Atticae* IV, 16, 8, p. 203. Trad. t. I, p. 217 : « César, autorité de poids en matière de langue latine, dit encore dans son *Anticato* : "À l'arrogance, l'orgueil et la tyrannie d'un seul." » Que le titre du

On peut supposer que ces vices (*arrogantia, superbia, dominatus*) se réfèrent à Caton. Un autre indice sur le contenu du traité de César apparaît dans une lettre de Pline le Jeune. Ce dernier rapporte que l'*imperator* a parlé d'un fait bien connu, en soi peu noble – le penchant de Caton pour la boisson –, lequel peut pourtant se lire comme un éloge, vu la supériorité du personnage :

Veniam ad cenam, sed iam nunc paciscor, sit expedita, sit parca, Socraticis tantum sermonibus abundet, in his quoque teneat modum. Erunt officia antelucana, in quae incidere impune ne Catoni quidem licuit, quem tamen C. Caesar ita reprehendit ut laudet. Describit enim eos, quibus obuius fuerit, cum caput ebrii retexissent, erubuisse; deinde adicit : « Putares non ab illis Catonem, sed illos a Catone deprehensos ». Potuitne plus auctoritatis tribui Catoni, quam si ebrius quoque tam uenerabilis erat?<sup>244</sup>

Quelques fragments du *Cato* de Cicéron ont aussi été transmis par des relais de premier ordre. Aulu-Gelle propose un titre pour l'œuvre cicéronienne et relève l'intérêt qu'a démontré l'orateur pour la généalogie de Caton d'Utique, le présentant dans la digne filiation de son arrière-grand-père Caton le Censeur :

Atque ibi adulescens quispiam, quod ex eius sermonibus coniectare potui, non abhorrens a litteris : « hic » inquit « est M. Cato, non cognomento Nepos, sed M. Catonis Censorii ex filio nepos, qui pater fuit M. Catonis, praetorii viri, qui bello civili Vticae necem sibi gladio manu sua conscivit, de cuius vita liber est

---

pamphlet soit justement *Anticato* a été définitivement démontré par K. ABEL, « Zu Caesars *Anticato* », 230-231, qui explique que les Romains ont l'habitude de mettre des titres au pluriel, simplement pour exprimer que l'œuvre contient plus d'un tome.

<sup>244</sup> PLINIE LE JEUNE, *Epistulae* III, 12, 1-4, p. 93. Trad. p. 126 : « Je me rendrai à votre dîner, mais dès maintenant j'y mets ces conditions : qu'il soit sans apprêt, qu'il soit sans dépense. Les conversations à la manière socratique seules y couleront à pleins bords et encore sur ce point que la mesure soit observée. Il y aura le lendemain des visites de clients à l'aurore : Caton lui-même ne les a pas rencontrés sans dommage, bien que C. César lui en fasse un reproche qui ressemble à un éloge. Il nous représente en effet les passants lui enlevant le pan de sa toge qu'il avait, étant ivre, ramenée sur sa tête, et devenant tout rouges. Sur quoi il ajoute : "On eût cru non pas que Caton avait été pris en faute par eux, mais qu'eux l'avaient été par Caton". Quel plus bel hommage à la dignité de Caton que de le montrer encore vénérable dans son ivresse ? » Selon E. ORNATO, « La redécouverte des discours de Cicéron en Italie et en France à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle et au début du XV<sup>e</sup> siècle », 568, ces lettres, lues à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, étaient une nouveauté pour les érudits. Cependant, L. D. REYNOLDS, « The Younger Pliny », dans : *Texts and Transmission*, 316-322, énumère six manuscrits du V<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle, liés à la famille contenant dix livres (le dixième étant la fameuse correspondance avec Trajan) et cinq manuscrits, antérieurs au XIV<sup>e</sup> siècle, de la famille contenant neuf livres ; il ajoute que des exemplaires de cette dernière famille furent utilisés par Rathier de Vérone (X<sup>e</sup> siècle). R. WEISS, « La cultura preumanista veronese e vicentina », 264-267, confirme la présence des lettres de Pline à la bibliothèque capitulaire de Vérone et l'étude qu'en fit Giovanni de Matociis (ou Mansionario) l'humaniste véronais contemporain de Dante. Des extraits de cette correspondance se trouvent de plus dans le *Florilegium Angelicum* (cf. R. H. ROUSE, M. A. ROUSE, « The *Florilegium Angelicum* ; its Origin, Content, and Influence », 74, 80, n. 1 et B. MUNK OLSEN, « Les classiques latins dans les florilèges médiévaux », 105 et 107).

M. Ciceronis, qui inscribitur laus Catonis, quem in eodem libro idem Cicero pronepotem fuisse dicit  
M. Catonis Censorii. »<sup>245</sup>

Prisicen se trompe en attribuant une citation, difficile à comprendre, au *Cato maior* alors qu'il s'agit sans aucune doute du *Cato minor* :

Cicero in *Catone maiore* : « ignotum alteri quod patrem, alteri quod tutorem secutus esset ». <sup>246</sup>

Tentons de reconstruire le contexte cette phrase : l'accusatif du participe et le subjonctif impliquent qu'il s'agit d'un fragment d'une *oratio obliqua* ; la structure stylistique suggère que le *pater* et le *tutor* sont une seule et même personne, certainement Caton. Il est plus compliqué de spécifier qui est le sujet de *ignotum* ; peut-être, comme le pense C. P. Jones, à la suite de F. Schneider<sup>247</sup>, la ville d'Utique. Parmi ceux restés avec Caton pour le voir mourir, après l'évacuation du camp militaire, la tradition précise qu'il y aurait eu son fils et un jeune homme nommé Statilius<sup>248</sup>. Il se pourrait donc, comme l'envisage W. Kierdorf<sup>249</sup>, que ces deux-là reçoivent le pardon de César ; ce serait une manière d'exemplifier la *clementia Caesaris*, illustration de la solution trouvée par Cicéron pour gérer le « problème d'Archimède »<sup>250</sup> concernant les sensibilités des amis de César.

Macrobe dévoile, quant à lui, un passage remarquable de la *laudatio* cicéronienne qui a su inspirer Virgile. Tout comme Énée pour Virgile, Caton pour Cicéron a réalisé des actes bien plus glorieux que ne le dit sa grande réputation :

Nec Tullio compilando, dummodo undique ornamenta sibi conferret, abstinuit :

O fama ingens, ingentior armis,  
vir Troiane ...

Nempe hoc ait, Aeneam famam suam factis fortibus supergressum, cum plerumque fama sit maior rebus.

Sensus hic in Catone Ciceronis est his verbis : *Contingebat in eo quod plerisque contra solet, ut maiora*

---

<sup>245</sup> AULU-GELLE, *Noctes Atticae* XIII, 20, 3, p. 76-77. Trad. t. III, p. 88 : « Et à ce moment quelqu'un, un jeune homme, non étranger à la littérature à ce que j'ai pu conjecturer de ses propos : "C'est, dit-il, Marcus Caton Nepos non pas de son surnom, mais petit-fils (*nepos*) de Marcus Caton le Censeur par son fils ; c'était le père de Marcus Caton le prêteur qui pendant la guerre civile se donna la mort à Utique d'un coup d'épée de sa propre main, sur la vie duquel il y a un livre de Cicéron qui s'intitule *Éloge de Caton*, et dont Cicéron dit dans le même livre qu'il fut l'arrière-petit-fils de Caton le Censeur." »

<sup>246</sup> PRISICEN, *Institutiones grammaticae* X, 18, p. 510, 19-21. Trad. : « Cicéron dans le *Caton l'Ancien* : "il va pardonner (ou il sera pardonné) à l'un parce qu'il a suivi son père, à l'autre parce qu'il a suivi son tuteur". »

<sup>247</sup> Cf. C. P. JONES, « Cicero's Cato », 190, qui cite aussi F. SCHNEIDER dans le *Zeitschrift für die Altertumswissenschaft* 4 (1837) 1148.

<sup>248</sup> Cf. PLUTARQUE, *Cato minor* 65, 9-12.

<sup>249</sup> Cf. W. KIERDORF, « Ciceros Cato », 175-177.

<sup>250</sup> Cf. CICÉRON, *Epistulae ad Atticum* XII, 4, 2.

*omnia re quam fama viderentur; id quod non saepe evenit, ut expectatio cognitione, aures ab oculis vincerentur.*<sup>251</sup>

Quand le faire dépasse le dire, on entre dans la sphère de l'héroïsme épique !

C. P. Jones a encore tenté d'enrichir le corpus des fragments du *Cato minor* avec des extraits des *Vies parallèles* de Plutarque, tout en soutenant que la forme littéraire du panégyrique s'apparenterait à un dialogue<sup>252</sup>, ce qu'a infirmé assez radicalement W. Kierdorf<sup>253</sup>. Nous avons ainsi tenté de présenter le peu d'éléments confirmés à propos de ces deux ouvrages perdus, ainsi que les débats qu'a nourris jusqu'à nous cette si célèbre polémique.

### c) Salluste (86-34)

esse quam videri bonus malebat :  
ita, quo minus petebat gloriam, eo magis illum sequebatur  
*Catilina* LIV, 6

Contemporain de Caton comme Cicéron, Salluste appartient au camp opposé, celui de César<sup>254</sup>, et il est un des premiers, après la mort du général, à s'occuper à nouveau du personnage de Caton, de sa philosophie et de son influence politique. Fehrle affirme d'ailleurs à ce sujet : « Ohne den Bezug auf die aktuelle Auseinandersetzung um die Person Catos ist Sallusts *Catilina* nicht voll zu würdigen. »<sup>255</sup> Sans désir particulier de promouvoir Caton au

---

<sup>251</sup> MACROBE, *Saturnalia* VI, 2, 33, p. 365. Trad. : « Virgile n'a pas même hésité à prendre dans Cicéron, quand il y a trouvé des beautés dont il a pu s'accommoder : "Ô prince des Troyens, dont les faits belliqueux sont encore au-dessus de leur vaste renommée". Ce qui signifie que, bien que la réputation d'Énée soit au-dessus de toute expression, ses hauts faits la surpassent encore. La même pensée se retrouve dans le *Caton* de Cicéron, exprimée par les paroles qui suivent : "Il lui arrivait le contraire de ce qui arrive ordinairement aux autres, que ses actions se trouvaient supérieures à leur renommée ; en sorte que, chose bien rare, ce qu'on voyait de ses yeux surpassait l'attente qu'avait fait naître ce que l'on avait entendu de ses oreilles". » P. K. MARSHALL, « Macrobius : *Saturnalia* », dans : *Texts and Transmission*, 233-235, présente treize manuscrits médiévaux des *Saturnales* antérieurs au XIV<sup>e</sup> siècle et informe que Servatus Lupus (Loup de Ferrière), Erchanbert de Freising, Milon de Saint-Amand ainsi que certains compilateurs carolingiens connaissaient le texte de Macrobe alors qu'au XII<sup>e</sup> siècle, Guillaume de Conches, Giraud de Cambrai et Jean de Salisbury le citent.

<sup>252</sup> Cf. C. P. JONES, « Cicero's Cato », 191-193 (pour la première hypothèse), 194-196 (pour la deuxième hypothèse). Ces passages de Plutarque seraient repris par Cicéron dans son éloge : *Cato minor* 50, 2 ; *Phocion* 3, 2.

<sup>253</sup> Cf. W. KIERDORF, « Ciceros Cato », 178-182.

<sup>254</sup> Cf. S. WUSSOW, *Die Persönlichkeit des Cato Uticensis – Zwischen stoischer Moralphilosophie und republikanischem Politikverständnis*, 182-184.

<sup>255</sup> R. FEHRLE, *Cato Uticensis*, 316. Trad. : « sans la référence au débat contemporain sur la personne de Caton, le *Catilina* de Salluste ne peut être complètement mis en valeur. » Cf. aussi R. J. GOAR, *The Legend of Cato Uticensis*, 18-21.

rang de personnage exemplaire, Salluste s'engage dans la controverse littéraire, importante aussi au niveau politique. Il est forcé de reconnaître la valeur morale de son adversaire, au moins en rapport à un épisode : son intervention au Sénat par laquelle il fera condamner à mort les complices de Catilina, rapportée au chapitre cinquante-deux du *Catilina*.

Avec Orose, Salluste est l'historien le plus connu au Moyen Âge. Lu dans les classes de grammaire et/ou de rhétorique, ce sont les discours qui retiennent tout spécialement l'attention des glosateurs. Certains manuscrits portent même, pour le passage qui nous intéresse, la rubrique : *Oratio Catonis*<sup>256</sup>.

En présentant, dans ses écrits, la République romaine, moins connue et admirée, moins directement liée au monde médiéval que la Rome impériale, vue comme *preparatio Evangelii* et prolongée par l'Empire romain chrétien, Salluste présente à ses lecteurs un peuple romain qui, après avoir remporté ses plus saisissantes victoires, est au bord de l'anarchie. La cohésion du système politique est menacée par des 'putschs', entre autres celui des partisans de Catilina. Déjà reconnus coupables, ceux-ci sont appelés une nouvelle fois devant le Sénat afin de définir leur peine. Deux tendances s'opposent : la clémence proposée par César qui demande, pour les conjurés, la prison à vie et la confiscation de leurs biens ; et la sévérité d'un Caton plus pragmatique qui exige, dans cette situation politique si sérieuse, la condamnation à mort des accusés<sup>257</sup>. Le discours de Caton emportera l'unanimité des sénateurs. Même si Salluste ne reproduit pas exactement ce qui fut effectivement prononcé, le discours du *Catilina* correspond bien aux idées, au caractère, aux attitudes du Romain.

Présenté comme un homme décidé, ami des positions nettes et sans concession, Caton – contrairement aux autres sénateurs qui prudemment matérialisent leur sentiment par un seul mot (*verbo*)<sup>258</sup> –, n'hésite pas à exprimer son désaccord avec ce qui a été exposé précédemment par César :

---

<sup>256</sup> Cf. B. SMALLEY, « Salluste in the Middle Ages ». L. D. REYNOLDS, « Sallust », dans : *Texts and Transmission*, 341-347, nous indique que la tradition de Salluste au Moyen Âge est vaste avec plus de 500 manuscrits.

<sup>257</sup> Pour une analyse détaillée des deux discours, voir S. WUSSOW, *Die Persönlichkeit des Cato Uticensis – Zwischen stoischer Moralphilosophie und republikanischem Politikverständnis*, 186-195 ; R. FEHRLE, *Cato Uticensis*, 306-309.

<sup>258</sup> Cf. SALLUSTE, *Catilina* LII, 1, p. 41.



« Longe alia mihi mens est, patres conscripti, quom res atque pericula nostra considero, et quom sententias nonnullorum ipse mecum reputo. »<sup>259</sup>

Dans un fier et percutant discours, le sénateur prévient ses collègues des dangers inhérents au report de l'exécution d'hommes si dangereux pour la République ; il les réprimande pour leur indolence et leur cupidité, leur rappelle l'intégrité de leurs *maiores*, tourne en ridicule l'application de la *mansuetudo* et de la *misericordia* dans une telle situation d'urgence. Incarnation du chef énergique et vigoureux qui, en situation de crise, infuse courage et résolution au Sénat<sup>260</sup>, Caton présente une *oratio* convaincante : il se montre sarcastique lorsqu'il exhorte les sénateurs à se réveiller afin de défendre leurs maisons et leurs objets de luxe qu'ils ont toujours préférés à la République<sup>261</sup>, dramatique lorsqu'il décrit vivement les dangers qui les guettent tous<sup>262</sup>, apologiste de lui-même<sup>263</sup>, cynique et grinçant à propos de la libéralité de César rendue possible grâce à l'argent des alliés, lui qui serait prêt à donner le sang de ses concitoyens<sup>264</sup>, brièvement philosophique à propos de la condition *post mortem* en réponse aux vues 'épicuriennes' de César<sup>265</sup>, moraliste corrigeant et réprimandant son

<sup>259</sup> SALLUSTE, *Catilina* LII, 2, p. 41. Trad. p. 109 : « "Tout autre est mon sentiment, P. C., lorsque j'envisage la situation et les dangers dont elle nous menace, et lorsque je repasse en moi-même quelques-uns des avis précédemment exprimés." »

<sup>260</sup> SALLUSTE, *Catilina* LII, 18 et 29, p. 43-44 : « "Quanto vos adtentius ea agetis, tanto illis animus infirmior erit [...]. Non votis neque suppliciis muliebribus auxilia deorum parantur ; vigilando, agundo, bene consulendo prospere omnia cedunt." » Trad. p. 111 et 113 : « "Plus vous agirez vigoureusement, plus leur courage faiblira [...]. Ce n'est point par des vœux ni par des supplications de femmes qu'on obtient le secours des dieux : la vigilance, l'action, les sages résolutions, voilà les instruments du succès." »

<sup>261</sup> SALLUSTE, *Catilina* LII, 5, p. 42 : « "si ista, quouscumque modi sunt quae amplexamini, retinere, si voluptatibus vestris otium praeberere voltis, expergiscimini aliquando et capessite rem publicam." » Trad. p. 109 : « "si vous voulez conserver, quelle qu'en soit la valeur, ces biens auxquels vous tenez tant ; si vous voulez vous livrer tranquillement à vos plaisirs, réveillez-vous enfin et prenez en main la défense de la République." »

<sup>262</sup> SALLUSTE, *Catilina* LII, 6 et 10, p. 42 : « "Non agitur de vectigalibus neque de sociorum iniuriis: libertas et anima nostra in dubio est. [...] haec, quouscumque modi videntur, nostra an nobiscum una hostiam futura sint." » Trad. p. 109-110 : « "Il ne s'agit plus d'impôts abusifs, ni de mauvais traitements infligés aux alliés : c'est notre liberté, notre vie même qui est en jeu. [...] si tous ces biens, quoi qu'on puisse penser, demeureront nôtres ou tomberont avec nous-mêmes dans les mains de l'ennemi." »

<sup>263</sup> SALLUSTE, *Catilina* LII, 7-8, p. 42 : « "saepe de luxuria atque avaritia nostrorum civium questus sum [...]. Qui mihi atque animo meo nullius umquam delicti gratiam fecissem, haut facile alterius lubidini male facta condonabam." » Trad. p. 110 : « "souvent j'ai reproché à nos concitoyens leur luxe et leur cupidité [...]. Moi qui ne m'étais jamais fait grâce d'aucune faute, même en pensée, je ne pouvais aisément pardonner à autrui les méfaits de sa passion." »

<sup>264</sup> SALLUSTE, *Catilina* LII, 11-12, p. 42 : « "quia bona aliena largiri liberalitas [...]. Sint sane, quoniam ita se mores habent, liberales ex sociorum fortunis, sint misericordes in furibus aerari : ne illi sanguinem nostrum largiantur." » Trad. p. 110 : « "prodiguer le bien d'autrui s'appelle libéralité [...]. Que d'autres soient, puisque telles sont les mœurs, généreux avec l'argent des alliés, qu'ils soient pleins de pitié pour les voleurs du trésor ; mais qu'ils n'aillent pas faire largesse de notre sang." »

<sup>265</sup> SALLUSTE, *Catilina* LII, 13, p. 42-43 : « "Bene et composite C. Caesar paulo ante in hoc ordine de vita et morte disseruit, credo falsa existumans ea, quae de inferis memorantur: diverso itinere malos a bonis loca taetra, inculta, foeda atque formidulosa habere." » Trad. p. 110 : « "Avec art et talent, C. César vient de disserter devant votre ordre sur la vie et la mort, estimant fausses, m'a-t-il semblé, les traditions relatives aux Enfers selon lesquelles les méchants, loin des bons, occupent des lieux sombres, sauvages, épouvantables." »

auditoire, pragmatique dans son jugement sur la situation de l'Italie<sup>266</sup> et sur la qualité morale de ses interlocuteurs<sup>267</sup>. Mais avant tout, Caton se réclame du *mos maiorum*, des coutumes et des valeurs des ancêtres :

Nolite existumare *maiores nostros* armis rem publicam ex parva magnam fecisse. Si ita esset, multo pulcherrimam eam nos haberemus : quippe sociorum atque civium, praeterea armorum atque equorum maior copia nobis quam illis est. Sed alia fuere, *quae illos magnos fecere*, quae nobis nulla sunt : *domi industria, foris iustum imperium, animus in consulendo liber, neque delicto neque libidini obnoxius*.<sup>268</sup>

En déplorant la perte des anciennes vertus, en en rendant responsable le règne de la jouissance et de l'argent, Caton s'associe à l'image de son illustre ancêtre, célèbre orateur connu pour son attachement à la tradition et pour ses invectives contre les mœurs contemporaines. Avant de conclure, il retrouve un procédé du Censeur, l'exemple historique *apud maiores nostros* (LII, 30) de Manlius Torquatus qui mit à mort son fils pour avoir combattu sans ordre. Suprême sévérité, qui poussera les sénateurs à se décider pour le *more maiorum supplicium sumundum* (LII, 36). Jamais Caton ne laisse ses auditeurs en repos : ses interpellations pressantes, son rythme soutenu, adapté à l'urgence de la situation, le font paraître, selon Rudolf Fehrle<sup>269</sup>, plus persuasif que César.

Après une réflexion sur le rôle décisif de l'*egregia virtus* d'une poignée d'hommes aux débuts de Rome et après avoir déploré leur disparition à cause de la corruption, du luxe et de l'oisiveté, Salluste insiste sur la résurgence de deux grandes figures :

Sed memoria mea *ingenti virtute, diversis moribus fuere viri duo, M. Cato et C. Caesar*.<sup>270</sup>

---

<sup>266</sup> SALLUSTE, *Catilina* LII, 22, p. 43 : « “Pro his nos habemus luxuriam atque avaritiam, publice egestatem, privatim opulentiam.” » Trad. p. 111-112 : « “Au lieu de cela, nous avons l'amour du luxe et de l'argent, la ruine des finances publiques, l'opulence des particuliers.” »

<sup>267</sup> SALLUSTE, *Catilina* LII, 23, p. 43 : « “ubi vos separatim sibi quisque consilium capitis, ubi domi voluptatibus, hic pecuniae aut gratiae servitis.” » Trad. p. 112 : « “chacun de vous ne pense qu'à sa propre personne, chacun de vous est esclave de ses plaisirs dans la vie privée, de la corruption et de la faveur dans la vie publique.” »

<sup>268</sup> SALLUSTE, *Catilina* LII, 19-21, p. 43. C'est nous qui soulignons. Trad. modifiée p. 111 : « “Gardez-vous de croire que ce soit par les armes que nos ancêtres ont fait, de petite, notre République grande. S'il en était ainsi, nous la verrions aujourd'hui bien plus belle encore, puisque nous avons plus d'alliés et de citoyens, plus aussi d'armes et de chevaux qu'ils n'en avaient. Mais ce sont d'autres qualités qui firent leur grandeur, qualités que nous n'avons plus : au-dedans l'amour du travail, au dehors une autorité fondée sur la justice ; dans les conseils, un esprit libre, exempt de remords comme de passions.” »

<sup>269</sup> Cf. R. FEHRLE, « XI. Sallusts Stellung zu Cato und Caesar », 308 : « Zunächst einmal lässt sich sagen, dass der Historiker [Salluste], wie bereits deutlich geworden sein dürfte, Cato zweifellos die überzeugendere Rede in den Mund legt. »

<sup>270</sup> SALLUSTE, *Catilina* LIII, 6, p. 45. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 115 : « À mon époque pourtant il y eut deux hommes d'un mérite éminent, quoique d'un caractère opposé, M. Caton et C. César. »

Bien qu'également exceptionnels, ces derniers le sont, par leurs *mores* et leur *natura*<sup>271</sup>, de manière fort diverse. Ce procédé de comparaison entre deux personnages symétriquement opposés selon un choix de critères successifs a produit une importante littérature secondaire, surtout à propos de la *vexata quaestio* concernant la préférence de Salluste pour la *uirtus*<sup>272</sup> de l'un ou de l'autre personnage<sup>273</sup>. Sans entrer dans ce débat spécifique, analysons cette célèbre σύγκρισις<sup>274</sup>, en nous permettant de la nommer ainsi malgré la prétérition et les injonctions à la prudence de Büchner<sup>275</sup>, avec une attention spéciale à la forme de l'extrait :

/1. Igitur iis **genus aetas eloquentia** prope *aequalia* fuere, **magnitudo animi** *par*, item **gloria**, sed *alia alii*. /2. *Caesar* beneficiis ac munificentia magnus habebatur, **integritate vitae** *Cato*. *Ille* mansuetudine et misericordia clarus factus, *huic* **severitas** dignitatem addiderat. *Caesar* dando sublevando, ignoscundo, *Cato* **nihil largiundo** gloriam adeptus est. *In altero* miseris perfugium erat, *in altero* **malis perniciis**. *Illius* facilitas, *huius* **constantia** laudabatur. /3. Postremo *Caesar* in animum induxerat laborare, vigilare; negotiis amicorum intentus sua negligere, nihil denegare quod dono dignum esset ; sibi magnum imperium, exercitum, bellum novum exoptabat, ubi virtus enitescere posset. *At Catoni* **studium modestiae, decoris**, sed maxime **severitatis** erat ; **non divitiis** cum divite **neque factione** cum factioso, sed cum **strenuo virtute**, cum **modesto pudore**, cum **innocente abstinentia** certabat ; **esse quam videri bonus** malebat : ita, quo minus petebat gloriam, eo magis illum sequebatur.<sup>276</sup>

<sup>271</sup> Notons que leurs positions politiques, dont il est question dans les discours, sont ici reléguées à l'arrière-plan.

<sup>272</sup> R. FEHRLE (« XI. Sallusts Stellung zu Cato und Caesar », 312) propose cette éclairante définition de la *uirtus* sallustéenne : « *Virtus* ist für Sallust die Qualität, die den einzelnen befähigt, sich über den Durchschnitt zu erheben, also Tüchtigkeit, 'Mannhaftigkeit' im ursprünglichen Sinn des Wortes. » Trad. : « Pour Salluste, la vertu est la qualité qui rend quelqu'un capable de s'élever au-dessus de la moyenne, c'est-à-dire la vertu, la 'virilité' au sens premier du mot. »

<sup>273</sup> Cf. entre autres, F. LÄMMLI, « Sallust's Stellung zu Cato, Caesar und Cicero », K. BÜCHNER, « Zur Synkrisis Cato-Caesar in Sallusts *Catilina* », K. KARL, « Die Reden Caesars und Catos in Sallusts *Catilinae Coniuratio* », R. FEHRLE, « XI. Sallusts Stellung zu Cato und Caesar », S. WUSSOW, *Die Persönlichkeit des Cato Uticensis – Zwischen stoischer Moralphilosophie und republikanischem Politikverständnis*, 195-207.

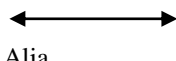
<sup>274</sup> À ce propos, voir F. FOCKE, « Synkrisis », qui fait une analyse détaillée de cet usage rhétorique en rapport avec les *Vies parallèles* de Plutarque, lui qui produira la σύγκρισις du Grec Phocion et du Romain Caton.

<sup>275</sup> Cf. K. BÜCHNER, « Zur Synkrisis Cato-Caesar in Sallusts *Catilina* », 37.

<sup>276</sup> SALLUSTE, *Catilina* LIV, 1-6, p. 46. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 115-116 : « Donc, ils étaient à peu près *égaux* par la **naissance**, par l'**âge**, par l'**éloquence** ; *même noblesse de cœur, même gloire* aussi, mais de nature *différente*. *César* devait son prestige à ses largesses et à sa munificence, *Caton*, à l'**intégrité** de sa vie. *Le premier* s'était rendu célèbre par sa douceur et sa pitié, *le second* avait conquis le respect par sa **sévérité**. *César* avait obtenu la gloire à force de donner, de soulager, de pardonner, *Caton*, par sa volonté de n'**accorder rien**. *Le premier* était le refuge des malheureux, *le second*, la **perte des méchants**. On louait la complaisance de *l'un*, la **fermeté** de *l'autre*. Enfin, *César* s'était donné pour règle de travailler, de veiller, de négliger ses intérêts pour se consacrer à ceux de ses amis, de ne rien refuser qui méritât d'être accordé ; il ambitionnait un haut commandement, une armée, une guerre nouvelle, où sa valeur pût briller de tout son éclat. *Caton*, lui, avait le goût de la **modération**, du **devoir**, et par-dessus tout, de l'**austérité**. Il ne luttait **pas de richesse** avec le riche, **ni d'intrigue** avec l'intriguant, mais de **courage** avec le **brave**, de **réserve** avec le **modeste**, d'**intégrité** avec l'**honnête homme**. **A l'apparence de l'homme de bien, il préférait la réalité** ; aussi moins il recherchait la gloire, plus elle s'attachait à lui. » Tous les signes diacritiques introduits dans cet extrait servent à une explicitation de l'analyse du texte réalisée par nous-mêmes.

Si nous retenons avec sérieux les indications données dans la première phrase de la comparaison, le plan de tout le passage apparaît clairement : ces deux hommes sont identiques en naissance, âge, éloquence, ils possèdent une grandeur d'âme et une gloire de même portée, pourtant différentes.

**Tableau 2**

Critères	Schéma rhétorique de la <i>synkrisis</i>
genus aetas eloquentia	prope aequalia
magnitudo animi (m), gloria (g) <sup>277</sup>	Par <div style="text-align: center;">  </div> Alia

N'ayant rien à ajouter sur les trois premiers critères, enchaînés de manière quelque peu abrupte<sup>278</sup>, il développe tout au long des portraits symétriques les deux autres critères, essentiels, relevant la grandeur et la vertu éclatantes et différentes des deux hommes<sup>279</sup>, d'abord à partir de qualités précises, avant de s'engager (à partir du *postremo*) de manière plus générale sur les *Lebensrichtungen* de César et Caton.

**Tableau 3**

Critères	Schéma rhétorique de la <i>synkrisis</i>	César	Caton
----------	--	-------	-------

<sup>277</sup> Selon K. BÜCHNER, « Zur Synkrisis Cato-Caesar in Sallusts *Catilina* », 42, *gloria* est quasiment synonyme de *virtus*.

<sup>278</sup> D. BOUCHÉ, *Le mythe de Caton*, 215, relève le désir chez Salluste de « ne pas avoir à trancher » et « d'effacer les disparités possibles » ; en effet l'origine sociale, du moins, est assez différente : noblesse quelque peu retombée dans l'obscurité pour l'un, origine plébéienne pour l'autre.

<sup>279</sup> Selon les mots de K. BÜCHNER, « Zur Synkrisis Cato-Caesar in Sallusts *Catilina* », 54 : « Es sind Potenzialanalysen der Eigenart grosser Männer in den Möglichkeiten der Zeit. »

## II. La figure de Caton chez les auteurs antiques

magnus habebatur (m)	Caesar...Cato	beneficentia, munificentia	integritas uitae
clarus factus (g) ↔ dignitatem addiderat (g+)	ille...huic	mansuetudo, misericordia (clementia) <sup>280</sup>	seueritas
gloriam adeptus est (g)	Caesar...Cato	dando, sublevando, ignoscundo (munificentia)	nihil largiundo (parsimonia)
laudabatur	in altero...in altero	miseris perfugium	malis pernicies
	illius...huius	facilitas	constantia
in animum induxerat ↔ studium erat	Postremo Caesar...at Catoni	- laborare, vigilare - negotiis amicorum intentus sua negligere - nihil denegare (liberalitas)	- modestiae - decoris  - seueritatis
exoptabat  ↔  Malebat		sibi magnum imperium, exercitum, bellum novum  ubi virtus enitescere posset	non divitiis cum divite, neque factione cum factioso, cum strenuo uirtute, cum modesto pudore, cum innocente abstinentia certabat  esse quam videri bonus
			quo minus petebat gloriam, eo magis illum sequebatur

Les expressions des trois premières phrases efficaces de cette deuxième partie du portrait renvoient alternativement à la gloire et à la magnanimité ; la première (*magnus*) et la troisième (*gloria*) de manière égale pour les deux personnages alors que la deuxième introduit une distinction entre la célébrité de César et la dignité de Caton, forme plus achevée de la

<sup>280</sup> Les vertus données, comme celle-ci, entre parenthèses afin de résumer la description proposée, ont été inspirées de l'article de K. BÜCHNER, « Zur Synkrisis Cato-Caesar in Sallusts *Catilina* ».

gloire qui provoque le respect<sup>281</sup>. Comme nous l'avons déjà mentionné plus haut<sup>282</sup>, la magnanimité possède deux significations, l'une commune et l'autre stoïcienne, incarnées par les deux hommes, l'un multipliant les actions généreuses, les bienfaits, l'autre austère, insensible à la vaine gloire que l'on retire d'une générosité éclatante. La sobriété de Caton se retrouve aussi dans le style, comme si le poids d'un seul terme suffisait à le cerner – intégrité de vie qui le rend *grandus*, sévérité qui lui confère de la *dignitas*, le fait de n'accorder aucune faveur fait sa gloire –, alors que la relative proximité de la description de César entraîne une confusion entre la *magnitudo animi* et la *gloria* : ce dernier exécute les mêmes actions pour atteindre l'une ou l'autre *uirtus*. Suite aux deux mises en parallèle récapitulatives et conclusives – *miseris perfigium/malis pernicies ; facilitas/constantia* –, Salluste introduit, dans la dernière portion du texte, des expressions distinctes pour les critères retenus : chez César *in animum induxerat* et *exoptabat*, chez Caton *studium erat* et *malebat*. Introduisant une distinction entre ce à quoi l'on s'astreint / ce que l'on ambitionne et ce pour quoi l'on a du goût / ce que l'on choisit librement, Salluste équilibre les deux descriptions avant d'amplifier celle de Caton. En effet, la magnanimité de César peut se résumer à la générosité envers ses amis et au courage guerrier donnant la gloire des lauriers. Caton, quant à lui, est défini par un vocabulaire qui appartient davantage au domaine philosophique, établissant le profil d'une volonté droite, luttant lui aussi mais dans le domaine moral, rivalisant de vertus (courage, réserve, intégrité) avec les vertueux et refusant de lutter avec les vicieux (le riche, l'intrigant), et cela à l'abri de toute ambition de paraître (*malebat esse quam videri bonus*). C'est dans la formule conclusive du portrait, manquante chez César, que la différence se fait la plus patente : pour Caton, c'est l'acte qui compte, non sa conséquence dans le jugement d'autrui, et ce rejet de la gloire – dans son acception commune – produit, par un effet boomerang, un retour éclatant de celle-ci. Salluste cristallise en outre cette attitude en adaptant à Caton un vers des *Sept contre Thèbes* d'Eschyle, conçu initialement en l'honneur du juste Aristide : « car il ne veut pas paraître un héros, il veut l'être »<sup>283</sup>.

---

<sup>281</sup> Cf. CICÉRON, *De inventione* II, 166, p. 228 : « dignitas est alicuius honesta et cultu et honore et uerecundia digna auctoritas. »

<sup>282</sup> Cf. le chapitre II.B.1.d)

<sup>283</sup> Cf. K. KARL, « Die Reden Caesars und Catos in Sallusts *Catilineae Coniuratio* », 163. ESCHYLE, *Sept contre Thèbes* I, 592, p. 35 : οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος, ἀλλ' εἶναι θέλει.

### 3. La figure de Caton sous l'Empire<sup>284</sup>

La mort de Caton n'a pas désarmé tous ses ennemis. Et l'acharnement même de César suffirait à faire soupçonner le nombre et la qualité de ses admirateurs. De fait, sous les règnes julio-claudiens, il n'est guère d'auteurs qui ne le mentionnent<sup>285</sup> : non seulement parmi les opposants au régime, toujours suspects de vouloir l'ériger en champion de leurs nostalgies républicaines, mais aussi parmi les alliés de l'Empire. Ainsi, la signification du personnage déborde-t-elle la conjoncture politique particulière. Les réflexions qui avaient porté Salluste à louer Caton, en acceptant ses valeurs sans répudier pour autant César et ses idéaux, furent bien reçues par les proches d'Octave.

De ce point de vue, le témoignage d'un ex-général de César, d'abord du parti d'Antoine, puis passé à Octave, est significatif : si L. Munatius Plancus est bien l'auteur du *Bellum Africanum*, comme l'affirme E. Köstermann<sup>286</sup> et si la rédaction des chapitres vingt-deux à quatre-vingt-huit se situe durant l'année 27, le programme politique prononcé par Caton au chapitre vingt-deux<sup>287</sup> et la noble représentation de sa mort (où il n'est cependant pas fait allusion au sujet délicat de la *libertas*)<sup>288</sup> donnent la mesure de la manière dont l'*intelligentsia* du nouveau régime entendait utiliser la figure de Caton<sup>289</sup>. Auguste avait d'ailleurs proclamé devant le Sénat la restauration de la République en 27 av. J.-C., et comme l'explique L. Ross-Taylor, « sous ce régime républicain d'un nouveau style, Caton, symbole de la vieille République, devint un véritable héros et fut honoré par les nobles, les poètes et les historiens

<sup>284</sup> W. WÜNSCH a écrit une monographie sur le sujet intitulée *Das Bild des Cato von Utica in der Literatur der neronischen Zeit*, mais que nous n'avons malheureusement pas pu consulter.

<sup>285</sup> Une liste des références se trouve par exemple chez V. D'AGOSTINO, *Studi sul neostoicismo*, 47-48.

<sup>286</sup> Cf. E. KÖSTERMANN, « L. Munatius Plancus und das *Bellum Africanum* ».

<sup>287</sup> *Bellum Africanum* 22, 1-3, p. 21 : « M. Cato interim, qui Uticae praeerat, Cn. Pompeium filium multis uerbis assidue obiurgare non desistebat. "Tuus, inquit, pater istuc aetatis cum esset et animaduertisset rem publicam ab nefariis sceleratisque ciuibus oppressam bonosque aut interfectos aut exilio multatos patria ciuitateque carere, gloria et animi magnitudine elatus priuatus atque adulescentulus, paterni exercitus reliquiis collectis, paene oppressam funditus<que> deletam Italiam urbemque Romanum in libertatem uindicauit, idemque Siciliam, Africam, Numidiam, Mauretanium mirabili celeritate armis recepit. Quibus ex rebus, sibi eam dignitatem quae est per gentes clarissima notissimaque conciliauit adulescentulusque atque eques Romanus triumphauit." » Trad. p. 21 : « Cependant M. Caton qui commandait à Utique, ne cessait d'adresser à Cn. Pompée le fils d'interminables reproches : "Ton père avait ton âge quand, voyant la République livrée à l'oppression de citoyens impies et criminels et les bons citoyens mis à mort ou frappés d'exil et privés de leur patrie et de leurs droits civils, il se sentit soulevé par le désir de la gloire et la générosité de sa nature. À titre privé, malgré sa grande jeunesse, il rassembla les restes de l'armée de son père et se fit le champion de la liberté de l'Italie et de Rome, quand elles allaient être écrasées et détruites dans leurs fondements. Avec une merveilleuse rapidité la Sicile encore, l'Afrique, la Numidie et la Maurétanie furent reprises par ses armes. Et par ces exploits, il gagna la dignité la plus brillante et la plus fameuse qui soit parmi les nations : tout jeune homme, simple chevalier romain, il obtint le triomphe." »

<sup>288</sup> Voir à ce propos le chapitre II.B.1.a).

<sup>289</sup> Cf. A. PALLAVISINI, « Il capitolo 22 del 'Bellum Africanum' e la propagnanda augustea ».

du nouveau régime. Parallèlement à ce culte de Caton se développa une conspiration du silence à l'égard du puissant Jules César, le tyran qui avait renversé la République. »<sup>290</sup> Un témoignage de l'Empereur Auguste lui-même, recueilli par Macrobie dans ses *Saturnales*, exprime une (feinte ?) admiration pour le héros, mêlée à une habile utilisation politique du personnage :

Non est intermittendus sermo eius [Augusti] quem Catonis honori dedit. Venit forte in domum in qua Cato habitaverat. Dein Strabone in adulationem Caesaris male existimante de pervicacia Catonis ait : *quisquis praesentem statum civitatis commutari non vult et civis et vir bonus est. Satis serio et Catonem laudavit et sibi, nequis adfectaret res novare, consuluit.*<sup>291</sup>

En s'exprimant ainsi, Auguste prétend que le principat n'est pas la tyrannie contre laquelle avait lutté Caton, mais qu'il s'inscrit dans la continuité des valeurs républicaines. Pour son régime, il s'agit en effet de récupérer l'image du héros et de la neutraliser.

Plus de cent ans après la défaite de Pharsale, la vénération du martyr d'Utique, diffuse dans les milieux de l'aristocratie sénatoriale, et l'héroïsation de Caton sont relancées avec une nouvelle vigueur par deux grands auteurs, Sénèque et Lucain, partisans de l'Empire mais victimes de la tyrannie de Néron. Les deux écrivains, qui se penchent en effet amplement sur le cas « Caton » afin de le conduire à l'apothéose, se positionnent face à lui de plus en plus au niveau moral : atténuant progressivement l'enjeu politique, le premier en fait l'image du sage sur terre, icône quasi sanctifiée, défenseur de la liberté morale, alors que le second le revêt des vertus stoïciennes et le présente comme l'opposant de la *Fortuna*, dans un projet de résistance spirituelle au tyran, non à l'Empereur.

---

<sup>290</sup> L. ROSS-TAYLOR, *La politique et les partis à Rome au temps de César*, 307-308.

<sup>291</sup> MACROBE, *Saturnalia* II, 4, 18 [*De iocis Augusti in alios, et aliorum rursus in ipsum*], p. 146. Trad. p. 229, [Des plaisanteries d'Auguste à l'égard d'autres personnes, et de celles d'autres personnes à son égard] : « Il ne faut point passer sous silence ce qu'il dit en l'honneur de Caton. Il eut un jour occasion de venir dans la maison qu'il avait habitée ; au sortir de là, comme Strabon, pour le flatter, parlait mal de l'opiniâtreté de Caton, Auguste dit : "Quiconque veut empêcher le changement du gouvernement actuel de sa patrie est un honnête homme et un bon citoyen". Donnant ainsi à Caton de sincères louanges, sans néanmoins encourager contre son intérêt à changer l'état présent des choses. »



a) Sénèque (4 av. J.-C.-65 ap. J.-C.)

Cato ille, uirtutum uiua imago  
*De tranquillitate animi* XVI, 1

exponere Catonis illud ultimum ac fortissimum uulnus per quod libertas emisit animam  
*Epistulae morales* 95, 72

(1) Sénèque et son œuvre

Né dans les années précédant l'ère chrétienne, Sénèque le Jeune embrasse dans son existence – à part les années conclusives de l'âge d'Auguste – le despotisme du principat de Tibère, les espoirs vite déçus qui surgirent à l'avènement de ses premiers successeurs, Caligula et Claude, et ceux, plus tenaces mais destinés aussi à s'éteindre, qui accompagnèrent les années initiales du règne de Néron. De cette période, Sénèque peut se présenter comme une des figures les plus caractéristiques et représentatives, même si la richesse de sa pensée et la nouveauté de son style ne peuvent être cantonnées à une époque précise. De nombreux intérêts culturels et littéraires caractérisent son activité d'écriture qui va du traité scientifique (*Naturales quaestiones*) à la méditation philosophique sous forme de dialogues (*De ira*, *De clementia*, *De beata vita*, *De breuitate vitae*, *De providentia*, *De constantia sapientis*, *De tranquillitate animi*, *De otio*, *De beneficiis*), de consolations (*Consolatio ad Marciam*, *Consolatio ad Helviam matrem*, *Consolatio ad Polybium*), ou de lettres (*Epistulae morales ad Lucilium*), de la satire à la tragédie, pour ne pas reparler des épigrammes qu'on lui attribue souvent<sup>292</sup>. De multiples événements et diverses attitudes ont signé les étapes principales de sa vie, de l'initiation philosophique au stoïcisme à l'éducation rhétorique de son père, des premiers succès dans le monde politique et social à l'exil en Corse, des responsabilités auprès du jeune empereur Néron à sa retraite et à la mort qu'il se donne sous l'ordre de son ancien élève princier. Au-delà d'une telle complexité d'engagements et de renoncements, une "basse continue" accompagne cette vie : l'aspiration à la sagesse, sa recherche passionnée.

Or dans cette quête, Sénèque n'est pas guidé par un idéal abstrait, inatteignable du sage, mais par un homme qui a réellement vécu, un Romain authentique : Caton d'Utique. En effet, comme l'a exprimé un des premiers à s'être penché sur la figure de Caton dans la littérature

---

<sup>292</sup> Voir à ce propos le chapitre II.B.1.e).

antique : « Cato ist für Seneca nicht nur *exemplum* wie viele andere, sondern Seneca hat ein ganz tiefes persönliches Verhältnis zu ihm, das sich in den Spätschriften immer mehr vertieft. »<sup>293</sup>

Difficile en effet d'éviter la comparaison entre Sénèque et Caton, et l'on peut bien imaginer le cadet se projetant dans l'image du prédécesseur, comme lui défait dans ses espoirs politiques et se confrontant à une mort imminente mais moralement triomphante. Bien qu'on ne puisse nier la présence d'hommes illustres, grecs et romains, dans les considérations du philosophe – Mucius, Fabricius, Rutilius, Regulus, Lélius et Scipion<sup>294</sup> ; Socrate, Platon, Démocrite, Épicure, Zénon et Cléanthe –, une affinité toute spéciale le lie à Caton, et particulièrement vers la fin de sa vie, dans les *Lettres à Lucilius* : encore et encore il se réfère au parti pris héroïque du Romain pour la liberté, à sa sérénité face aux défaites politiques et militaires, à son acceptation tranquille de la mort, à la double blessure qu'il s'inflige à lui-même...

Avant d'analyser en détail les nombreux morceaux sénéquiens consacrés à Caton, voyons la transmission de ces textes durant le Moyen Âge. Relevons tout d'abord l'influence exceptionnelle de Sénèque durant cette période (surtout aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles) jusqu'à être considéré comme un « maître de spiritualité » et de moralité, dans ses acceptions médiévales, éthique et sentencieuse<sup>295</sup>. En effet, Sénèque, comme les Pères, devient avant tout un *auctor* : il est utilisé comme garantie de vérité par les écrivains médiévaux. Cette habitude va rendre nécessaire la production de recueils de maximes, et la renommée du philosophe, paradoxalement, se construira avant tout sur les multiples *florilegia*, *excerpta*, *exceptiones*, *sententiae* et œuvres apocryphes (*De quatuor virtutibus*, *De copia verborum*, *De paupertate*, *Remedia fortuitorum*, etc.), successives reconstructions de sa pensée qui font de lui un modèle de sagesse "œcuménique"<sup>296</sup>. Les titres authentiques et les œuvres intégrales ne sont pas pour

---

<sup>293</sup> W. HEMMEN, *Das Bild des M. Porcius Cato in der antiken Literatur*, 127, cité par R. J. GOAR, *The Legend of Cato Uticensis from the First Century B.C. to the Fifth Century A.D.*, 37. Trad. : « Caton n'est pas seulement, pour Sénèque, un *exemplum* parmi tant d'autres, mais Sénèque entretient une relation très profonde avec celui-là, qui s'approfondit de plus en plus dans les écrits tardifs. »

<sup>294</sup> Ces personnages sont récurrents et remontent aux recueils d'*exempla*, tel celui de Valère Maxime. C'est surtout dans les *Lettres à Lucilius* que nous retrouvons ces paradigmes de la typologie traditionnelle du bagage cynico-stoïcien.

<sup>295</sup> Pour reprendre le titre de l'article de G. G. MEERSSEMAN, « Seneca maestro di spiritualità nei suoi opuscoli apocrifi dal XII al XV secolo ». Voir aussi K.-D. NOTHDURF, *Studien zum Einfluss Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts* ; M. SPANNEUT, « Sénèque au Moyen Âge » et G. MEZZADROLI, *Seneca in Dante*, 20.

<sup>296</sup> Sa sagesse se présente en effet sans couleur "confessionnelle" et donc peu rattachée, par exemple, à l'éthique stoïcienne. Voir l'article de G. G. MEERSSEMAN dans son ensemble, voir aussi M. SPANNEUT, « Sénèque » ;

autant absents de la scène de lecture – bien que de manière minoritaire par rapport aux *flores* –, mais leur fortune connaît des chemins assez divers<sup>297</sup>. Parmi ceux-ci, les plus répandus sont les *Epistulae morales* 1-88, le *De beneficiis*, le *De clementia* et, dans une moindre mesure, le *De ira*<sup>298</sup>. La tradition philologique des *Lettres* a une histoire originale : parmi les 124 lettres, organisées en vingt livres, connues aujourd'hui, une séparation matérielle avait été effectuée : les lettres 1 à 88<sup>299</sup> ont été transmises – avec encore parfois, à l'intérieur de cette première section, une deuxième division entre les lettres 52 et 53 – séparément des lettres 89 à 124<sup>300</sup>, ce qui signifie deux traditions manuscrites diverses. La circulation des lettres 1 à 88 en Europe de l'Ouest fut bien plus importante, particulièrement dans la première moitié du Moyen Âge<sup>301</sup>. En effet, nous ne possédons que quatre manuscrits d'avant le XIV<sup>e</sup> siècle contenant l'intégralité des *Lettres*<sup>302</sup>, alors que neuf autres ont subi des

---

M. SPANNEUT, *Permanence du stoïcisme*, 195 ; D. CARRON, « Sénèque, exemplarité ambiguë et ambiguïté exemplaire (IV<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle) », 307-311.

<sup>297</sup> L'exemple fameux d'Albertano da Brescia (mort après 1213) démontre à quel point l'usage des textes sénéquiens pouvait être différent de celui que l'on s'imagine. En effet, alors que le juge italien aurait eu la possibilité rare de citer le corpus intégral des *Lettres à Lucilius*, celui-ci les a annotées et les a glosées, avant tout pour en tirer des *flores*, comme tous les intellectuels de son temps. Même la disponibilité d'une œuvre complète ne modifie pas une réception déjà orientée. Voir à ce propos C. VILLA, « La tradizione delle *Ad Lucilium* e la cultura di Brescia dall'età carolingia ad Albertano ».

<sup>298</sup> Pour les *Lettres*, cf. L. D. REYNOLDS, *The Medieval Tradition of Seneca's Letters* et J. FOHLEN, « Trois manuscrits des *Epistulae ad Lucilium* de Sénèque (Paris, Bibl. nat., Mss. lat. 12325, 13948, 11855) ». Pour l'Italie la seule exception est le manuscrit dit Q, Brescia, Bibl. Quirin. B. II.6 du X<sup>e</sup> siècle qui contient les lettres 1-124 divisées en vingt livres. Selon B. MUNK OLSEN, *L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, t. II, 365-473, l'on a retrouvé 68 manuscrits du *De beneficiis* (en comptant les versions intégrales et les extraits), 20 du *De clementia* (ainsi que 35 avec des extraits). À partir du XII<sup>e</sup> siècle, l'intérêt devient toujours plus important puisque nous avons affaire à une tradition très large, avec, par exemple, presque 300 manuscrits pour le *De beneficiis* si on y inclut les épitomés et *excerpta*. Toujours selon B. MUNK OLSEN, nous retrouvons le passage du *De ira*, II, 32, 3 (*melius...ultio*) qui concerne justement Caton dans quatre manuscrits des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles : Cambridge, Trinity Colledge, R. 9. 21 (822), XII<sup>e</sup> s. ; London, British Library, Harley 2659, XII<sup>e</sup> s. ; Oxford, Bodleian Library, Rawlinson G. 29-I, XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s. ; Oxford, Magdalene College 22, XII<sup>e</sup> s., d'origine du Nord de la France ou de l'Angleterre. Par la suite, les extraits se retrouveront aussi dans les *Florilegia* : par exemple, dans le *Florilegium morale oxoniense* se trouvent des phrases du *De ira* (II, xxii, 3, p. 69, l. 15 ; I, i, 2, p. 116, l. 19-20 ; III, xxxi, 1, p. 91, l. 13 ; I, i, 2, p. 116, l. 19-20) et du *De clementia* (I, iii, 3, p. 78, l. 6 ; I, vii, 2, p. 78, l. 7-11 ; I, viii, 7, p. 78, l. 12 ; I, xvi, 1, p. 78, l. 13-14 ; I, xix, 2-3, p. 78, l. 15-19 ; I, xix, 6-7, p. 78, l. 20-22 ; I, xx, 3 et xxi, 1, p. 79, l. 1-3 ; I, xxii, 3, p. 79, l. 4 ; I, xxiv, 1, p. 79, l. 5-7 ; I, xxii, 3, p. 158, l. 15 ; I, xxiii, 1, p. 158, l. 16 ; I, i, 6, p. 162, l. 19).

<sup>299</sup> Pour les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, l'Italie reste bien en deçà de la France ou de l'Allemagne quant à la transmission des *Lettres* sénéquiennes (dans leur version intégrale, pour les distinguer des extraits des florilèges), selon J. FOHLEN, « Trois manuscrits des *Epistulae ad Lucilium* de Sénèque (Paris, Bibl. Nat., Mss. lat. 12325, 13948, 11855) », 77-83, qui propose justement une étude du Ms. lat. 13948 (du XIII<sup>e</sup> siècle, d'origine italienne, contenant les *Lettres* 1-30, 31, 33-43, 45-52 suivis d'extraits des 53-65) comme un des seuls modèles du genre jusqu'à la fin du Duecento.

<sup>300</sup> Dont le meilleur témoin est le manuscrit Bamberg, Class. 46, IX<sup>e</sup> s., originaire de la cour de Louis le Pieux.

<sup>301</sup> Cf. L. D. REYNOLDS, « The Younger Seneca », dans : *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, 357-375.

<sup>302</sup> Voir B. MUNK OLSEN, *L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, t. II, 365-473 : Avranches, Bibliothèque municipale, 239, fin du XII<sup>e</sup> s. (origine France) ; London, British Library, Harley 2659, XII<sup>e</sup> s. (origine Angleterre) ; Montpellier, Faculté de Médecine, 445, XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s. (origine France, Cîteaux) ; Rouen, Bibliothèque municipale, I.37 (931), XII<sup>e</sup> s. (origine Nord de la France).

mutilations<sup>303</sup>. Enfin, autour de 1300, pour la première fois, le besoin d'une traduction complète des *Lettres* se fait sentir : réalisé d'abord en français, probablement durant la première décennie du XIV<sup>e</sup> siècle, cette vulgarisation rejoint la ville de Florence où, par initiative de Riccardo Petri, elle est à nouveau traduite en toscan<sup>304</sup>. Quant aux autres œuvres, les *Dialogues*, pour ce qui nous intéresse, leur présence est extrêmement rare au premier Moyen Âge : ils paraissent quasi inconnus entre le VI<sup>e</sup> siècle, lorsque le *De ira* fut démarqué par l'évêque espagnol Martin de Braga, et leur réémergence au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>305</sup>. Le témoin essentiel et presque unique est un codex de l'*Ambrosiana* qui se trouvait au monastère du Mont-Cassin<sup>306</sup> et qui est la source principale pour le texte critique contemporain et le fondement des manuscrits postérieurs à la valeur controversée<sup>307</sup>. Le texte se trouvait donc en Italie du Sud au Moyen Âge. D'ailleurs, Guaiferius de Salerne (poète de l'école du Sud de l'Italie de la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> siècle et moine au Mont-Cassin) cite le *De constantia sapientis* (10, 2) dans sa *Vita S. Lucii Papae* et Terrisio d'Atino (appartenant aux mêmes cercles que Pierre de la Vigne, professeur de rhétorique à la nouvelle université de Naples) cite les *Dialogues* dans une lettre datant environ de 1240<sup>308</sup>. Ceux-ci restent donc peu connus au Nord de l'Europe jusqu'à ce que Roger Bacon trouve un manuscrit des *Dialogues* en l'année 1266, alors que le Pape Clément IV lui demande de lui faire connaître son travail. Le franciscain envoie alors au Pape, sous la forme d'une *Moralis philosophia*, un abrégé des

---

<sup>303</sup> Voir B. MUNK OLSEN, *L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, t. II, 365-473 : Brescia, Biblioteca Quiriniana, B. II. 6, IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> s. (origine Nord de l'Italie, Bobbio) ; Dôle, Bibliothèque municipale, 146-I, XII<sup>e</sup> s. (origine France) ; Firenze, Biblioteca Laurenziana, Acq. e doni 267, XII<sup>e</sup> s. (origine Allemagne ou Italie) ; Firenze, Biblioteca Laurenziana, Plut. 45.25, XII<sup>e</sup> s. (origine France) ; Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Voss. lat. F. 70, tom. I-II et Oxford, Bodleian Library, Canon. Class. Lat. 279-III, IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> s. (origine France, peut-être Auxerre) ; München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 23457-II, XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s. (origine Italie) ; Paris, Archives Nationales, AB XIX 1734, XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s. (origine Nord de la France) ; Paris, Bibliothèque nationale, lat. 8540-I, IX<sup>e</sup> s. (origine Nord de la France) ; Vatican, Palat. lat. 1551-I, Paris, Bibliothèque nationale, lat. 8624-IV et Vatican, Palat. lat. 1550, fin XII<sup>e</sup> s. (origine France).

<sup>304</sup> Cf. M. EUSEBI, « La più antica traduzione francese delle *Lettere morali* di Seneca e i suoi derivati », 17-18.

<sup>305</sup> Cf. L. D. REYNOLDS, « The Medieval Tradition of Seneca's *Dialogues* », 356.

<sup>306</sup> Milano, Biblioteca Ambrosiana, C. 90 inf., fin du XI<sup>e</sup> s., probablement demandé par le célèbre abbé du Mont-Cassin, Desiderius.

<sup>307</sup> Il s'agit d'une centaine de *recentiores*, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, transmis surtout en France et en Italie. Cf. L. D. REYNOLDS, « The Medieval Tradition of Seneca's *Dialogues* », 364 : manuscrits du XIII<sup>e</sup> siècle, aussi d'origine italienne : Vatican, Chigi H. V. 153 (C), première moitié du XIII<sup>e</sup> s. ; Berlin, Lat. Fol. 47, 2<sup>e</sup> moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et copie de celui du Vatican (V). Parisinus lat. 15086 (P), est un peu plus récent que C ; il contient deux mains, une italienne et une peut-être italienne ou française ; arrivé en France à une date précoce, il est passé à l'Abbaye de St-Victor ; Parisinus lat. 6379, fin du XIII<sup>e</sup> siècle, écrit en France (Q) ; Rome, Biblioteca Angelica 505, fin du XIII<sup>e</sup> siècle, contient les deux premiers livres du *De ira*. Il est aussi possible que parmi les manuscrits postérieurs, certains proviennent d'une tradition textuelle indépendante de celle du manuscrit de l'*Ambrosiana*.

<sup>308</sup> *Epistula* 175, PL 207, 470C. Il y cite le *Ad Polybium* 1, 4. Cette lettre a souvent été attribuée à tort à Pierre de Blois ou à Pierre de la Vigne.

*Dialogues*<sup>309</sup>. Le *doctor mirabilis* a pourtant exagéré l'importance de sa découverte afin d'impressionner le Souverain Pontife. En effet, en France, Jean de Garlande, que Roger Bacon, comme il nous l'apprend lui-même<sup>310</sup>, a entendu à Paris, utilise le *De ira* et le *De beata vita* dans son *Epithalamium B. Marie Virginis*, texte écrit dans les années 1220-1221, alors que d'autres franciscains parisiens parmi ses contemporains, tels Guibert de Tournai et Jean de Galles, citent des extraits des *Dialogues*<sup>311</sup>. Bacon a certainement dû lire le même manuscrit que ses confrères, celui de la maison parisienne des franciscains. Ainsi, à partir de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et du début XIV<sup>e</sup>, les œuvres philosophiques de Sénèque sont disponibles<sup>312</sup> ; ce qui permet de prendre en compte l'ensemble des témoins intéressants à propos de Caton, tout en tenant compte de l'intégration progressive de ces derniers dans le corpus des textes utilisés et connus.

---

<sup>309</sup> Cf. L. D. REYNOLDS, « The Medieval Tradition of Seneca's *Dialogues* », 358-361 ; Cf. M. SPANNEUT, « Sénèque », 587 et C.-H. BEESON, « Roger Bacon and the *Dialogues* of Seneca ». R. BACON, *Opus tertium*, 56, à propos de sa découverte : « Libros uero Senecae, quorum flores uestrae beatitudini conscripsi, numquam potui inuenire nisi a tempore mandati uestri, quamuis diligens fui in hac parte iam a uiginti annis et pluribus. »

<sup>310</sup> Cf. R. BACON, *Compendium studii philosophiae* VII, 453. Même si nous préparons, en collaboration avec E. BABEY et T. RICKLIN, une édition ainsi qu'une traduction de ce texte en français, nous citons l'ancienne édition de J. S. BREWER, puisque le travail n'a pas encore été publié.

<sup>311</sup> Cf. L. D. REYNOLDS, « The Medieval Tradition of Seneca's *Dialogues* », 361-362. Le texte de Jean de Garlande écrit à l'Université de Paris, inédit, est cité du Ms. de la Bodleian Library, Digby 65, f. 102, par L. J. PAETOW, *Morale Scolari*, 101, n. 87. Ceux de Guibert de Tournai et de Jean de Galles pris en considération s'intitulent respectivement *De pace* (v. 1275) et *Communiloquium*. Relevons aussi l'existence d'une série de sentences tirées des dialogues *De providentia*, *De constantia sapientis* et *De ira* 1-2 qui ont été détectées par G. MEERSSEMAN (« Seneca maestro di spiritualità nei suoi opuscoli apocrifi dal XII al XV secolo », 68-77) sous le titre de *Proverbia Lucii Annaei Senecae* dans le Ms. British Library, Add. 11983, certainement français, pas plus tardif que du XII<sup>e</sup> siècle et recopié par la suite de nombreuses fois.

<sup>312</sup> Un exemple parmi ceux proposés par J. FOHLEN, « Trois manuscrits des *Epistulae ad Lucilium* de Sénèque (Paris, Bibl. Nat., Mss. lat. 12325, 13948, 11855) », 83-91, illustre bien cette nouvelle donne : le Ms. Paris, BNF, Latin 11855 (f. 1-281), titré *Opera philosophica* contient les œuvres suivantes du philosophe de Cordoue : *Epistulae ad Lucilium*, *De providentia*, *De constantia sapientis*, *De consolatione ad Polybium*, *De beneficiis*, *De clementia*, *De tranquillitate animi*, *De breuitate vitae*, *De consolatione ad Helviam*, *De consolatione ad Marciam*, *De vita beata*, *De otio*, *De ira*, *Quaestiones naturales* ainsi que les *Suasoriae* (sans l'*Excerptum* II, 4 et il s'arrête au milieu de l'*Excerptum* VII, 7) de Sénèque père, les *Formula honestae vitae*, *De copia verborum* et *De remediis fortuitarum* du pseudo-Sénèque ainsi que les *Tragoediae*. D'origine bolonaise, de la fin du XIII<sup>e</sup>-début du XIV<sup>e</sup> siècle, le manuscrit appartenait à Ugolino, dominicain italien, peut-être identifiable avec Ugolino Orsi, frère laïc, gardien de l'Arche de Saint Dominique, et qui fit don de vingt-quatre volumes à la bibliothèque des Dominicains de Bologne le 20 janvier 1312. Celui-ci résume sa carrière dans une note du f. 281 v<sup>o</sup>, cité par J. FOHLEN, « Trois manuscrits des *Epistulae ad Lucilium* de Sénèque (Paris, Bibl. Nat., Mss. lat. 12325, 13948, 11855) », 86 : « iste liber est fratrum ordinis predicatorum conc/sus fratri Ugolino [grattage illisible] eiusdem ordinis/ Hic enim frater fuit socius quinque annis fratris / Iacobi de Voragine archiepiscopi Ianuensis. Deinde / fuit socius .XVI. annis magistri Iohannis Ver/cellensis [sixième maître général en 1264, mort en 1293]. Fuit etiam socius domini Latini cardinalis [Latinus de Ursinis, cardinal-évêque d'Ostie en 1278, mort en 1294] / .V. annis. Item episcopi Beleemithani [Probablement Wulfrannus d'Abbeville, évêque de Bethléhem de 1301 à 1317] .II. annis / Fuit etiam cum magistro Stephano uno anno [Stephanus de Bisuncio, O.P., élu huitième maître général en 1292, mort en 1294] / Et magistro Aymerico [Aymericus Placentinus, O.P., élu douzième maître général en 1304, mort en 1327] quinque annis / Quicumque legerit in eo oret pro eo. » M. FOHLEN étudie aussi quelques manuscrits du XIII<sup>e</sup> ou XIV<sup>e</sup> siècle italien contenant l'intégralité des *Lettres* : Vatican, Chigi H. V. 153 ; Wroclaw, Rehd. 123 ; Brescia, A. IV. 14 ; Paris, Bibl. Mazar., 3854 ; Vatican, Arch. San Pietro, C 121 ; Vatican, Ottob. lat. 2090 ; Vatican, Rossi 559 ; Vatican, Vat. lat. 2218.

## (2) Caton dans l'œuvre sénèqueienne

Le nom de Caton apparaît souvent au fil de l'œuvre sénèqueienne, mais sous une forme simplifiée : *M. Cato* ou *Cato* tout court, et souvent il n'est pas jugé utile de le distinguer du Censeur<sup>313</sup>. La façon dont en traite Sénèque montre que les épisodes catoniens sont vus comme standard, comme connus de tous, et qu'une phrase bien souvent suffit à rappeler toute une scène. Comme nous l'avons vu<sup>314</sup>, ces anecdotes étaient très certainement utilisées dans les écoles de rhétorique afin d'être développées dans des panégyriques en l'honneur de l'apôtre de la liberté. Seuls étaient nécessaires des aide-mémoires qui permettaient de reconstruire toute l'histoire<sup>315</sup>. Comme Sénèque enseigne l'éthique et tout ce qu'elle soutient, il n'est pas raisonnable d'attendre de lui un traitement historique du personnage, ce qui ne veut pas dire non plus qu'il ne présente aucune référence factuelle à la vie et à la carrière du Romain<sup>316</sup>. Ainsi, lorsqu'il lui faut produire des exemples pour ses définitions philosophiques, le Cordouan s'arrête simplement à des noms connus : que ce soit pour comparer les couples antithétiques substance/processus incorporel et substantif/verbe ou pour distinguer le genre général du genre spécial et de son espèce « individus » ou tout simplement pour énumérer des individus, Sénèque recourt au nom de Caton<sup>317</sup>. À part ces cas minoritaires, l'*Uticensis* est nommé en rapport avec des événements biographiques, dans un discours moral, à travers, il est vrai, une vision assez fragmentaire et lapidaire.

---

<sup>313</sup> Voici les résultats d'un sondage concernant la présence du nom de Caton d'Utique dans les œuvres sénèqueiennes : celui-ci apparaît dans neuf œuvres, *Consolatio ad Marciam* (37), *Consolatio ad Helviam* (41), *De ira* (entre 41 et 49), *De beata vita* (58), *De providentia* (?), *De constantia sapientis ad Serenum* (entre 47 et 62), *De tranquillitate animi ad Serenum* (entre 47 et 62), *De beneficiis* (entre 54 et 65), *Epistulae ad Lucilium* (62-65) ; 14 fois sous la forme *M. Cato* ou *Marcus Cato*, 64 fois avec simplement la mention *Cato*, 7 fois au pluriel comme antonomase *Catonnes* et l'adjectif *catoniana* se retrouve une fois. La distinction avec Caton le Censeur est rarement explicitée dans son œuvre puisque l'on ne lit qu'une seule fois l'expression *Marcus Cato uterque* (*Epistulae ad Lucilium* 64, 10), une fois *alter Cato* (*Epistulae ad Lucilium* 95, 72), une fois la dénomination *M. Cato Censorius* (*Epistulae ad Lucilium* 87, 9), une seule fois aussi *Cato Censorius* (*De vita beata* XXI, 3), alors que les autres passages où Sénèque se réfère au Censeur contiennent des expressions identiques à celles répertoriées pour Caton d'Utique : deux fois *M. Cato* (*Epistulae ad Lucilium* 87, 9 et 122, 2), deux fois *Cato* (*Epistulae ad Lucilium* 87, 9) et deux fois l'adjectif *catonianus* (*Epistulae ad Lucilium* 94, 27 et 119, 2).

<sup>314</sup> Voir le chapitre II.B.1.e).

<sup>315</sup> Cf. W. H. ALEXANDER, « Cato of Utica in the Works of Seneca Philosophus », 61.

<sup>316</sup> Cf. W. H. ALEXANDER, « Cato of Utica in the Works of Seneca Philosophus », 59-60.

<sup>317</sup> Cf. *Epistulae ad Lucilium* 58, 12 et 16 ; 117, 13.

W. H. Alexander<sup>318</sup> a proposé un recensement thématique des occurrences de Caton d'Utique dans l'œuvre de Sénèque, que nous allons reprendre en le modifiant et en le complétant quelque peu. Commençons par le sujet le plus (et le plus souvent) développé, le suicide et ses divers aspects : 1. L'épée au chevet (*Epistulae* 24, 6). 2. La lecture de Platon (*Epistulae* 24, 6). 3. Les dernières paroles (*De providentia* II, 10 ; *Epistulae* 24, 7). 4. La première tentative de suicide avec l'épée (*De providentia* II, 11-12 ; *Epistulae* 24, 8). 5. La venue des médecins pour le secourir (*Epistula* 24, 8). 6. Le second geste mortel à l'aide des mains qui consiste en l'ouverture des bandages et la déchirure de la plaie (*De providentia* II, 11-12 ; *Epistulae* 24, 8 ; 67, 13 ; 70, 19). 7. La tentative de Petreius et Juba d'échapper à la capture (*De providentia* II, 10). 8. La supervision calme de l'évacuation de ses troupes par la mer durant le long dernier jour (*De providentia* II, 11). 9. L'admiration des dieux devant ce geste (*De providentia* II, 9 et 12).

Pour ce qui concerne la vie politique, sont explicitées avant tout ses relations avec César et Pompée : 1. Il a dénoncé ouvertement la guerre civile (*Epistulae* 14, 12 ; 95, 69), bien qu'il ait passé presque toute sa vie à la faire (*De providentia* III, 14 ; *Epistulae* 104, 29). 2. Il s'est interposé entre les forces armées des deux souverains (*Epistulae* 14, 12 ; 95, 70). 3. Il crée un troisième parti comprenant la République et lui-même (*Epistulae* 95, 70 ; 104, 30-31) et il est seul dans sa lutte contre les vices de la cité (*De constantia sapientis* II, 3). 4. Il subit la défaite avec Pompée à Pharsale (*Epistulae* 71, 8) bien qu'il n'y fût en fait pas présent. 5. Il sait clairement réagir au succès de chacun des *imperatores* : la mort si César vainc, l'exil si Pompée gagne (*Epistulae* 104, 32). 6. Il a toujours dû faire face à l'hostilité du triumvirat (*De providentia* III, 14).

À part ces tensions avec César et Pompée, Sénèque décrit aussi quelques autres événements en rapport avec la vie politique : 1. Il est malmené par la foule au Forum, celle-ci lui crache dessus et le mène du Sénat en prison (*Epistulae* 14, 13), il est maudit par cette même foule quand il s'oppose à elle (*De constantia sapientis* II, 1) et elle lui arrache sa toge (*De constantia sapientis* II, 1). 2. Il est battu dans sa première candidature à la préture (*Consolatio ad Helviam* XII, 4-5 ; *De providentia* III, 14 ; *De constantia sapientis* II, 1 ; *De beneficiis* V, xvii, 1 ; *Epistulae* 71, 8 et 11 ; 104, 33) et de même une fois pour toutes pour le consulat

---

<sup>318</sup> Cf. W. H. ALEXANDER, « Cato of Utica in the Works of Seneca Philosophus », 60-62. Nous complétons ce travail minutieux en citant de manière systématique tous les passages concernant le thème abordé et en y ajoutant certains thèmes mineurs passés sous silence.

(*Consolatio ad Helviam* XII, 4-5 ; *De beneficiis* V, xvii, 1 ; *Epistulae* 79, 14). 3. Il a déposé comme témoin contre Clodius (*Epistulae* 97, 3). 4. Son administration du royaume de Chypre lorsque l'île passe au statut de province romaine est une grande réussite (*Consolatio ad Marciam* XX, 6 ; *Epistulae* 104, 30). 5. Il est regardé comme un magistrat si honnête et décent que le peuple romain se sent mal à l'aise de poursuivre la célébration des Florales où des femmes se présentent nues sur scène (*Epistulae* 97, 8).

À propos de la personnalité de Caton, quelques points sont mentionnés sur des détails isolés, au-delà de l'impression d'ensemble d'un accomplissement moral suprême, d'un modèle parfait du saint stoïcien : 1. Il présente face à la Fortune un esprit résolu et une contenance sans trouble ; peu importe qu'elle le menace, il ressort vainqueur de toutes les situations (*Epistulae* 104, 29). 2. Il est proposé comme mentor (*Epistulae* 25, 6), mais il peut être considéré, par ceux qui cherchent un personnage à imiter, comme *nimis rigidus* (*Epistulae* 11, 10). 3. Il est résistant, au-dessus des honneurs, il méprise les puissants et la mort (*Epistulae* 104, 33). 4. Il est l'image de la décence (*Epistulae* 97, 8) et de la vertu (*De tranquillitate animi* XVI, 1), l'incarnation de la liberté (*Consolatio ad Marciam* XX, 6 ; *De constantia sapientis* II, 3), le modèle de la sagesse (*De constantia sapientis* II, 2 et VII, 1). 5. Il est capable de ne pas être touché par l'injure et donc de ne pas y répondre par la colère (*De ira* II, 32 et III, 38 ; *De constantia sapientis* XIV, 3). 6. Il a géré de manière vertueuse sa (grande) fortune (*De vita beata* XXI, 3-4). 7. Sa sobriété est mise en question (*De tranquillitate animi* XVII, 4 et 9) mais en accusant Caton de trop boire on risque de réhabiliter la chose plutôt que d'en accabler son auteur (*De tranquillitate animi* XVII, 9).

Un dernier aspect des citations du nom de Caton consiste dans sa présence au milieu (et plus souvent à la fin) de listes d'hommes illustres et vertueux à qui Sénèque fait souvent référence afin de proposer à son lecteur un collège de grands frères, d'images exemplaires à imiter : 1. Pensons à ces grands édiles que furent Caton, Fabius Maximus, l'un des Scipion (*Epistulae* 86, 10). 2. Un Socrate, un Caton, un Lélius auraient pu quitter leurs principes s'ils avaient été mal influencés (*Epistulae* 7, 6). 3. Il est bien souvent (tout comme Rutilius) la cible de malveillance (*De vita beata* XVIII, 1). 4. La patrie a péché d'ingratitude envers ses meilleurs citoyens : Camille, Scipion, Cicéron, Rutilius, Caton (*De beneficiis* V, XVII, 1). 5. La Fortune a déployé ses efforts les plus soutenus face aux êtres les plus décidés : le feu contre Mucius, la pauvreté contre Fabricius, l'exil contre Rutilius, la torture contre Regulus, le poison contre Socrate, le suicide contre Caton (*De providentia* III, 4). 6. La gloire finira par couronner les



hommes vertueux, une fois l'envie apaisée : cela a été le cas pour Démocrite, Socrate, Caton, Rutilius (*Epistulae* 79, 14). 7. Sénèque présente les gens de bien qui ont fini tragiquement : Socrate, Rutilius, Pompée, Cicéron, Caton (*De tranquillitate animi* XVI, 1) et il avertit du risque de considérer les tortures comme des maux : Socrate et sa prison, Caton et son épée, Regulus puni d'avoir tenu parole face aux ennemis (*Epistulae* 71, 17). 8. Parmi tous les maux qui paraissent redoutables, aucun n'est invincible : Mucius surmonte le feu, Regulus la torture, Socrate le poison, Rutilius l'exil, Caton la mort par l'épée (*Epistulae* 98, 12). 9. L'intégrité de Rutilius n'a pas empêché son exil, la sagesse de Socrate la prison, la vertu de Caton son suicide (*Consolatio ad Marciam* XXII, 3). 10. Les morts héroïques sont un chemin d'immortalité, par exemple celle d'Hercule, de Regulus, de Caton (*De tranquillitate animi* XVI, 4). 11. La mort illustre la vie : la ciguë a grandi Socrate, l'épée a été la gloire de Caton (*Epistulae* 13, 14). 12. Alors que la mort fut glorieuse chez Caton, elle fut incontinent chez Brutus (*Epistulae* 82, 12-13). 13. Si l'on cherche des amis vertueux, on les trouve dans le passé parmi les Platon, les Xénophon et chez les rejetons de Socrate, mais on peut aussi les choisir plus près en la personne de Caton ou d'hommes qui ont vécu durant son siècle (*De tranquillitate animi* VII, 3). 14. Il est bon de se placer sous la surveillance de certaines autorités comme le grand Caton, Scipion ou Lélius (*Epistulae* 25, 6). 15. Sénèque vénère ces grands noms : les deux Caton, Lélius, Socrate, Platon, Zénon, Cléanthe (*Epistulae* 64, 10). 16. La vie de l'homme de bien se compose d'actes variés : le coffre de Regulus, la blessure de Caton, l'exil de Rutilius, la coupe empoisonnée de Socrate (*Epistulae* 67, 7) et il est bon de narrer quels événements montrent la vertu de ces hommes : la généreuse blessure de Caton, la sagesse de Lélius et son amitié avec Scipion, la belle conduite de l'autre Caton, le lit en planches de Tubéron et son repas devant le temple de Jupiter (*Epistulae* 95, 72). Relevons dans ces compagnies d'hommes illustres la très forte place de Socrate, aux côtés de Caton – le Socrate romain<sup>319</sup> !

### (3) Caton image vivante de la vertu

Le but de Sénèque n'est cependant pas de nous présenter un catalogue raisonné des événements biographiques de Caton, mais de nous enseigner à vivre, à travers ce personnage,

---

<sup>319</sup> Voir à ce propos l'analyse pertinente que propose M. ISNARDI PARENTE, « Socrate e Catone in Seneca », de la réunion de ces deux grandes figures dans le thème de la mort philosophique.

et s'il laisse tomber certains détails de la *vita Catonis*, c'est justement pour développer le portrait du sage au bénéfice d'une déjà solide tradition philosophique romaine. En effet, le stoïcisme de Rome n'envisage plus la vertu comme une condition sans possibilité de changement, cadeau conféré par la divinité à un petit nombre de privilégiés, mais il tente au contraire d'atteindre une parfaite qualité de l'âme, étape finale d'une conversion de vie<sup>320</sup>. Celle-ci requiert un exemple vivant ou du moins le souvenir d'un exemple vivant qui, par ses actes et ses paroles, présente les efforts à accomplir pour atteindre la vertu. Sénèque a fait de Caton ce modèle, pendant romain de Socrate en quelque sorte, homme qui confine, par sa perfection, à la sainteté :

post haec exsilium : non fuit innocentior filius tuus quam Rutilius ; carcerem : non fuit sapientior quam Socrates ; uoluntario uulnere transfixum pectus : non fuit sanctior quam Cato.<sup>321</sup>

Sénèque invite Marcia, pour la consoler de la mort de son enfant, à méditer sur les infortunes vécues par les plus grands, alors que Rutilius est plus innocent, Socrate plus sage, Caton plus saint que son fils. Le Cordouan propose constamment le Stoïcien à ses interlocuteurs que sont Serenus et Lucilius, ainsi qu'à chacun de ses lecteurs. En bon pédagogue et directeur de conscience, il explique clairement la raison de se choisir un modèle de conduite : avoir toujours présent à l'esprit l'image d'un *vir bonus* et vivre comme si celui-ci assistait à toutes nos actions, à toutes nos pensées, *vivere tamquam sub alicuius boni viri ac semper praesentis oculis*<sup>322</sup> :

« Aliquis uir bonus nobis diligendus est ac semper ante oculos habendus, ut sic tamquam illo spectante uiuamus et omnia tamquam illo vidente faciamus ». [...] [C]ustodem nobis et paedagogum dedit, nec inmerito: magna pars peccatorum tollitur, si peccatoris testis assistit. Aliquem habeat animus quem uereatur, cuius auctoritate etiam secretum suum sanctius faciat. O felicem illum, qui non praesens tantum, sed etiam cogitatus emendat ! [...] Elige itaque Catonem ; si hic videtur nimis rigidus, elige remissioris animi virum Laelium. Elige eum, cuius tibi placuit et uita et oratio et ipse animum ante se ferens uultus;

---

<sup>320</sup> Cf. W. H. ALEXANDER, « Cato of Utica in the Works of Seneca Philosophus », 64.

<sup>321</sup> SÉNÈQUE, *Consolatio ad Marciam* XXII, 3, p. 45. Trad. modifiée p. 35 : « et puis il y a l'exil : ton fils n'était pas plus intègre que Rutilius ; la prison, il n'était pas plus sage que Socrate ; le transpercement de la poitrine d'une blessure volontaire : il n'était pas plus saint que Caton. » Voir aussi *De beata vita* XVIII, 3 (où apparaît le qualificatif *sacer*) ; *De providentia* III, 4 ; *De tranquillitate animi* VII, 3 ; XVI, 1 ; XVII, 4 ; *Epistulae ad Lucilium* 7, 6 ; 13 ; 14 ; 64, 10 ; 67, 7 ; 71, 17 ; 79, 14 ; 98, 12 ; 104, 29-33 ; *Consolatio ad Helviam* XIII 4-5.

<sup>322</sup> Cf. SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 25, 5.

illum tibi semper ostende uel custodem uel exemplum. Opus est, inquam, aliquo, ad quem mores nostri se ipsi exigant: nisi ad regulam praua non corriges.<sup>323</sup>

Le premier guide que propose le philosophe se nomme Caton, le second Lélius, considéré comme plus doux, et, dans la lettre mentionnée juste avant la citation, il ajoute un troisième personnage cicéronien, Scipion. Dans cette seconde *Epistula*, le rayonnement de Caton, cité en premier et mis en valeur par le démonstratif laudatif *ille*<sup>324</sup>, se trouve ainsi renforcé par l'autorité de Scipion et la renommée de Lélius. En lui s'est incarné cet idéal du sage que les Stoïciens avaient voulu identifier avec les figures légendaires d'Ulysse et d'Hercule ; cette fois pourtant, la figure du sage est descendue sur terre :

Catonem autem certius exemplar sapientis viri nobis deos immortalis dedisse quam Ulixen et Herculem prioribus saeculis.<sup>325</sup>

Au début du chemin, ce modèle, bien que réel, apparaît, lointain et difficile à atteindre, presque plus inaccessible que le sage :

Ceterum hic ipse M. Cato, a cuius mentione haec disputatio processit, vereor ne supra nostrum exemplar sit.<sup>326</sup>

---

<sup>323</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 11, 8-10, t. I, p. 38-39. Trad. p. 624-625 : « Il nous faut faire le choix d'un homme de bien et l'avoir constamment devant nos yeux de manière à vivre comme sous son regard et à régler toutes nos actions comme s'il les voyait ». [...] [C]'est un gardien, c'est un Mentor, qu'il nous donne, et il a raison. La faute est, en bien des cas, supprimée, si devant celui qui va la commettre se dresse un témoin. Il faut quelqu'un à notre âme, quelqu'un qui lui inspire respect et dont l'autorité sanctifie jusqu'au plus secret d'elle-même. Heureux l'homme dont la présence, dont la simple idée rend meilleur. [...] À cet effet, choisis Caton ; s'il te semble trop raide, choisis un caractère moins tendu, un Lélius. Choisis celui chez qui tout t'agrée, sa vie, son langage, et jusqu'à son visage où se lit son âme : ramène-le continuellement devant toi, comme un gardien, comme un exemple. Oui, oui, nous avons besoin de quelqu'un au patron duquel notre caractère vienne s'ajuster. Ce qui est de guingois, tu ne le rectifieras qu'à la règle. » Ce texte deviendra très célèbre au Moyen Âge. Nous le trouverons cité ou adapté de nombreuses fois, par exemple chez VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum historiale* VIII, cap. CXVIII, p. 314 (pourtant sans la mention du nom de Caton) : « O foelicem, qui sic aliquem vereri potest, ut ad memoriam quoque eius se componat et ordinet ; cui sic aliquem veretur, cito erit verendus ; elige ergo illum cuius tibi placet, et vita, et oratio. Illum tibi semper ostende, vel custodem, vel exemplum : opus enim est aliquo, ad quem mores nostri se ipsi exigant, nisi ad regulam, praua non corriges. »

<sup>324</sup> Cf. SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 25, 6, p. XXX : « Cum iam profeceris tantum ut sit tibi etiam tui reuerentia, licebit dimittas paedagogum: interim aliquorum te auctoritate custodi – aut Cato ille sit aut Scipio aut Laelius aut alius cuius interuentu perditu quoque homines uitia supprimerent, dum te efficis eum cum quo peccare non audeas. »

<sup>325</sup> SÉNÈQUE, *De constantia sapientis* II, 1, p. 37. Trad. p. 316 : « les dieux immortels nous donnèrent en Caton un modèle de sagesse plus accompli encore que les Ulysse et les Hercule dont ils avaient doté les siècles primitifs. »

<sup>326</sup> SÉNÈQUE, *De constantia sapientis* VII, 1, p. 44. Trad. p. 322 : « Mais je me demande si Caton, qui fut le point de départ de cette discussion, ne s'élève pas encore au-dessus du modèle que nous proposons. » Remarquons que cette affirmation hardie (P. VEYNE, dans son commentaire à la traduction, s'exclame, p. 322 : « Le sage est l'idéal de l'humanité, l'égal des dieux, et voilà que Caton s'élève encore plus haut que ce sage stoïcien ! Comment est-ce possible ? ») aura une certaine transmission à la fin du Moyen Âge puisqu'elle est reprise par

Une fois l'exemplarité sapientiale de Caton reconnue, l'exemple est alors décliné en diverses situations qui se présentent dans la vie courante : comment se comporter face à une injure ? On doit, selon l'enseignement de la doctrine stoïcienne et de Caton, l'ignorer totalement :

– At sapiens colapho percussus quid faciet? – Quod Cato, cum illi os percussum esset : non excanduit, non uindicauit iniuriam, ne remisit quidem, sed factam negauit; maiore animo non agnouit quam ignouisset.<sup>327</sup>

L'assimilation entre Caton et le sage est immédiate et la succession des négations souligne le détachement et la constance du personnage face à l'affront. D'ailleurs, l'offense d'un homme fougueux et violent qui semble déployer des efforts inouïs pour préparer un crachat, ne provoque chez Caton – encore plus stoïque que Diogène – qu'une réponse cuisante, coupant court à toute poursuite des hostilités :

Quanto Cato<sup>328</sup> noster melius ! Qui cum agentis causam in frontem mediam quantum poterat attracta pingui salua inspisset Lentulus ille [...] abstersit faciem et « Affirmabo » inquit « omnibus, Lentule, falli eos qui te negant os habere ».<sup>329</sup>

L'alternance entre tension et relâchement étant bénéfique dans la vie du sage, Sénèque donne la permission de se divertir : il appelle à témoin, aux côtés de Socrate et de ses jeux avec les enfants ainsi que de Scipion et de ses danses viriles, Caton et son goût pour le vin, neutralisant par la même occasion les accusations des polémistes à ce sujet :

Nec in eadem intentione aequaliter retinenda mens est, sed ad iocos deuocanda. Cum puerulis Socrates ludere non erubescibat, et Cato uino laxabat animum curis publicis fatigatum, et Scipio triumphale illud ac militare corpus mouebat ad numeros.<sup>330</sup>

---

R. BACON, *Moralis Philosophia*, III, dist. 4, 2, p. 112 : « Ceterum Marcus Cato vereor ne supra nostrum exemplar sit. » Voir le chapitre III.C.2.a)(1).

<sup>327</sup> SÉNÈQUE, *De constantia sapientis* XIV, 3, p. 54. Trad. p. 329-330 : « Mais si le sage reçoit un soufflet, que fera-t-il ? Ce que fit Caton quand on le souffleta : il ne s'échauffa point, ne tira point vengeance de l'insulte, ne la pardonna même pas ; il la nia. Il y avait à désavouer l'outrage plus de grandeur qu'à le pardonner. »

<sup>328</sup> À propos des doutes philologiques sur ce passage, voir M. PETOLETTI, « I. Benzo d'Alessandria e il suo *Chronicon*. 3. Le fonti dell'enciclopedia di Benzo », 68-69 : chez Benzo d'Alessandria, à la place de *Cato*, on a *Zeno*. Dans le meilleur codex pour la reconstruction critique des *Dialogues*, le Ms. *Ambrosianus* C. 90 inf., à la place de *quanto Cato*, on lit seulement *quanto*. Dans la deuxième famille utile pour la reconstruction de l'archétype il y a *Cato*. Mais, *ad locum*, quelques manuscrits *recentiores* donnent *Zeno*.

<sup>329</sup> SÉNÈQUE, *De ira* III, 38, 2, p. 104. Trad. p. 179 : « Notre Caton fit mieux encore. Pendant qu'il plaissait, Lentulus ramassa le plus de salive qu'il put et la lui lança au milieu du front [...]. Caton s'essuya la figure et dit : "J'affirmerai devant tout le monde, Lentulus, que c'est une erreur de nier que tu aies une bouche". »

<sup>330</sup> SÉNÈQUE, *De tranquillitate animi* XVII, 4, p. 104. Trad. p. 369 : « Il n'est pas bon non plus d'avoir toujours l'esprit également tendu ; il faut savoir le divertir. Socrate ne rougissait pas de s'amuser avec de petits enfants,

Lorsqu'il s'agit de choisir l'emplacement le plus adapté à une vie de sagesse, évidemment loin des mœurs perverses, Sénèque demande à Lucilius si Caton n'aurait pas préféré, à une maison dans la région de Baïes, une fortification construite de ses propres mains, pour éviter le contact avec ces molleses :

Habitatum tu putas umquam fuisse ibi M. Catonem, ut praenaugantes adulteras dinumeraret et tot genera cumbarum uariis coloribus picta et fluuitantem toto lacu rosam, ut audiret canentium nocturna conuicia? Nonne ille manere intra uallum maluisset, quod in unam noctem manu sua ipse duxisset ?<sup>331</sup>

Si le héros est proposé en exemple dans les questions les plus banales et prosaïques, combien le sera-t-il davantage lorsqu'il s'agira de problèmes plus importants : l'adversité, la souffrance, la mort. Tous ces maux, comme les appelle le vulgaire, mais qui n'en sont pas véritablement selon le Stoïcien, ne peuvent avoir d'effet sur l'âme du sage. Selon l'injonction de Socrate<sup>332</sup>, Sénèque engage Lucilius à suivre le modèle de Caton en considérant tous les biens comme égaux :

« Quid ergo? nihil interest inter praeturam Catonis et repulsam? nihil interest, utrum Pharsalica acie Cato uincatur an uincat? Hoc eius bonum, quo uictis partibus non potest uinci, par erat illi bono quo uictor rediret in patriam et componeret pacem? » Quidni par sit? Eadem enim uirtute et mala fortuna uincitur et ordinatur bona : uirtus autem non potest maior aut minor fieri : unius staturae est.<sup>333</sup>

Tous les malheurs possibles pourraient survenir, cela n'affecterait pas l'âme du Romain qui sait ne pas se laisser submerger par les coups de la Fortune :

olim prouisum est ne quid Cato detrimenti caperet. « Victus est tamen ». Et hoc numera inter repulsas Catonis : tam magno animo feret aliquid sibi ad uictoriam quam ad praeturam obstitisse. Quo die repulsus

---

Caton buvait pour se relâcher des fatigues de la vie publique, Scipion mouait en cadence son corps de triomphateur et de guerrier. »

<sup>331</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 51, 12, t. II, p. 41. Trad. p. 718 : « T'imagines-tu que Caton aurait jamais habité en ce lieu, pour compter les femmes galantes glissant en nacelles sous ses yeux, et tant d'embarcations peinturlurées et ces roses dont la surface du lac était toute jonchée, pour entendre le glapisement nocturne des chanteurs ? N'aurait-il pas mieux aimé demeurer derrière un retranchement qu'il aurait élevé de sa main pour une seule nuit ? »

<sup>332</sup> Cf. SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 71, 7, t. III, p. 19 : « Socrates, qui totam philosophiam revocavit ad mores et hanc summam dixit esse sapientiam, bona malaque distinguere, “Sequere” inquit “illos, si quid apud te habeo auctoritatis, ut sis beatus, et te alicui stultum videri sine. Quisquis uolet tibi contumeliam faciat et iniuriam, tu tamen nihil patieris, si modo tecum erit uirtus”. “Si vis” inquit “beatus esse, si fide bona vir bonus, sine contemnat te aliquis.” Hoc nemo praestabit nisi qui omnia prior ipse contempserit, nisi qui omnia bona exaequauerit, quia nec bonum sine honesto est et honestum in omnibus par est. »

<sup>333</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 71, 8, t. III, p. 19-20. Trad. modifiée p. 787 : « “Comment ! Que Caton ait la préture ou subisse un échec, cela revient au même ? Cela revient au même, qu'à Pharsale Caton soit vaincu ou vainqueur ? Le bien de demeurer vaincu dans la défaite de son parti équivalait-il au bien de retourner victorieux dans sa patrie et d'y rétablir la paix ?” Et pourquoi pas ? C'est la même vertu qui surmonte la mauvaise fortune et qui règle la bonne. La vertu ne saurait ni grandir ni décroître : elle a toujours même stature. »

est, lusit, qua nocte periturus fuit, legit; eodem loco habuit praetura et uita excidere; omnia quae acciderent, ferenda esse persuaserat sibi.<sup>334</sup>

Deux accidents aussi différents qu'un échec électoral et un suicide provoqué par une défaite militaire sont mis sur le même plan : à des degrés variables, ils ne représentent que des occasions de mettre en lumière la « citadelle intérieure »<sup>335</sup> de Caton. Son dernier geste s'est vu précédé d'une longue suite d'attitudes cohérentes, car toutes dirigées vers la vertu et qui font de Caton un modèle intégral, ce que l'insistance de l'anaphore met particulièrement en évidence<sup>336</sup> :

*Vides posse homines laborem pati : per medias Africae solitudines pedes duxit exercitum. Vides posse tolerari sitim : in collibus arenis sine ullis impedimentis uicti exercitus reliquias trahens inopiam umoris loratus tulit et quotiens aquae fuerat occasio, nouissimus bibit. Vides honorem et notam posse contemni : eodem quo repulsus est die in comitio pila lusit. Vides posse non timeri potentiam superiorum : et Pompeium et Caesarem quorum nemo alterum offendere audebat nisi ut alterum demereretur, simul prouocauit. Vides tam mortem posse contemni quam exilium : et exilium sibi indixit et mortem et interim bellum.*<sup>337</sup>

Pourtant, un aspect de l'existence de Caton pose un problème de conscience à Sénèque : son choix délibéré de soutenir la République et de participer à la guerre civile, en contradiction avec le nécessaire recul du sage par rapport aux conflits d'intérêts<sup>338</sup>. Le philosophe cordouan envisage en effet la République comme une forme de gouvernement qui ne pouvait fonctionner ; d'ailleurs, remarque-t-il, le destin l'a conduite à sa fin<sup>339</sup>.

---

<sup>334</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 71, 10-11, t. III, p. 20. Trad. p. 787 : « Caton n'en a pas moins depuis longtemps décrété qu'il ferait en sorte qu'aucun dommage ne l'atteigne. "Il n'en a pas moins été vaincu". – Eh bien ! Cela fait un échec de plus pour lui : il aura l'âme aussi grande devant ce qui lui barre la victoire que devant ce qui lui avait barré la préture ; le jour de son échec électoral, il jouait au ballon ; la nuit de son suicide, il lut. Manquer la préture, perdre la vie, ce fut tout un pour lui. Il s'était pénétré de l'idée de supporter tout ce qui arriverait. »

<sup>335</sup> Selon le titre de l'ouvrage de P. HADOT, *La citadelle intérieure : Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*.

<sup>336</sup> Comme le fait remarquer P. PECCHIURA, *La figura di Catone Uticense nella letteratura latina*, 65.

<sup>337</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 104, 33, t. 4, p. 167-168. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 1004-1005 : « Tu vois qu'il est possible à des hommes de supporter la fatigue : il conduisit à pied son armée parmi les déserts de l'Afrique. Tu vois qu'il est possible d'endurer la soif : sur des collines brûlées, privé de ses convois, traînant après lui les débris d'une armée vaincue, il souffrit de la soif sans jamais quitter sa cuirasse et, quand se rencontrait l'occasion de boire, il but toujours le dernier. Tu vois qu'il est possible de mépriser les honneurs et les affronts : le jour de son échec à la préture, il joue à la paume sur la place des comices. Tu vois que l'on peut ne pas trembler devant les puissants ; il provoqua Pompée et César à la fois, quand nul n'osait désobliger l'un que pour gagner la faveur de l'autre. Tu vois que la mort peut être méprisée tout comme l'exil : Caton s'imposa l'exil, la mort, entre-temps la guerre. »

<sup>338</sup> Le problème se posera de façon accrue chez Lucain, qui donnera un droit de réponse à Caton. Voir à ce propos le chapitre II.B.3.b)(4).

<sup>339</sup> Cf. SÉNÈQUE, *De beneficiis* II, 20, 2.

Le philosophe estime qu'avec le vieillissement du monde, l'Empire était fatal et que Caton aurait dû le comprendre et l'accepter :

Quidni ille mutationem rei publicae forti et aequo pateretur animo? Quid enim mutationis periculo exceptum? Non terra, non caelum, non totus hic rerum omnium contextus, quamvis deo agente ducatur : non semper tenebit hunc ordinem, sed illum ex hoc cursu aliquis dies deiciet.<sup>340</sup>

Relevons toutefois chez Sénèque une modification assez évidente de son jugement quant à l'attitude politique de Caton. Dans un premier temps, Sénèque a estimé que le Romain *uirum libertati non suae tantum, sed publicae natum*, aurait mieux fait de prendre le parti de César, fondateur de la dynastie régnante<sup>341</sup>. Plus tard – dans les premières *Epistulae ad Lucilium* –, il dit que Caton aurait mieux fait de rester neutre entre les deux dictateurs rivaux. Finalement, – dans les dernières *Epistulae ad Lucilium* –, il le présente tel que nous venons de le lire.

Dans la *Lettre* 14, Sénèque juge que le Romain a fait une faute politique en croyant que la République pouvait être sauvée. Après avoir discuté des nombreux *incommoda* qui empêchent l'équanimité (3-6), le Cordouan reconnaît qu'il n'y a pas d'autre voie pour préserver sa tranquillité que de se retirer de la vie active pour philosopher (7-11). À ce moment, un interlocuteur demande : « Qu'en est-il de Caton et de la guerre civile ? » (12). Dans sa vie et sa carrière politique, le Romain a en effet eu de la peine à lâcher prise et s'est fait malmené en vain<sup>342</sup> :

« Potest aliquis disputare an illo tempore capessenda fuerit sapienti res publica. Quid tibi uis, Marce Cato? Iam non agitur de libertate: olim pessumdata est. Quaeritur, utrum Caesar an Pompeius possideat rem publicam : quid tibi cum ista contentione? Nullae partes tuae sunt. Dominus eligitur: quid tua, uter uincat? Potest melior uincere, non potest non peior esse, qui uicerit. Ultimas partes attigi Catonis; sed ne priores

---

<sup>340</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 71, 12, t. 3, p. 20. Trad. p. 787-788 : « Se peut-il qu'un si grand esprit n'ait su se plier courageusement et sans trouble au changement dans la situation politique ? Et, en effet, existe-t-il quelque chose qui soit à l'abri du changement ? La terre n'en est pas exempte, non plus que le ciel, non plus que cette texture de l'univers tout entier, encore qu'un dieu la régisse et l'anime. Le plan qui présentement la gouverne n'est pas immuable. Quelque jour viendra qui la jettera hors de la carrière où nous la voyons. »

<sup>341</sup> Cf. SÉNÈQUE, *Consolatio ad Marciam* XX, 6, où Sénèque regrette que Caton ne soit pas mort dans un naufrage sur le trajet le ramenant de Chypre, car cela l'aurait empêché de rompre avec César et de s'attacher à Pompée.

<sup>342</sup> C. WIRSZUBSKI, *Libertas als politische Idee im Rom der späten Republik und des frühen Prinzipats*, 158, parle à ce propos d'un nouvel aspect dans la transmission de l'image de Caton. Bien que Sénèque loue les qualités de l'homme, sa persévérance, son courage, son intégrité, il critique son attitude politique et pense qu'il n'a pas su apprécier la situation.

quidem anni fuerunt qui sapientem in illam rapinam rei publicae admitterent. Quid aliud quam uociferatus est Cato et misit irritas uoces.<sup>343</sup>

Le sage, devant les débris d'une République qui ne pouvait plus être sauvée, aurait dû se retirer, car son action n'a apporté aucun bien à l'État et a, de plus, créé du tumulte dans sa vie.

Sénèque revient toutefois à une autre perspective et trouve une explication plausible à l'intervention de Caton : l'immutabilité du sage. Celui-ci – tout comme Socrate – est resté toujours égal à lui-même, en ligne avec la conduite qu'il s'était fixée, celle qui porte à la sagesse, et cela jusqu'à l'ultime moment :

Tota illi aetas aut in armis est exacta ciuilibus aut in togata concipiente iam <civitatem> ciuile bellum. Et hunc licet dicas non minus quam Socraten +inseruisse+ <apte> in seruis se <libertati seruire per se> dixisse [...]. Nemo mutatum Catonem totiens mutata re publica uidit : eundem se in omni statu praestitit, in praetura, in repulsa, in accusatione, in prouincia, in contione, in exercitu, in morte.<sup>344</sup>

Ainsi Caton, bien que conscient des changements qui s'opèrent autour de lui, se donne le droit de ne pas abdiquer devant la fatalité. Comme l'exprime Pierre Grimal, face au « monde [...], ensemble d'objets transitoires », le Romain oppose « les valeurs véritables [...], immuables »<sup>345</sup>. D'ailleurs, reconnaît Sénèque, cette persévérance et cette incorruptibilité, même si elles ne sont pas adaptées à la situation politique sans avenir dans laquelle Caton se trouve, sont signes d'une grandeur d'âme. Tout en connaissant son destin, le héros continue d'agir selon ses principes et refuse de plier devant les coups. D'ailleurs, ces revers de fortune, loin d'être des maux, se présentent à l'homme comme un moyen de perfectionnement.

---

<sup>343</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 14, 12-13, t. I, p. 56-57. Trad. modifiée p. 634 : « “Eh bien ! oui, il y aurait lieu de se demander sérieusement si la présence du sage au gouvernement était, en ce temps-là, bien désirable : Que prétends-tu, Caton ? À présent, il ne s'agit plus de la liberté : elle a depuis longtemps roulé aux abîmes. La question se présente ainsi : de César ou de Pompée, qui sera maître de la République ? Qu'as-tu à voir dans le conflit ? Tu n'as pas ici de rôle : ils en sont à choisir un maître. Que t'importe le vainqueur dans ce duel ? Il est possible que le meilleur l'emporte. Il est impossible que le pire ne soit celui qui l'aura emporté... Je n'ai touché qu'au dernier rôle de Caton. Les années antérieures à la crise n'étaient pas elles-mêmes de nature à autoriser un sage à entrer dans cette mise à l'encan de l'État. Que pouvait faire Caton, sinon pousser des cris, proférer des paroles vaines. » Relevons cependant que M. T. GRIFFIN, « Seneca on Cato's Politics : *Epistle* 14. 12-13 », tend à interpréter ce passage comme la présentation, par Sénèque, d'une dispute stoïcienne traditionnelle à propos de la participation du sage à la politique, sans qu'il ne croie véritablement à la signification pertinente de l'argument.

<sup>344</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 104, 29-30, t. IV, p. 167. Trad. p. 1004 : « Son existence s'est passée tout entière pendant la guerre civile ou durant une paix déjà grosse de cette guerre civile ; et l'on peut dire de lui, comme de Socrate, qu'il disait vrai lorsqu'il déclara qu'au milieu de gens asservis, tout seul il servait la liberté [...]. Personne ne vit changer Caton, quand la République changeait sans cesse. Il se trouva le même en toute sorte d'états, prêteur ou repoussé de la préture ; accusateur ou en mission proquestorienne ; devant le peuple, aux armées ; à l'heure de la mort. » Cette égalité d'âme est, selon M. ISNARDI PARENTE, « Socrate e Catone in Seneca », 216, le signe de la première *libertas*, celle qui fait face aux circonstances.

<sup>345</sup> P. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, 407.



#### (4) Caton divinisé ou du moins sanctifié

Tous peuvent reconnaître le consensus qui règne autour de la félicité parfaite qu'a vécue le Stoïcien, jusqu'à la Nature qui a fait de Caton la cible de ses plus effroyables épreuves :

« Quid per haec consequar? Ut omnes sciant non esse haec mala quibus ego dignum Catonem putavi. »<sup>346</sup>

Le détour par le mythe arrache cependant Caton au modèle purement humain : dépeint dans des teintes vigoureuses et par des accents proches de l'épopée virgilienne, le héros est décrit au combat, constamment en mouvement, seul contre tous :

Sit mihi M. Cato exprimendus, inter fragores bellorum ciuiliū inpauidus et primus incessens admotos iam exercitus Alpibus ciuiliū se bello ferens obuium [...]. Altius certe nemo ingredi potuit quam qui simul contra Caesarem Pompeiumque se sustulit [...]. Nam parum est in Catone dicere « Nec uanos horret strepitus » (*Georgica* III, 79) [...] ; cum contra decem legiones et Gallica auxilia et mixta barbarica arma ciuilibus uocem liberam mittat.<sup>347</sup>

Le vers de Virgile, sur le courage d'un cheval de race, interprété par Sénèque comme celui d'un homme de cœur, est repris et amplifié car cette lutte héroïque et épique que Caton mène dans la solitude n'est pas personnelle, mais totalement vouée à la patrie, à son salut et à son honneur :

rem publicam hortetur ne pro libertate decidat, sed nunc omnia experiatur, honestius in seruitutem casura quam itura.<sup>348</sup>

Alors que les combattants se sont polarisés du côté de César et du *vulgus* ou de Pompée et des *optimates*, Caton s'oppose finalement aux deux, en les désapprouvant, et se retrouve membre unique d'un troisième parti, celui qui seul a le souci de la République :

---

<sup>346</sup> SÉNÈQUE, *De providentia* III, 14, p. 19. Trad. p. 300 : « Quel bénéfice en tirerai-je ? Celui-ci : tous les hommes sauront que ce ne sont pas là des maux dès l'instant que j'ai jugé bon d'en gratifier un Caton. » »

<sup>347</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 95, 69-70, t. IV, p. 111. Trad. p. 967-968 : « Que j'aie à représenter Caton, qui intrépide dans le fracas des guerres civiles, s'élève le premier contre les armées déjà parvenues au pied des Alpes et court faire face à la guerre civile [...]. Personne, à vrai dire, ne pouvait s'avancer plus fièrement que l'homme qui se dresse tout à la fois contre César et contre Pompée [...]. Oui, c'est peu de dire à propos d'un Caton qu'il "ne s'effraie pas de vains bruits" [...] ; en face de dix légions, des auxiliaires gaulois, des combattants barbares mêlés à nos nationaux, il émet une parole libre. »

<sup>348</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 95, 70, t. IV, p. 111. Trad. p. 968 : « il exhorte la République à ne pas transiger – mais, à cette heure, à risquer tout – pour la cause de la liberté ; car elle sauvegardera mieux son honneur en tombant dans la servitude qu'en y courant. »

Denique in illa rei publicae trepidatione, cum illinc Caesar esset decem legionibus pugnacissimis subnixus [...], hinc Cn. Pompeius (sat is unus adversus omnia) ? cum alii ad Caesarem inclinarent, alii ad Pompeium, solus Cato fecit aliquas et rei publicae partes. Si animo conplexi uolueris illius imaginem temporis, uidebis illinc plebem et omnem erectum ad res novas uulgum, hinc optimates et equestrem ordinem, quicquid erat in ciuitate sancti et electi, duos in medio relictos, rem publicam et Catonem. Miraberis, inquam, cum animaduerteris « Atriden Priamumque et saeuom ambobus Achillen. » [Aeneis I, 458]. Utrumque enim improbat, utrumque exarmat.<sup>349</sup>

L'*Uticensis*, nouvel Achille, se positionne ainsi seul – *solus* s'impose dans ces extraits presque comme une épithète homérique<sup>350</sup> – contre la corruption et l'ambition, cette éternelle hydre de Lerne, et il défendra jusqu'au bout la République, pour ensuite s'éteindre avec la liberté, ne voulant survivre à sa *dame* :

cum ambitu congressus, multiformi malo, et cum potentiae inmensa cupiditate, quam totus orbis in tres diuisus satiare non poterat, aduersus uitia ciuitatis degenerantis et pessum sua mole sidentis stetit solus, et cadentem rem publicam, quantum modo una retrahi manu poterat, tenuit, donec abstractus comitem se diu sustentatae ruinae dedit simulque extincta sunt quae nefas erat diuidi : neque enim Cato post libertatem uixit nec libertas post Catonem.<sup>351</sup>

Image du sage sur la terre, Caton constitue une valeur absolue : les *boni viri* deviennent des *Catones*<sup>352</sup>. Hommes, événements, institutions sont simplement des instruments dont la

---

<sup>349</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 104, 30-32, t. IV, p. 167. Trad. p. 1004 : « En somme dans cette crise où la République se débattait, quand on voyait d'un côté César appuyé de dix légions, ses meilleurs éléments de choc [...], Pompée de l'autre côté, suffisant contre tous à lui tout seul ; quand ceux-là penchaient pour César, ceux-ci pour Pompée, Caton à lui seul forma un parti, le parti de la République. Si tu veux te représenter cette époque comme en un tableau, tu verras d'une part la plèbe, les masses populaires à l'affût d'une révolution ; de l'autre, les grands et l'ordre équestre, tout ce qu'il y avait dans l'Etat d'honorable et de distingué ; au milieu, deux isolés, la République et Caton. Tu regarderas avec admiration, je te le dis, entre "Agamemnon et Priam, Achille terrible à tous deux". L'un et l'autre il les réprouve ; l'un et l'autre il tâche de les désarmer. »

<sup>350</sup> Cf. D. BOUCHÉ, *Le mythe de Caton*, 234.

<sup>351</sup> SÉNÈQUE, *De constantia sapientis* II, 2, p. 37-38. Trad. p. 316 : « c'est à l'ambition, ce fléau aux cent formes, que Caton a livré bataille, c'est à cette insatiable soif du pouvoir que le partage du monde en trois lots ne suffisait pas à assouvir. Il se dressa, lui seul, contre les vices d'une cité dégénérée qui s'effondrait sous sa propre masse et retint, autant qu'un bras isolé pouvait le faire, la République dans sa chute, jusqu'au jour où, se sentant entraîné dans la catastrophe qu'il avait si longtemps retardée, il s'y associa volontairement et où l'on vit disparaître d'un seul coup ce que l'on ne pouvait désunir sans crime : Caton, qui ne survécut pas à la liberté, la liberté, qui ne survécut pas à Caton. » Bien qu'il reste libre (spirituellement), Caton préfère ne pas survivre à une situation où la liberté politique n'a plus sa place. Et il prouvera justement sa liberté par son ultime geste. Cf. *Epistulae ad Lucilium* 95, 71, p. 111-112 : « Quantum in illo uigoris ac spiritus, quantum in publica trepidatione fiducia est ! Scit se unum esse, de cuius statu non agatur : non enim quaeri an liber Cato, sed an inter liberos sit : inde periculorum gladiatorumque contemptus. »

<sup>352</sup> Cf. SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 95, 72, p. 112 : « Proderit non tantum quales esse soleant boni uiri, dicere formamque eorum et lineamenta deducere, sed quales fuerint narrare et exponere [...]. Ut nullum aliud factum eius habeam quo illum [Tiberonem] Catonibus inseram, hoc parum credimus ? » Voir aussi *Consolatio ad Marciam* XXV, 2 et *Epistulae ad Lucilium* 70, 22 ; 97, 10 ; 104, 21 ; 118, 4 ; 120, 19.

divinité se sert pour affiner la vertu de son privilégié, afin qu'il se prête le mieux possible à l'imitation. Le siècle de la guerre civile est désigné par Sénèque comme la *Catoniana aetas*

quae plerosque dignos tulit qui Catonis saeculo nascerentur (sicut multos peiores quam umquam alias maximorumque molitores scelerum; utraque enim turba opus erat, ut Cato posset intellegi: habere debuit et bonos, quibus se approbaret, et malos, in quibus uim suam experiretur).<sup>353</sup>

Ce *Catonis saeculum* – à la manière du « siècle de Périclès »<sup>354</sup> – porte la marque de ce personnage particulièrement influent.

Sénèque propose en outre en Caton une figure qui atteint, au plus haut moment de son existence – en l'occurrence le dernier –, la pleine et complète stature du sage stoïcien. L'étude des attitudes de Caton dans des étapes antérieures de sa carrière semble n'avoir qu'un rôle de faire-valoir à côté du sommet de son développement moral atteint dans cet ultime acte sublime. Et c'est sur ce geste que Sénèque nous invite à revenir encore et encore, afin d'en tirer un encouragement dans notre lutte contre la faiblesse du corps et celle, combien plus déplorable, de notre âme. Comme l'affirme emphatiquement W. H. Alexander, « it is just [...] not to be distracted from a close concentration on that act which proclaims so starkly the grandeur attainable by human character. »<sup>355</sup> Un événement historique singulier devient l'aboutissement d'un système entier de croyances philosophiques : grâce à un entraînement rigoureux du jugement, l'âme humaine peut posséder la capacité instantanée de reconnaître le juste, de l'exécuter, sans tenir compte du sang et des larmes versés, et même de l'existence sacrifiée. Ne rien attendre ni d'autrui, ni du hasard, s'en remettre entièrement à soi-même, c'est, selon Sénèque, s'affranchir des mésaventures, de la souffrance et, s'il le faut, ne pas subir sa propre mort du fait d'une action extérieure à sa volonté. Ainsi la Fortune, quoique souvent adverse, n'a pas eu de prise sur la vie et la mort du Stoïcien :

---

<sup>353</sup> SÉNÈQUE, *De tranquillitate animi* VII, 3, p. 86. Trad. p. 355 : « [l'âge] qui produisit tant de personnages dignes d'être les contemporains d'un Caton (il produisit aussi bien des scélérats, qui tramèrent des crimes pires que ceux d'aucune autre époque : c'est que les uns et les autres étaient également nécessaires à faire comprendre ce qu'était un Caton ; il lui fallait des gens de bien pour mesurer son mérite et des méchants pour s'éprouver contre eux). »

<sup>354</sup> Cf. D. BOUCHÉ, *Le mythe de Caton*, 229.

<sup>355</sup> W. H. ALEXANDER, « Cato of Utica in the Works of Seneca Philosophus », 65. Trad. : « il est juste de ne pas se laisser distraire d'une entière concentration sur cet acte qui affirme si fortement la grandeur atteignable par le caractère humain. »

Cui cum omnibus locis obstitisset, novissime et in morte, ostendit tamen uirum fortem posse inuita fortuna uiuere, inuita mori.<sup>356</sup>

Il est évident que l'éducation rhétorique de Sénèque joue un rôle non négligeable dans sa présentation de la mort de Caton : nous avons vu quelle fortune a eu ce sujet dans les exercices scolaires, en particulier les paroles que Caton aurait prononcées avant sa mort<sup>357</sup>. Dans trois textes – les *Lettres* 24 et 71 et le *De providentia* II, 10 –, l'écrivain développe le motif des *grandia et ultima verba* de Caton, mais l'évocation dépasse largement le cadre scolaire et s'enrichit de tonalités quasi hagiographiques. Dans le premier extrait, Sénèque reconnaît toutefois le peu d'originalité du sujet, souvent émaillé de lieux communs utilisés à outrance :

« Decantatae, inquis, in omnibus scholis fabulae istae sunt ; iam mihi, cum ad contemnendam mortem uentum fuerit, Catonem narrabis. »<sup>358</sup>

Pourtant, se défend le philosophe, répéter le nom et les actes nobles des grands hommes leur fait honneur : tout le monde connaît, il est vrai, l'histoire de Caton, mais c'est « faire acte pie que de la répéter encore »<sup>359</sup> :

Quidni ego narrem ultima illa nocte Platonis librum legentem posito ad caput gladio? Duo haec in rebus extremis instrumenta prospexerat, alterum ut uellet mori, alterum ut posset. Compositis ergo rebus, utcumque componi fractae atque ultimae poterant, id agendum existimauit ne cui Catonem aut occidere liceret aut seruare contingeret.<sup>360</sup>

Après avoir usé de la première de ses deux armes – le livre – et jugeant devoir conserver la liberté tout comme l'honneur, Caton apostrophe ainsi la Fortune :

---

<sup>356</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 104, 29, t. IV, p. 166. Trad. p. 1004 : « Quoiqu'elle [la Fortune] ait fait obstacle à ses volontés partout et, pour finir, jusque dans la mort, il [Caton] a néanmoins montré qu'un homme de cœur, en dépit de la Fortune, sait vivre et sait mourir. »

<sup>357</sup> Cf. le chapitre II.B.1.e).

<sup>358</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 24, 6, t. I, p. 103. Trad. modifiée p. 659-660 : « “Ces histoires-là sont des rengaines rabâchées dans toutes les écoles. Quand on en sera au point suivant : le mépris de la mort, tu me conteras l'histoire de Caton.” »

<sup>359</sup> P. VEYNE, dans son commentaire à la *Lettre* 24, p. 659, qui considère ce rabâchage de noms illustres comme « une litanie ». « Ce qu'on voit naître ici », ajoute-t-il, « est un culte des saints laïcs du stoïcisme. »

<sup>360</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 24, 6, t. I, p. 103-104. Trad. p. 660 : « “Et pourquoi ne le montrerais-je pas à sa dernière nuit, lisant un livre de Platon, une épée sous son chevet ? Il s'était ménagé ces deux ressources dans cette extrémité : l'une lui donnerait la volonté, l'autre la possibilité de mourir. Après avoir réglé ce qui pouvait l'être dans une situation compromise et désespérée, il regarda comme son devoir de n'abandonner à personne la liberté de tuer Caton ou l'honneur de le sauver. »

« Nihil, inquit, egisti, fortuna, omnibus conatibus meis obstando. Non pro mea adhuc sed pro patriae libertate pugnavi, nec agebam tanta pertinacia ut liber, sed ut inter liberos, uiuerem : nunc quoniam deploratae sunt res generis humani, Cato deducatur in tutum. »<sup>361</sup>

Les paroles ont été prononcées dans la solitude de la chambre, l'arme à la main<sup>362</sup>. Ayant lutté jusqu'au bout pour sa patrie et ses concitoyens, le Romain échappe au destin puisqu'il fixe lui-même les limites et les modalités de sa vie. Il doit, même dans cette dernière situation, faire preuve de persévérance et s'y reprendre à deux fois. Il finit, dans un acte de volonté suprême, par éjecter son âme en déchirant sa poitrine avec les mains, afin de se mettre à l'abri de la servitude :

Inpressit deinde mortiferum corpori uulnus : quo obligato a medicis cum minus sanguinis haberet, minus uirium, animi idem, iam non tantum Caesari sed sibi iratus nudas in uulnus manus egit et generosum illum contemptoremque omnis potentiae spiritum non emisit sed eiecit.<sup>363</sup>

Dans le second texte, Caton, conscient que tout dans l'univers est destiné à la mort, conclut, après une sorte de discours délibératif, qu'il n'y a pas de raison d'hésiter à l'affronter :

« Omne humanum genus, quodque est quodque erit, morte damnatum est : omnes, quae usquam rerum potiuntur urbes quaeque alienorum imperiorum magna sunt decora, ubi fuerint, aliquando quaeretur et vario exitii genere tollentur: alias destruent bella, alias desidia paxque ad inertiam uersa consumet et magnis opibus exitiosa res, luxus. Omnes hos fertiles campos repentina maris inundatio abscondet aut in subitam cauernam considentis soli lapsus adducet. Quid est ergo quare indigni aut doleam, si exiguo momento publica fata praecedo? »<sup>364</sup>

---

<sup>361</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 24, 7, t. I, p. 104. Trad. p. 660 : « “Tu n’as rien gagné Fortune, à t’opposer à tous mes efforts. Je n’ai pas combattu jusqu’ici pour ma liberté propre, mais pour la liberté de ma patrie. Je ne m’obstinais pas à ce point dans l’action pour être libre, mais pour vivre parmi des hommes libres. Puisqu’il n’y a plus qu’à plaindre le genre humain, il est temps de mettre Caton à l’abri.” » Nous avons ici changé la traduction de P. VEYNE « désespérer de » par « plaindre », sur la suggestion de V. TANDOI, « Moritur verba Catonis », 400, n. 38.

<sup>362</sup> Cf. SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 24, 7, t. I, p. 104 : « Et stricto gladio, quem usque in illum diem ab omni caede purum seruauerat. »

<sup>363</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 24, 8, t. I, p. 104. Trad. p. 660 : « Il frappe et se fait une blessure mortelle. Les médecins bandent la plaie. Ayant moins de sang, moins de forces, avec autant de cœur que jamais, irrité non plus contre César seul, mais contre lui-même, il porte ses mains désarmées sur la plaie, et cette âme généreuse contemprice de toute tyrannie, il ne la rend pas, il la rejette. » Chez Sénèque, nous trouvons multipliés selon une horreur qui n’a pas elle-même comme fin, les détails frappants : réouverture des blessures, mains à l’intérieur, sortie des viscères. Les médecins, par contre, sont à peine mentionnés, alors qu’est ignorée totalement la présence, dans la scène, du fils et des amis, tant la mort est élevée à une signification tragique, insistant sur la grandeur et la solitude de la figure centrale.

<sup>364</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 71, 15, t. III, p. 21-22. Trad. p. 788 : « “L’humanité présente et future est condamnée à mort. De toute cité, qu’elle règne sur un empire ou ne fasse que rehausser une souveraineté étrangère, on cherchera un jour l’emplacement. Elles périront de plusieurs manières. La guerre détruira celle-ci ; le mal qui épuiserà les autres, c’est la fainéantise, une paix dégénérée en inertie, le faste, fléau des grandes

Le troisième morceau place le lecteur dans la peau de Jupiter qui contemple le héros debout, inébranlable, entouré des débris de la République, et qui énonce ses motivations, son choix de la liberté donnée par son « fer, pur et sans crime » :

« Licet omnia in unius dicionem concesserint, custodianur legionibus terrae, classibus maria, Caesarianus portas miles obsideat, Cato qua exeat habet ; una manu latam libertati uiam faciet. Ferrum istud, etiam ciuili bello purum et innoxium, bonas tandem ac nobiles edet operas: libertatem, quam patriae non potuit, Catoni dabit. Aggredere, anime, diu meditatam opus, eripe te rebus humanis ! [...] Tam turpe est Catoni mortem ab ullo petere quam uitam. »<sup>365</sup>

Pour Sénèque, la mort de Caton ne se résume pas à un prétexte permettant d'exercer des déclamations rhétoriques, mais elle représente le parachèvement du combat héroïque entrepris par le Romain, sacralisé par ce sacrifice par l'épée puis par la main :

Liquet mihi cum magno spectasse gaudio deos, dum ille uir, acerrimus sui uindex, [...] gladium sacro pectori infigit, dum uiscera spargit et illam sanctissimam animam indignamque quae ferro contaminaretur manu educit.<sup>366</sup>

L'arrière-scène est cette fois bien plus vaste que le *cubiculum* : le spectacle que les dieux s'offrent, affrontement en deux temps entre Caton et la mort, exalte la magnanimité (*magnus animus*) du héros, lui procurant une filiation divine, tel « un nouvel Énée »<sup>367</sup> :

non fuit diis immortalibus satis spectare Catonem semel; retenta ac reuocata uirtus est, ut in difficiliore parte se ostenderet : non enim tam magno animo mors initur quam repetitur. Quidni libenter spectarent alumnum suum tam claro ac memorabili exitu euadentem ? Mors illos consecrat, quorum exitum et qui timent laudant.<sup>368</sup>

---

puissances. Un raz-de-marée ensevelira dans les flots ces fertiles campagnes où, si le sol glisse et s'écroule, elles dévaleront dans la crevasse brusquement ouverte. Ai-je motif à m'indigner, à gémir, si je devance d'un court moment la commune fatalité ? »

<sup>365</sup> SÉNÈQUE, *De providentia* II, 10, p. 14. Trad. p. 296 : « “Que le monde se courbe sous la loi d'un despote, que ses légions bloquent la terre, ses flottes les mers, que les milices césariennes assiègent nos portes, Caton sait par où s'évader : son bras suffit à lui ouvrir la route de la liberté. Ce fer, pur et sans crime malgré la guerre civile, va enfin accomplir une bonne et généreuse besogne : la liberté, qu'il n'a pu assurer à la patrie, il va la donner à Caton. Exécute, mon âme, un projet depuis longtemps médité : dérobe-toi aux choses humaines ! [...] Il serait aussi honteux à Caton de demander à autrui la mort que la vie.” »

<sup>366</sup> SÉNÈQUE, *De providentia* II, 11, p. 14. Trad. p. 296 : « Je ne doute pas que les dieux n'aient vu avec une joie profonde ce grand homme, si ardent à son propre supplice, [...] plonger l'épée dans sa sainte poitrine, puis répandre ses entrailles et délivrer de sa main cette âme auguste, qu'aurait déshonorée la souillure du fer. »

<sup>367</sup> Cf. D. BOUCHÉ, *Le mythe de Caton*, 251.

<sup>368</sup> SÉNÈQUE, *De providentia* II, 12, p. 14. Trad. p. 296 : « les dieux immortels ne se contentèrent pas d'avoir vu Caton paraître une fois dans l'arène ; ils y retinrent, ils y rappelèrent son courage, afin de le contempler dans une épreuve plus difficile encore : car il faut moins d'héroïsme pour aller à la mort que pour la chercher à nouveau.

Si dans ces trois textes le traitement de la mort de Caton est important, de nombreux autres passages de l'œuvre sénèqueienne rappellent, plus ou moins brièvement, le geste glorieux de l'*Uticensis*<sup>369</sup>. Ce suicide n'est jamais présenté comme une défaite : tour à tour libération d'une situation politique sans espoir, ultime cohérence avec soi-même, triomphe du sage sur les adversités de la vie et sur la mort elle-même, la mort du Romain est réussie et donc glorieuse :

Catoni gladium adsertorem libertatis extorque: magnam partem detraxeris gloriae.<sup>370</sup>

Aucune commisération n'accompagne donc ces *memoriae mortis*, au contraire, la joie et l'admiration prédominent :

Aspice M. Catonem sacro illi pectori purissimas manus admouentem et uulnera parum alte demissa laxantem. Utrum tandem illi dicturus es « uellem quae uelles » et « moleste fero » an « feliciter quod agis » ?<sup>371</sup>

En une phrase, Sénèque concentre tous les éléments essentiels au tableau : l'aspect sacré du personnage, la pureté du héros, le sacrifice réitéré. La formule de félicitation manifeste dans toute sa splendeur la victoire morale acquise au sage, qui lui permet d'accéder à un bonheur supérieur, éternel :

Ego Herculem fleam quod uiuus uritur, aut Regulum quod tot clauis configitur, aut Catonem quod uulnera iterat sua? Omnes isti leui temporis impensa inuenerunt quomodo aeterni fierent, et ad immortalitatem moriendo uenerunt.<sup>372</sup>

---

Comment n'eussent-ils pas pris plaisir à voir leur élève opérer une si belle et si glorieuse sortie ? La mort est une apothéose, lorsqu'elle force l'admiration de ceux mêmes qu'elle épouvante. »

<sup>369</sup> Cf. *supra*, la vue d'ensemble des différentes occurrences de Caton dans l'œuvre sénèqueienne.

<sup>370</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 13, 14, t. I, p. 51. Trad. p. 631 : « Arrache des mains de Caton l'épée qui va l'affranchir : tu lui retires beaucoup de sa gloire. »

<sup>371</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 67, 13, t. II, p. 140. Trad. p. 776 : « Considère Caton portant à son sein vénérable ses mains toutes pures et débridant des plaies qui ne l'ont pas touché assez profondément. Voyons ! Est-ce que tu lui diras : "Je regrette ce qui t'arrives... Je compatis à ta peine" et non pas plutôt : "Ah ! je te félicite?" »

<sup>372</sup> SÉNÈQUE, *De tranquillitate animi* XVI, 4, p. 102-103. Trad. p. 368 : « Vais-je pleurer Hercule de ce qu'il se brûle vif, Regulus de ce que mille pointes le transpercent, ou Caton de ce qu'il redouble les coups de sa propre main ? Tous ces héros, par le sacrifice d'une insignifiante portion de leur existence, ont su se rendre éternels, et la mort a été pour eux le chemin de l'immortalité. » Relevons aussi la *Consolatio ad Marciam* (XXV, 2) qui s'achève sur l'évocation d'un mythe dans lequel Sénèque montre le suicidé Caton siégeant *inter contemptores vitae*, au sein de l'assemblée des bienheureux, et accueillant un autre suicidé, l'historien Cremutius Cordus, qui dans la mort a choisi de recouvrer la liberté.

## (5) Conclusion

Chez Sénèque, l'idéalisation de Caton s'est transférée plus exclusivement sur le plan éthique, se concentrant à tel point sur la rigueur ascétique des principes que toute sa carrière, vécue dans des temps hostiles, ne semble quasi rien d'autre qu'une préparation à la mort. La sanctification du personnage, vivante image de la vertu, se charge d'en faire une icône de la moralité et de la belle mort. Le modèle de la sagesse sénéquienne sait, il est vrai, avant tout « suadere ad mortem » : l'*Uticensis* est l'unique vainqueur, libre, heureux, cher à la divinité, parce que, après une longue pratique méditée de la vertu, il sort de la vie par à un geste glorieux qui lui promet l'immortalité.

### b) Lucain (39-65)

vitrix causa deis placuit, sed victa Catoni  
*Pharsalia (Bellum civile) I, 128*

#### (1) Lucain et la *Pharsalia*

Au Moyen Âge, la *Pharsalia* de Lucain rivalise avec l'*Aeneis* de Virgile pour le titre de poème épique le plus fameux. Grâce aux études minutieuses réalisées par H. C. Gotoff, Sh. Werner ainsi que de nombreux autres chercheurs<sup>373</sup>, nous savons que le texte de Lucain, après une grande fortune à la fin de l'Empire, connut une nouvelle gloire à l'époque carolingienne ainsi qu'une durable popularité dans la suite du Moyen Âge. Selon Hilda

---

<sup>373</sup> Cf. SH. WERNER, *The Transmission and Scholia to Lucan's Bellum Civile* ; H. C. GOTOFF, *The Transmission of the Text of Lucan in the Ninth Century*, 1-26. Cinq manuscrits complets et un fragmentaire du IX<sup>e</sup> siècle sont parvenus jusqu'à nous : Z (Parisinus bibl. publ. 10314), M (Montepessulanus H 113), A (Parisinus bibl. publ. « nouv. acq. » 1626), B (Bernensis 45), R (Montepessulanus H 362, avec des gloses) et F (Parisinus bibl. publ. 10403). Les philologues ont recensé aussi six codex du X<sup>e</sup> siècle : Y (Leidensis Vossianus Q 16), Q (Parisinus bibl. publ. 7900 A, avec gloses), G (Bruxellensis bibl. Burgundicae 5330-5332, avec gloses), U (Leidensis Vossianus F 63, avec gloses), V (Leidensis Vossianus Q 51, avec gloses), P (Parisinus bibl. publ. 7502). Cf. aussi J. CROSLAND, « Lucan in the Middle Ages » ; W. FISCHLI, « Lucan im Mittelalter » ; M. JENNINGS, « Lucan's Medieval Popularity : The *Exemplum* Tradition » ; E. MALCOVATI, « La fortuna di Lucano » ; E. M. SANFORD, « The Manuscripts of Lucan. Accessus et Marginalia » et « Quotations from Lucan in Medieval Latin Authors » ; M. A. VINCHESI, « La fortuna di Lucano fra tarda antichità e medioevo. I & II » ; P. VON MOOS, « Lucain au Moyen Âge ».



Buttenweiser, il existe 223 manuscrits de cette épopée copiés avant le XIV<sup>e</sup> siècle<sup>374</sup>. En outre, et nous l'étudierons en détail plus bas<sup>375</sup>, la *Pharsalia* s'est vu dotée d'un nombre impressionnant de gloses, car le poème servait à l'apprentissage du latin dans le cours de *grammatica*. Vu le succès de l'œuvre et son importante diffusion, de nombreux passages-clés se retrouveront aussi dans des florilèges ou seront utilisés pour l'écriture d'*Histoires de Rome* en latin ou en langues vernaculaires.

La fortune de cette œuvre est déterminée aussi par la qualité de son auteur, qui tient un rôle d'autorité au moins à deux niveaux : historico-géographique pour les diverses mentions de peuples au sein desquels les lecteurs médiévaux ne se privent pas de retracer de nobles généalogies pour les débuts de leurs propres nationalismes, et philosophico-scientifique pour l'attention aiguë prêtée aux phénomènes physiques et biologiques<sup>376</sup>. Ainsi, Lucain est reconnu comme *philosophus* au XIII<sup>e</sup> siècle ; et même comme *scientificus* dans quelques *accessus*<sup>377</sup>. Pour le Moyen Âge, cet auteur devient une mine de connaissances historiques, géographiques, astronomiques : il semble connaître les secrets de la nature, posséder la science de la magie. Au XIII<sup>e</sup> siècle, en terre française, il apparaît en cinquième position parmi les philosophes dans le *Livre de philosophie et de moralité* d'Alars de Cambrai ; Guiot de Provins (1145- ap. 1208), dans sa *Bible*, le compte, quant à lui, avec Tércence, Platon, Sénèque, Aristote, Virgile, Ovide, Socrate, Diogène, Boèce, Stace, Cicéron, Horace, Pythagore, parmi les *philosophes* (v. 56), *amans de bien et de droiture* (v. 59),

que a nulle rien n'entendoient  
maix qu'a bien dire, et a reprendre  
les malvais vices ; qui entendre  
voldroit lor mos et lor biau dis  
ja jor ne seroit desconfis  
s'il les avoit en remembrance.<sup>378</sup>

Othon de Freising, l'historiographe de Frédéric Barberousse, mort en 1158, déclare que l'œuvre de Lucain peut se targuer d'être philosophique :

---

<sup>374</sup> Cf. H. BUTTENWIESER, « Popular Authors of the Middles Ages : The Testimony of the Manuscripts », 52. En outre, plus de 400 manuscrits du *Bellum civile* nous sont parvenus (cf. R. J. TARRANT, « Lucan », dans : *Texts and Transmission*, 215-218).

<sup>375</sup> Cf. le chapitre III.C.9.a)(4).

<sup>376</sup> Pour la controverse médiévale présente dans les *Accessus Lucani* à propos du titre de poète ou d'historien attribué à Lucain, voir P. VON MOOS, « Lucain au Moyen Âge », 102-128.

<sup>377</sup> À ce propos voir V. DE ANGELIS, « ...e l'ultimo Lucano », 147, n. 6.

<sup>378</sup> GUIOT DE PROVINS, *La Bible*, v. 96-101, dans : *Œuvres*, 13.

Nec, si a plana historica dictione ad evagandum opportunitate nacta ad altiora velut philosophica acumina attollatur oratio, preter rem eiusmodi estimabuntur, dum et id ipsum Romani imperii prerogative non sit extraneum rebus simplicioribus altiora interponere. Nam, et Lucanus, Virgilius ceterique Urbis scriptores non solum res gestas, sed etiam fabulosas, sive more pastorum vel colonum summissius vel principum dominorumque orbis altius narrando, stilum tamen frequenter ad intima quedam philosophie secreta attingenda sustulerunt. Sic enim non solum hi, quibus rerum gestarum audiendi seriem inest voluptas, sed et illi, quod rationum amplius delectat subtilitatis sublimitas, ad eiusmodi legenda seu cognoscenda trahuntur.<sup>379</sup>

Dans le *De animae exsilio et patria*, Honorius d'Autun (mort vers 1140) décrit le voyage de l'âme de son séjour d'exil (*ignorantia*) jusqu'à sa patrie (*sapientia*), le long de la route de la connaissance (*scientia*). Dans la première cité rencontrée, celle de Grammaire, Lucain se voit attribuer le gouvernement d'une des quatre *villae* – les quatre genres de poésie : tragédie, comédie, satire, poésie lyrique –, celle des tragédies, *quae bella tractant*<sup>380</sup>.

Lucain, neveu de Sénèque, éduqué dans le milieu stoïcien romain – ses maîtres de grammaire et de rhétorique sont parmi les meilleurs, comme le Stoïcien Cornutus, dans le cercle duquel Lucain rencontrera le satiriste Perse –, connaît à la cour de Néron un destin aussi fulgurant qu'éphémère. Sous la protection de son oncle, il devient favori de l'Empereur avant de tomber en disgrâce, à cause peut-être de la jalousie de Néron pour son talent littéraire. Impliqué dans la conjuration des Pisons, il est contraint au suicide<sup>381</sup>. Le poète partage avec son oncle une indéniable fascination pour Caton d'Utique. Son œuvre maîtresse, une épopée historique à sujet national, la *Pharsalia* ou *Bellum civile* (60-65) avec ses dix livres, est inachevée<sup>382</sup>. L'écriture se suspend en tout cas au milieu du *Bellum Alexandrinum* et la trame ne présente

---

<sup>379</sup> Cf. OTHON DE FREISING, *Gesta Friderici*, Prologus, p. 120, cité par V. USSANI, *Dante et Lucano*, 16. Trad. : « Si mon discours cueille dans la parole l'opportunité d'une divagation, la simplicité de l'histoire s'élèvera, dirais-je, quasiment aux plus hauts sommets philosophiques ; de telles digressions ne doivent pas être retenues comme inutiles, car il est vrai qu'il peut convenir d'intercaler de plus doctes, de plus nobles arguments à la prérogative de l'Empire romain. Lucain et Virgile et d'autres historiens de Rome haussèrent leur style afin d'atteindre quelques secrets intimes de la philosophie, non seulement lorsqu'ils racontent des histoires vraies, mais aussi quand ils narrent des légendes, avec un style plus bas comme il convient aux bergers et aux métayers, avec un style plus haut comme il convient aux princes et aux seigneurs, Ainsi sont entraînés à lire et à connaître non seulement ceux qui, avec joie, écoutent la suite des faits, mais aussi ceux qui trouvent plus de plaisir dans la sublimité de la subtilité des raisonnements. »

<sup>380</sup> HONORIUS D'AUTUN, *De animae exsilio et patria*, cap. II De prima civitate, grammatica, col. 1243D.

<sup>381</sup> Voir J. BRISET, *Les idées politiques de Lucain*, 5-30.

<sup>382</sup> J. BRISET, *Les idées politiques de Lucain*, 163-167, tente de montrer, à la suite de M. H. HAFFTER (« *Dem schwanken Zünglein wachte Cäsar dort* », *Museum Helveticum* 14 (1957) 122 ss.) que la *Pharsalia*, telle que nous la possédons, est achevée. L'épopée serait ainsi « l'exact pendant poétique » (164) des *Commentaires* de César et en proposerait l'opposé par l'inspiration générale. D'autres chercheurs, comme B. M. MARTI (« La structure de la *Pharsale* ») qui rappelle la thèse de W. RUTZ (« Studien zur Kompositionskunst und zur epischen Technik Lucans (Auszug) », 213-217), tentent de prouver que l'œuvre est inachevée – pour B. M. Marti, elle aurait dû contenir seize livres, pour W. Rutz, douze.

pas le *Bellum Africanum*, riche en personnalités tels Scipion et Juba et en actions illustres comme la mort de Caton. Le poème peint un tableau précis de la guerre civile qui voit s'affronter César et Pompée, à l'origine du principat d'Auguste et de l'établissement de l'Empire, mais plus généralement il se lit comme une démonstration éloquente de la vanité de ce monde et des ambitions personnelles, comme une leçon du *contemptus mundi*. La guerre civile est envisagée comme une catastrophe universelle : la fin de la liberté, la fin de Rome, parce que l'*Urbs* est traditionnellement identifiée à l'*Orbis*, conduit à la fin du monde. A l'épopée, qui s'interroge sur le sens du destin de Rome, viennent s'ajouter curiosités géographiques, description des lois fatales de la *Fortuna* et analyses des motivations humaines, en particulier chez les trois personnages principaux : César et Caton, les deux pôles extrêmes, et entre eux, Pompée<sup>383</sup>.

## (2) Caton dans la *Pharsalia* : la *virtus* s'opposant à la *fortuna*

Avant tout les livres II et IX donnent une place importante à la figure de Caton, laquelle incarne les vertus républicaines et stoïciennes<sup>384</sup>. Au livre IX, Caton est omniprésent : 800 vers sur 1108 lui sont dédiés. Présenté alors qu'il se prépare à reprendre en main les troupes républicaines après la mort de Pompée, l'*Uticensis*, indomptable dans sa farouche vertu, porte haut le flambeau du républicanisme en convertissant le parti de Magnus à la liberté et en se présentant comme un "Messie" :

sedit et invicti posuit se mente Catonis.  
 Ille, ubi pendebant casus dubiumque manebat  
 quem dominum mundi facerent civilia bella,  
 oderat et Magnum, quamvis comes isset in arma  
 auspiciis raptus patriae ductuque senatus ;  
 at post Thessalicas clades iam pectore toto  
 Pompeianus erat. Patriam tutore carentem  
 excepit, populi trepidantia membra refovit,  
 ignavis manibus proiectos reddidit enses,  
 nec regnum cupiens gessit civilia bella  
 nec servire timens. Nil causa fecit in armis

<sup>383</sup> Voir à ce propos P. VON MOOS, « Lucain au Moyen Âge », 94.

<sup>384</sup> Nous n'avons malheureusement pas pu consulter la thèse non publiée de R. J. ORMSBY, *The Literary Portrait of Cato Uticensis in Lucan's Bellum Civile*.

ille sua : totae post Magni funera partes  
Libertatis erant.<sup>385</sup>

En utilisant le grossissement épique, Lucain fait de Caton le héros sauveur du peuple et de la patrie, le défenseur de la *libertas*. Dans ce portrait, l'auteur ne peut pas échapper à l'influence des nobles peintures du sage stoïcien déjà proposées par son illustre oncle, non seulement au travers des pages écrites, mais certainement aussi grâce aux conversations orales. Cependant, comme le relève D. Bouché, l'influence n'a sans doute pas été à sens unique : « certes Sénèque offre au jeune Lucain son expérience, ses connaissances philosophiques et littéraires, mais il donne l'impression de suivre la composition de l'épopée de son neveu et de s'intéresser de plus en plus au personnage de Caton, de s'en imprégner au point de ne plus voir en lui un simple modèle scolastique mais un véritable sujet de méditation et un encouragement dans la période de troubles qu'il traverse. »<sup>386</sup> D'ailleurs, comme le relève M. L. Colish, le portrait peint par Lucain est un des plus élaborés jamais réalisé<sup>387</sup>.

Le stoïcisme de Lucain n'est cependant pas toujours cohérent. La *Pharsalia* est envahie d'une atmosphère d'ironie, de pessimisme et de doute qui modifie la force de conviction stoïcienne de plusieurs façons. Les ambiguïtés et tensions irrésolues offrent un témoignage des difficultés du poète avec l'idée de destin, vu en même temps comme une Providence rationnelle et bienveillante qui embrasse tout et comme une force arbitraire et capricieuse<sup>388</sup>.

---

<sup>385</sup> LUCAIN, *Pharsalia* IX, 18-30, p. 226-227. Trad. p. 130 : « [L'esprit de Pompée mort] s'établit dans l'âme de l'indomptable Caton. Cet homme, tandis que l'événement était en suspens et qu'il restait un doute sur le maître qu'allaient donner au monde les guerres civiles, haïssait même Magnus, bien qu'il eût suivi ses armes, entraîné par les auspices de la patrie et par l'exemple du Sénat ; mais le désastre de Thessalie avait fait de lui un pur pompéien. La patrie avait perdu son défenseur : il l'embrassa ; le peuple tremblait d'angoisse : il le réchauffa ; aux mains défaillantes il rendit l'épée qu'elles avaient laissé tomber ; il conduisit la guerre civile, sans désir du pouvoir, sans crainte de servir. Il ne fit rien, sous les armes, pour sa propre cause : le parti tout entier, après la mort de Magnus, fut à la liberté. »

<sup>386</sup> D. BOUCHÉ, *Le mythe de Caton*, 286.

<sup>387</sup> Cf. M. L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, t. I, IV. The Epic Poets, II. Lucan, 252 : « His characterization of Cato of Utica is the most detailed and circumstantial portrait of the Stoic sage to be found anywhere in Latin literature. »

<sup>388</sup> Voir à ce propos O. S. DUE, « Lucain et la philosophie », 210-224. L'auteur tend à montrer une différence essentielle entre Lucain et Sénèque dans leur réaction (pessimiste pour le premier et moins pour le second) face aux maux de ce monde et à la Providence : Lucain porterait le masque, dans la *Pharsalia*, d'un « Stoïcien qui a perdu la foi » (214), par la limitation du sujet de son œuvre à la catastrophe nationale de Rome. Nous voudrions montrer que cela n'est pas complètement exact. Une possibilité pour expliquer ces contradictions dans les prises de parole de Lucain serait de postuler, comme le fait B. M. MARTI dans la discussion qui suit l'article d'O. S. DUE, que « Lucain s'est mis lui-même en scène et que dans le poème il a deux voix. Tout d'abord il joue son propre personnage, invoque en son nom les dieux, commente les événements tout comme s'il était le chœur d'une tragédie ; la seconde voix de Lucain dans le poème est celle d'un acteur, contemporain des événements, engagé dans l'action, qui y prend part avec la passion d'un homme de parti, angoissé, amer, inquiet. Il insulte la Fortune et le Destin, prie les dieux de changer le cours des événements, par moments même perd toute foi. » (230).

Lucain se bat pour rationaliser cette conception du destin. Il s'attaque à cette question historique qui voit les vertueux défaits, les vicieux gagnants et les souffrances occasionnées par la guerre civile non rachetées. Une combinaison de causes, pas toutes connues et parfois difficiles à démêler, a provoqué la guerre civile. Lucain parle du destin comme une des causes<sup>389</sup>, non sans exprimer son incertitude. Convaincu cependant que le destin n'est pas seul responsable de la guerre, il relève que la chute de Rome dépend de la faute même de l'entière société romaine et de ses dirigeants. Devenue trop grande, l'*Urbs* est portée à l'effondrement<sup>390</sup> ; sa prospérité a apporté luxe et extravagance, avec comme conséquence le déclin de la fibre morale de la nation. Les Romains ne savent plus rester en paix ; ils règlent leurs affaires par la force et l'avidité, plutôt que par la loi, la justice et la bonne foi. Cette décadence, visible à tous les niveaux de la société<sup>391</sup>, se révèle particulièrement chez certains personnages vicieux qui ont promu la guerre, comme le rapporte Brutus dans un discours qu'il fait à Caton : quelques hommes, coupables de crimes privés, voulaient renverser la loi de peur qu'on ne la respecte en leur défaveur ; d'autres étaient motivés par le besoin ou l'avarice. Quel que soit le mobile, tous pensaient à leur propre intérêt et aucun ne s'est engagé dans la bataille pour des raisons de principe<sup>392</sup>.

La *virtus* de Caton, quant à elle, reste inchangée malgré les revirements dus au destin ; si la guerre peut être envisagée comme une impiété (*nefas*), elle est pourtant le crime des dieux, du destin<sup>393</sup> qui accable, mais de manière équitable (!)<sup>394</sup>, les Romains pour les fautes qu'ils ont commises<sup>395</sup>. La guerre civile devient donc un moyen d'expiation.

Pompée et César, les deux grands protagonistes de la guerre civile, se valent par leurs fautes et n'atteignent pas la stature du héros. Caton, qui se distingue des grands personnages épiques

---

<sup>389</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* I, 33-38 ; I, 44-66 ; VII, 410-427 ; VII, 440-445.

<sup>390</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* I, 70-80.

<sup>391</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* I, 158-182.

<sup>392</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* II, 251-255.

<sup>393</sup> J. BRISSET, *Les idées politiques de Lucain*, 65-78, présente les difficultés importantes qu'on rencontre dans l'épopée à propos des termes *fortuna*, *fatum* ou *fata* et *dei*, quelquefois assimilés à la manière stoïcienne, quelquefois distingués et même opposés. Elle conclut pourtant que la perspective stoïcienne prend le dessus sur les autres.

<sup>394</sup> Comme l'explique J. BRISSET, *Les idées politiques de Lucain*, 61, le destin apparaît comme une puissance essentiellement bienveillante, quelle que soit la dureté apparente de ses décrets : « La décadence de Rome, elle aussi, a, en définitive, paru juste à Lucain : la chute progressive de Rome est, en effet, selon lui, le signe même et la preuve de l'immuable équité de la puissance suprême, car la prospérité excessive des Romains était une sorte d'anomalie, de dérogation aux règles du monde, que le Destin s'est chargé de corriger. »

<sup>395</sup> Voir à ce propos les vers prononcés par Caton : *Pharsalia* II, 304-305 ; 312-313.

par un échec annoncé, incarne un héros, mais d'un type nouveau : le Stoïcien dans sa lutte pour la liberté, acceptant l'ordre du destin, tout en s'y opposant.

Ainsi, si César est l' élu de la Fortune, à laquelle il se consacre dès le début de la guerre, en passant le Rubicon, et qu'il invoque au cours des événements successifs<sup>396</sup>, Caton, de son côté, est souvent présenté comme l'image même de la vertu en lutte contre la Fortune adverse. Déjà dans les paroles de Brutus qui servent à introduire sa première apparition, il est salué comme

« omnibus expulsae terris olimque fugatae  
virtutis iam sola fides, quam turbine nullo  
excutiet Fortuna tibi » [...].<sup>397</sup>

Le neveu fait de son oncle le modèle idéal du chef :

dux Bruto Cato solus erit. [...].<sup>398</sup>

En rapprochant leurs deux noms au sein du vers, encadrés par *dux* et *solus*, il souligne son admiration et sa totale confiance en son maître. Après la mort de Pompée dont il fait l'éloge funèbre pour sa conduite modérée (IX, 190-214), Caton continue la lutte sans craindre la servitude : le sage possède toujours, quelle que soit la situation, la seule liberté véritable, la liberté intérieure, et sait échapper à toutes les contraintes. Ce motif de la *virtus* de Caton qui vainc tout obstacle revient fortement au sein de la description, au neuvième livre, de sa marche dans le désert de Libye, à la tête de ses soldats. En guide, en chef irréprochable et incontesté, celui-ci mène ses troupes parmi les dangers et c'est de ses qualités humaines, de sa vertu, que dépend la survie de ses compagnons. Face à la nature hostile du lieu désertique, sa *audax sperat sibi cedere uirtus*<sup>399</sup> et la *impatiens virtus haerere Catonis*<sup>400</sup>. Ainsi il s'engage dans une région menaçante, desséchée et remplie de serpents venimeux, et s'apprête à endurer, avec son armée, les pires épreuves :

[...]. Hac ire Catonem

---

<sup>396</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* I, 226, p. 8 : « te, Fortuna, sequor. Procul hinc iam foedera sunt » ; V, 510, p. 122 : « sola placet Fortuna comes » et V, 665-666, p. 127 : « tu, quae sola meorum / conscia votorum es ».

<sup>397</sup> LUCAIN, *Pharsalia* II, 242-244, p. 33. Trad. p. 42 : « seul espoir de la vertu chassée de toutes les terres et depuis longtemps bannie, mais que les tourbillons de la Fortune n'arracheront jamais de toi. »

<sup>398</sup> LUCAIN, *Pharsalia* II, 247, p. 33. Trad. p. 42 : « le seul chef de Brutus sera Caton [...] ».

<sup>399</sup> LUCAIN, *Pharsalia* IX, 302, p. 236. Trad. p. 142 : « son courage audacieux compte qu'elle lui cèdera. »

<sup>400</sup> LUCAIN, *Pharsalia* IX, 371, p. 239. Trad. p. 146 : « la valeur de Caton ne pouvait supporter de rester en place. »

dura iubet uirtus. [...] <sup>401</sup>

Lorsque les soldats souffrent atrocement des morsures de serpents, ils reconnaissent que ce qui leur fait supporter de pareilles épreuves, c'est

summa ducis uirtus, qui nuda fusus harena  
excubat atque omni fortunam prouocat hora. <sup>402</sup>

L'opposition que la *virtus* développe contre la *fortuna* est ici réaffirmée de manière explicite. L'auteur, quelques vers plus haut, en comparant l'entreprise de Caton en Afrique avec celles victorieuses des grands Romains du passé, avait déjà reconnu à celui-là la *virtus*, alors que les autres cas relevaient, selon lui, plutôt de la *fortuna* :

[...]. Si veris magna paratur  
fama bonis et si successu nuda remoto  
inspicitur virtus, quidquid laudamus in ullo  
maiorum, fortuna fuit quis Marte secundo,  
quis tantum meruit populorum sanguine nomen?  
Hunc ego per Syrtes Libyaeque extrema triumphum  
ducere maluerim, quam ter Capitolia curru  
scandere Pompei, quam frangere colla Iugurthae. <sup>403</sup>

### (3) *Pharsalia* I, 125-128 : une théologie de la défaite <sup>404</sup>

Deux vers du premier livre, où apparaît pour la première fois dans la *Pharsalia* le nom de Caton, sont parmi les plus célèbres du poème <sup>405</sup>, et contribuent peut-être davantage à cette exaltation du héros que les nombreux passages qui lui sont dédiés par la suite. Lucain présente les deux partis en conflit, celui de César et celui de Pompée, et se demande *quis iustius induit*

---

<sup>401</sup> LUCAIN, *Pharsalia* IX, 444-445, p. 241. Trad. p. 149 : « [...] Telle est la route que sa rude vertu commande à Caton de suivre. [...] »

<sup>402</sup> LUCAIN, *Pharsalia* IX, 882-883, p. 257. Trad. p. 170 : « l'incomparable vertu du chef, qui dort étendu sur le sable aride et défie la Fortune à toute heure. »

<sup>403</sup> LUCAIN, *Pharsalia* IX, 593-600, p. 247. Trad. p. 156-157 : « [...] Si les vrais hommes de bien ont seuls droit à la plus haute gloire, et si l'on considère la vertu toute nue, sans aucun égard au succès, tout ce que nous vantons dans nos ancêtres ne fut qu'un don de la Fortune. À qui les faveurs de Mars, à qui le sang des peuples méritèrent-ils un si grand nom? Pour moi, j'aimerais mieux conduire cette marche triomphale à travers les Syrtes et les confins de la Libye, que gravir trois fois le Capitole sur le char de Pompée, qu'étrangler Jugurtha. »

<sup>404</sup> Titre emprunté à S. FRANCHET D'ESPÈREY, « Lucain et le problème de la victoire dans la guerre civile : une théologie de la défaite ? »

<sup>405</sup> Le second vers est repris par Boèce, dans sa *Philosophiae consolatio* V, pr. 6, passage lui-même présent dans le *Florilegium morale oxoniense*, p. 60, l. 1. Voir à ce propos le chapitre II.B.2.c).

*arma*. La réponse dévoile le rôle exceptionnel confié à Caton, placé non pas sur le même plan que les belligérants, mais à un niveau plus élevé, celui de la divinité<sup>406</sup> :

quis iustius induit arma  
scire nefas ; magno se iudice quisque tuetur :  
victrix causa deis placuit, sed victa Catoni.<sup>407</sup>

Le vers 128 présente les quatre acteurs principaux de la guerre civile : d'un côté la cause *victrix*, celle de César, qui jouit de la faveur des dieux et du destin, et qui se révélera comme la cause du mal et de la tyrannie ; de l'autre la cause *victa*, celle de Pompée, soutenue par le seul Caton qui représentera la cause de la *libertas* et de la *virtus*<sup>408</sup>. Pour J. M. Adatte, « le choix du mot *nefas* confère à Caton un prestige égal à celui des dieux [...] la lutte de Pompée contre César se double d'un affrontement de Caton et du destin. »<sup>409</sup>.

Rappelons que cette lutte s'inscrit dans une double circonstance : celle de la théologie de la victoire<sup>410</sup> et celle de la guerre civile. Bien que la victoire soit normalement le signe de la faveur des dieux, celle qui découle d'une guerre civile devient scandaleuse. Sur le plan moral,

---

<sup>406</sup> J. BRISSET, *Les idées politiques de Lucain*, 156-157, relève, à la suite de M. HAFFTER, « Dem schwanken Zünglein lauschend wachte Cäsar dort », *Museum Helveticum* 14 (1957) 125-126, que ce qui permet à plus grande échelle de constater le plan différent sur lequel se situe Caton par rapport à celui des deux adversaires est le fait que les deux passages importants consacrés à Caton (livre II et IX) encadrent les récits des combats de César et Pompée.

<sup>407</sup> LUCAIN, *Pharsalia* I, 126-128, p. 5. Trad. p. 7 : « Qui avait le plus le droit de prendre les armes ? on ne peut le savoir sans impiété. Chacun se recommande d'un grand arbitre : la cause du vainqueur plut aux dieux, mais celle du vaincu à Caton. »

<sup>408</sup> J.-H. BROUWERS, « Lucan über Cato Uticensis als *exemplar virtutis* », 51, remarque que Lucain parle, à propos de Caton, de *longa virtus* (II, 258), *tanta virtus* (II, 263), *summa virtus* (IX, 882), *nuda virtus* (IX, 594) et même de la *virtus Catonis* (IX, 371). L'exégète présente aussi une analyse fort intéressante sur la *virtus* du Caton lucanéen, à la fois *secura* et *dura*, liée aux vertus traditionnelles de *patientia*, d'*abstinentia*, de *constantia*, d'*integritas*, d'*immunitas*, de *severitas* (p. 53-56).

<sup>409</sup> J. M. ADATTE, *Caton ou l'engagement du sage dans la guerre civile*, 232. Selon J. BRISSET, *Les idées politiques de Lucain*, 78, l'expression *scire nefas* suggère aussi l'idée que l'on ne doit pas juger selon les valeurs morales humaines les motifs des décisions du destin, ainsi que l'a fait Caton. Celui-ci, témoin de la corruption des mœurs romaines, comprend certainement que la guerre civile est un châtement, sans réaliser que l'évolution historique de Rome a condamné la République. Cette interprétation des vers de Lucain, qui n'est pas majoritaire, concorde avec celle que fera plus tard Boèce (cf. le chapitre II.C.2.c)). Elle illustre l'idée stoïcienne selon laquelle même les hommes les plus éclairés n'ont pas la possibilité d'apprécier le sens et la portée des événements qui se déroulent tout près d'eux. Pourtant d'autres passages de la *Pharsalia* présentant Caton, paraissent infirmer cette position : la conversation entre Caton et Brutus au livre II (234-325), où le héros semble totalement conscient du futur de la situation et, au livre IX (554-604), la réponse à Labiénus à propos de l'oracle où le général explique que le sage connaît l'essentiel de la volonté divine et du destin.

<sup>410</sup> Voir à ce propos S. FRANCHET D'ESPÈREY, « Lucain et le problème de la victoire dans la guerre civile : une théologie de la défaite ? », note 7. L'idée est la suivante : celui qui a vaincu a été soutenu par les dieux, il était en quelque sorte prédestiné à vaincre. Cette faveur divine est habituellement justifiée par les qualités du vainqueur, par sa *virtus*.



la guerre civile est un *nefas*, un crime contre la *pietas*, puisqu'elle fait combattre le frère contre le frère.

Au niveau philosophique se pose la question du destin qui, d'un point de vue stoïcien, ne peut être que bon. Dans ce cadre, une aporie se présente alors : les dieux ont donné la victoire au moins bon, ce qui met en cause la théologie de la victoire. Désormais la victoire, voulue par le destin, ne sanctionne plus la vertu. Comment sortir de cette aporie ? Lucain qui maintient le rôle du destin et l'identifie à une loi cosmique selon laquelle toute croissance est nécessairement suivie d'une retombée<sup>411</sup>, déclare que la défaite dans la guerre civile est un titre de gloire équivalent à la victoire dans une guerre étrangère. Il l'exprime dans son adresse à Pompée après Pharsale :

respice, turbatos incursu sanguinis amnes,  
et soceri miserere tui. Quo pectore Romam  
intrabit factus campis felicius istis?  
quidquid in ignotis solus regionibus exul,  
quidquid sub Phario positus patiere tyranno,  
crede deis, longo fatorum crede fauori,  
*uincere peius erat*. Prohibe lamenta sonare,  
flere ueta populos, lacrimas luctusque remitte.  
Tam mala Pompei quam prospera mundus adoret<sup>412</sup>.

Le contexte de la guerre civile renverse le système de valeurs. Et comme l'explique Sylvie Franchet d'Espèrey, « [l]a victoire n'est plus le signe de la vertu, mais ce qui sanctionne ici la vertu, c'est la défaite »<sup>413</sup>, voulue par les dieux et qui se transforme en victoire morale. On pourrait parler ici de théologie de la défaite comme le fait Franchet d'Espèrey.

En choisissant d'idéaliser la figure du sage stoïcien dans le parti des perdants, Lucain peut développer le thème de la soumission volontaire au destin et envisager la conjonction nécessaire du libre arbitre et du fatalisme. En effet, selon l'auteur, le cours de l'histoire,

---

<sup>411</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* I, 70-72.

<sup>412</sup> LUCAIN, *Pharsalia* VII, 700-708, p. 158. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 77 : « Regarde [...] les fleuves troublés dans leur cours par l'afflux du sang et prends pitié de ton beau-père. De quel cœur entrera-t-il à Rome, lui dont ces plaines ont fait le bonheur ? Tout ce que tu subiras seul et exilé dans des régions inconnues, placé sous le tyran de Pharos, rends-en grâce aux dieux, rends-en grâce à la longue faveur des destins : vaincre, c'était pis. Empêche les lamentations de résonner, défends aux peuples de pleurer, rejette les larmes et les deuils. Que le monde se prosterne devant le revers de Pompée, comme devant ses succès ! »

<sup>413</sup> S. FRANCHET D'ESPÈREY, « Lucain et le problème de la victoire dans la guerre civile : une théologie de la défaite ? », 358.

dominé par les lois du destin (des Stoïciens), est essentiellement rationnel et intelligible. Mais, en dépit de l'illusion de fatalité qui peut naître de cette rationalité, la puissance contraignante du destin n'est pas si forte qu'elle ne laisse un assez large champ à la volonté humaine. Celle-ci consiste, pour le sage, dans l'acceptation du principe selon lequel la réussite politique fait ultimement partie des *adiaphora* dont la perte peut être assumée seulement par la possession de l'autarcie stoïcienne et de l'*apatheia*. Si le destin a voulu que la République disparaisse, Caton « sait que tout système politique est, en lui-même, indifférent [...] ; sa valeur dépend de l'usage qu'on en fait. »<sup>414</sup> Ainsi, au-delà du discours politique, Lucain s'est préoccupé de mettre en lumière la force de la liberté morale qui permet de triompher des contraintes extérieures. En représentant l'homme face à un monde hostile, résistant par la seule force de sa *virtus*, le poète illustre l'idée que seule une situation désespérée permet à toutes les forces latentes de l'âme de se développer. Caton devient ainsi le héros d'une épopée *des geistigen Widerstandes*<sup>415</sup>.

Le combat sourd qui oppose, d'une certaine manière, les dieux à Caton, la Fortune à la vertu, magnifie celui-ci, pour lui accorder toutes les qualités du parfait sage stoïcien, comme le relève M. L. Colish<sup>416</sup>. Pour Lucain, Caton représente celui dont l'autorité morale égale quasi celle des dieux puisqu'en se rangeant du côté des vaincus, il permet de réaliser un équilibre momentané.

D'ailleurs, le vocabulaire du sacré présent dans la *Pharsalia* concerne peu les dieux et tend à se reporter sur Caton : les adjectifs *sacer* ou *sanctus* qualifient ses paroles ou sa poitrine, sa bouche, son nom, son être tout entier. Il est décrit comme *deo plenus* et ses paroles paraissent *dignae adytis*<sup>417</sup>. Le héros s'exprime peu au sujet de(s) dieu(x) et ses prises de position sont particulièrement révélatrices<sup>418</sup>.

---

<sup>414</sup> P. GRIMAL, « Quelques aspects du stoïcisme de Lucain dans la *Pharsale* », 407. Par ailleurs, P. GRIMAL propose dans ces mêmes pages, une distinction-opposition entre Fortune et Destin, entre les dieux et le dieu stoïcien, qui ne nous semble pas pertinente, puisqu'il est possible d'expliquer, comme nous l'avons fait, la double position du héros : connaissance et acceptation de la décision du destin, tout en s'engageant dans le parti opposé, celui des vaincus, par cohérence avec ses valeurs.

<sup>415</sup> Voir à ce propos l'article de G. PFLIGERSDORFFER, « Lucan als Dichter des geistigen Widerstandes », en part. 364-367.

<sup>416</sup> M. L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, t. I, IV. The Epic Poets, II. Lucan, 275 : « In his portrait of Cato, Lucan supplied his later readers with the most graphic, the most extended, and the most compelling model of the Stoic sage realized anywhere in classical Latin literature. Lucan's Cato is his most important and enduring contribution to the history of the Stoic tradition. »

<sup>417</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* IX, 564-565, p. 246. Sur les six occurrences du qualificatif *sanctus* dans la *Pharsalia*, trois concernent Caton (II, 373 : « ille nec horrificam sancto dimovit ab ore » ; VI, 311 : « nec sancto caruisset

Le seul personnage de la *Pharsale* qui atteint une victoire morale et que Lucain oppose à César (et Pompée<sup>419</sup>), homme(s) avide(s) de pouvoir, est donc Caton d'Utique, le sage rempli de divinité dont la vertu résiste victorieusement aux assauts de la Fortune adverse. L'opposition Caton-César, surtout après la mort de Pompée, se présente comme une confrontation : Bien contre Mal<sup>420</sup>. Comme l'analyse J. Brisset, Caton incarne la « surhumanité dans le Bien »<sup>421</sup>, César représente l'homme dominé par ses passions, l'orgueil, l'ambition, le mépris des lois et qui, évidemment, doit pousser les siens à mépriser la grandeur de Caton. Il s'exprime d'ailleurs, dans le premier livre, sur la vanité des noms de Caton :

[...] Veniat longa dux pace solutus  
milite cum subito partes que in bella togatae,  
Marcellusque loquax et nomina vana Catones.<sup>422</sup>

Le pluriel n'est sûrement pas emphatique. César associe Caton d'Utique à son arrière-grand-père, pour le rabaisser dans l'opinion de ses soldats : il laisse entendre que le second Caton doit à son aïeul une grosse part de sa réputation et peut-être aussi que, si le mort est peu redoutable, l'autre ne l'est guère davantage.

#### (4) *Pharsalia* II, 234-391 : l'engagement du sage dans la guerre civile et sa *devotio*

Après les deux uniques vers – mais combien riches de signification ! – du premier livre, un ample passage du second livre se consacre à la présentation de Caton<sup>423</sup>. Celle-ci survient avec

vita Catone » ; IX, 554-555 : « nam cui crediderim superos arcana datus / dicturos que magis, quam sancto, vera, Catoni ? » les trois autres concernent Marcia sa femme (II, 327), Brutus son gendre (IX, 17) ainsi que les lois (X, 471) ; on attribue à ses paroles ou à sa poitrine, tel un prophète, l'adjectif *sacer* (II, 285 : « arcano sacras reddit Cato pectore voces » ; IX, 255 : « erupere ducis sacro de pectore voces » ; IX, 561-562 : « tua pectora sacra / voce replet »). Au livre IX, il est décrit comme rempli d'un Dieu caché au fond de son âme ; il refuse d'entrer dans le temple païen d'Hammon et est jugé, par Lucain, comme étant le seul à mériter d'être père de la patrie et dieu à la place des dieux romains (554-604).

<sup>418</sup> Comme nous le verrons ci-dessous.

<sup>419</sup> J. BRISSET, *Les idées politiques de Lucain*, 109-126, montre que si, dans un premier temps, Lucain a proposé de Pompée une image peu avantageuse, médiocre même, il a par la suite (à partir du livre III), fait de lui le portrait d'un *proficiens*, celui qui, par de lents progrès, atteint la sagesse. Au moment de sa mort (VIII, 629-631) et de ses éloges funèbres (VIII, 798-822, par Lucain ; IX, 192-200, par Caton), Pompée apparaît comme le parfait *princeps* républicain, loué moins pour lui-même que pour le parti pompéien.

<sup>420</sup> Cf. D. BOUCHÉ, *Le mythe de Caton*, 262-263.

<sup>421</sup> Cf. J. BRISSET, *Les idées politiques de Lucain*, 148ss.

<sup>422</sup> LUCAIN, *Pharsalia* I, 311-313, p. 11. Trad. p. 15 : « Qu'il vienne ce chef énervé par une longue paix, avec ses soldats improvisés, ce parti en toge, ce bavard de Marcellus, et les Catons, un vain nom. »

une sorte de gradation. Tout d'abord, Caton apparaît indirectement, à travers les paroles que Brutus lui adresse pour lui demander la voie à suivre face à la guerre civile imminente. Ensuite, le héros intervient par son discours, dans la réponse qu'il donne à Brutus<sup>424</sup>. Enfin, on le voit agir, lorsqu'il consent à reprendre sa femme Marcia qu'il avait laissée à son ami Hortensius et qui, ce dernier étant décédé, demande à son premier mari de l'accueillir à nouveau dans sa maison. La présentation se termine avec la description, de la part du poète, des mœurs et qualités de son personnage, dans un but synthétique et conclusif. La caractérisation du héros unit les traits du sage stoïcien et ceux typiques de l'antique Romain, austère, parcimonieux, content de peu, au service de la communauté.

Dès le début de la scène, on fait référence aux *non ampla atria* (cf. II, 238) où vit Caton, lesquelles expriment son refus du luxe et des apparences. Brutus le trouve :

[...] insomni volventem publica cura  
fata virum casusque urbis cunctisque timentem  
securumque sui .<sup>425</sup>

Caton fait montre de son dévouement à autrui, qui s'accompagne d'un total détachement des préoccupations égoïstes : en vrai sage stoïcien, il ne craint pas pour lui, car il a sa voie tracée, celle de la *virtus*, et il peut l'emprunter *securus*, sans hésitation ni peur. Cependant, reconnaissant les liens naturels avec ses concitoyens et préoccupé par le bien commun, il voit avec souci s'approcher ces graves heures pour la patrie<sup>426</sup>. Brutus, quant à lui, se tourne vers le sage Caton, en cette période troublée, et c'est lui seul qu'il désire écouter :

« [...] tu mente labantem  
derige me, dubium certo tu robore firma. »<sup>427</sup>

---

<sup>423</sup> Ce passage se retrouve presque dans son intégralité (à partir de la réponse de Caton, II, 286-391) dans le *Florilegium Gallicum*, 194.

<sup>424</sup> J.-M. CROISILLE, « Caton et Sénèque face au pouvoir », 75, relève avec pertinence l'intérêt d'une comparaison entre le couple Brutus-Caton et Lucain-Sénèque.

<sup>425</sup> LUCAIN, *Pharsalia* II, 239-241, p. 33. Trad. p. 42 : « éveillé par le souci, méditant sur les destinées du pays et les malheurs de la ville, craignant pour tous, tranquille pour lui. »

<sup>426</sup> Voir à ce propos B. GEORGE, « Lucan's Cato and Stoic Attitudes to the Republic », 247-248. Le sage stoïcien connaît son devoir, celui de se sentir concerné par l'humanité, et il lui est permis de craindre pour le bien-être commun. Ces mots reflètent la stoïcienne *εὐπάθεια εὐλάβεια*, reconnaissance rationnelle qu'un danger moral est présent, réservée au sage.

<sup>427</sup> LUCAIN, *Pharsalia* II, 242-245, p. 33. Trad. p. 42 : « dirige mon esprit qui chancelle, dissipe mes doutes et assure-moi par ta robuste fermeté. »

Modèle auquel s'adresse Brutus avec confiance, Caton apparaît comme un être unique, seul au-dessus du genre humain, inébranlable dans sa vertu, sans tache ni souillure, au milieu d'un monde hésitant et chaotique :

« inconcussa tenens dubio vestigia mundo,  
an placuit ducibus scelerum populique furentis  
cladibus immixtum civile absolvere bellum?  
[...]

[...] [T]ibi uni  
per se bella placent? Quid tot durare per annos  
profuit immunem corrupti moribus aevi?  
Hoc solum longae pretium virtutis habebis:  
accipient alios, facient te bella nocentem.  
[...]

[...]. Melius tranquilla sine armis  
otia solus ages, sicut caelestia semper  
inconcussa suo volvuntur sidera lapsu.  
Fulminibus propior terrae succenditur aer,  
imaeque telluris ventos tractusque coruscos  
flammarum accipiunt; nubis excedit Olympus.  
Lege deum minimas rerum discordia turbat,  
pacem magna tenent. »<sup>428</sup>

Cependant, tout en louant la vertu dont son oncle est le dernier représentant, Brutus engage avec son parent une controverse ou une *suasoria*<sup>429</sup>, dans l'esprit des exercices des écoles de rhétorique<sup>430</sup> : le *sapiens* (Caton) doit-il s'engager dans la guerre civile ? Il développe deux arguments à ce propos : le premier, d'ordre religieux – toute guerre civile est

---

<sup>428</sup> LUCAIN, *Pharsalia* II, 248-250 ; 255-259 ; 266-273, p. 33-34. Trad. p. 42-43 : « “Gardes-tu la paix, marchant d'un pas inébranlable dans l'univers hésitant ? As-tu décidé en te mêlant aux promoteurs du crime et aux fléaux d'un peuple en furie, d'absoudre la guerre civile ? [...] [S]erais-tu le seul à aimer les guerres pour elles-mêmes ! À quoi bon rester tant d'années à l'abri des mœurs d'un siècle corrompu ? Sera-ce pour toi le seul prix d'une longue vertu ? D'autres viendront coupables à la guerre, toi, tu le deviendras par elle. [...] Tu feras mieux de mener sans armes de tranquilles loisirs : ainsi les astres, toujours inébranlés, glissent de leur vol accoutumé, l'air le plus proche des terres s'enflamme des feux de la foudre ; et les régions basses du sol reçoivent les vents et les traînées de flammes étincelantes, l'Olympe domine les nuages. De par la loi des dieux, la discorde trouble les plus petits des êtres ; les plus grands conservent la paix. »

<sup>429</sup> Cf. à ce propos E. NARDUCCI, « XII. Catone », 370. P. GRIMAL, « Le poète et l'histoire », 98, quant à lui, déplore que « [t]rop souvent, les critiques affectent de ne considérer cet entretien que comme un exercice d'école, une controverse telle que les aimait le grand-oncle du poète ». Il ajoute : « [m]ais c'est méconnaître le sens de cette confrontation ».

<sup>430</sup> Cf. le chapitre II.A.1.e). À l'époque de Lucain, le républicanisme des écoles de rhétorique n'est plus qu'une sorte de tradition désormais vide de toute signification politique réelle. Voir à ce propos J. BRISSET, *Les idées politiques de Lucain*, 10-11.

fondamentalement impie et souille le peuple qui s'y engage –, est longuement traité (242-277) ; le second, de caractère politique – il est vain de s'engager politiquement dans la guerre civile –, fort brièvement (277-284). Brutus accumule les images violentes de la guerre et a recours à la comparaison stoïcienne entre les astres supralunaires et les régions basses du ciel qui subissent l'attraction de la terre : Caton *summus sapiens* ne peut être influencé par les agitations terrestres et ne doit pas tremper dans un *summum nefas*, au risque de l'absoudre. L'ultime argument du neveu, qui renvoie dos à dos les deux faces, positive et négative, des *virii illustri romani*, consiste à relever à quel point serait grande la satisfaction que l'infâme César pourrait tirer du choix de Caton<sup>431</sup>. La provocation est grande puisqu'elle peut se comprendre comme une accusation de trahison : entrer, même malgré soi, dans les desseins de César et s'engager dans la guerre civile, c'est perdre son statut de sage. À une époque où les libertés sont quasi mortes, prendre le parti de César ou de Pompée, c'est de toute façon aliéner sa propre liberté et se souiller.

*Potest aliquis disputare an illo tempore capessenda fuerit sapienti res publica* : c'est avec ces paroles que Sénèque introduit, dans une de ses premières lettres à Lucilius, une longue *suasoria* sur le comportement politique du sage. Une vive apostrophe à Caton suit immédiatement, laquelle reflète une des thèses habituellement proposées dans ce genre d'exercice rhétorique<sup>432</sup> :

Quid tibi uis, Marce Cato? Iam non agitur de libertate: olim pessumdata est. Quaeritur, utrum Caesar an Pompeius possideat rem publicam: quid tibi cum ista contentione? Nullae partes tuae sunt. Dominus eligitur: quid tua, uter uincat? Potest melior uincere, non potest non peior esse, qui uicerit.<sup>433</sup>

Les arguments par lesquels Brutus exhorte Caton à l'abstention sont peu distincts de ceux de l'*Epistula* 14 de Sénèque, puisqu'ils insistent tous les deux sur le fait que, dans ce conflit, la seule question encore en jeu concerne le choix du futur maître de Rome.

---

<sup>431</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* II, 273-277.

<sup>432</sup> Voir à ce propos E. NARDUCCI, « XII. Catone », 372-373 ; voir aussi J.-M. ADATTE, *Caton ou l'engagement du sage dans la guerre civile*, 235, qui relève la « concordance fortuite ou volontaire de cette thèse [du Brutus de Lucain] avec les reproches que Sénèque adresse à Caton dans sa 14<sup>e</sup> lettre à Lucilius. Tout sage qu'il était, Caton, dit Sénèque, a eu tort de se mêler de politique à une époque où la liberté était morte. »

<sup>433</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 14, 13, t. I, p. 56. Trad. p. 634 : « Que prétends-tu, Caton ? À présent, il ne s'agit plus de la liberté : elle a depuis longtemps roulé aux abîmes. La question se présente ainsi : de César ou de Pompée, qui sera maître de l'Etat ? Qu'as-tu à voir dans le conflit ? Tu n'as pas ici de rôle : ils en sont à choisir un maître. Que t'importe le vainqueur dans ce duel ? Il est possible que le meilleur l'emporte. Il est impossible que le pire ne soit pas celui qui l'aura emporté. » Voir à ce propos le chapitre sur Sénèque II.B.3.a).

La réponse de Caton est introduite par un bref commentaire du narrateur qui sert à signaler que les paroles prononcées par le personnage auront un contenu de vérité égal (si non supérieur) à celle d'un oracle divin :

[...] at illi  
arcano sacras reddit Cato pectore voces [...].<sup>434</sup>

En distinguant les actions droites qui émanent directement de la pensée du sage, de son attitude intérieure, et les devoirs (*officia*) ou convenables qui concernent les indifférents, le citoyen romain et le sage stoïcien s'unissent en Caton<sup>435</sup> pour développer une argumentation surprenante : certes la guerre civile est un *summum nefas*, mais la vertu réside dans un arrangement de l'âme, que la guerre civile ne peut détruire. Donc au lieu de se laisser traîner (*trahunt*) par le destin, la vertu libre du sage le suit (*virtus secura sequetur*), et cela ne peut lui porter préjudice. Caton n'est pas touché dans son intégrité puisque les événements d'une guerre ne sont que des indifférents :

« Summum, Brute, nefas civilia bella fatemur,  
sed quo fata trahunt, virtus secura sequetur.  
Crimen erit superis et me fecisse nocentem. »<sup>436</sup>

Nous sommes devant trois *sententiae* de structure quasi syllogistique : 1. La guerre civile est la pire des impiétés. 2. La vertu a le devoir de suivre avec tranquillité le destin là où il la mène. 3. Donc Caton suivra le vouloir du destin et se jettera dans le *nefas* de la guerre civile, mais l'accusation de l'avoir rendu *nocens* reposera sur les dieux<sup>437</sup>. Comme l'a relevé E. Narducci, la formulation de Lucain oppose, à l'impétueux *trahere* des destins, l'imperturbable *sequi* du sage<sup>438</sup>, *trahere* désignant l'action violente exercée par le destin contre celui qui ne sait pas se soumettre à son vouloir, alors que *sequor* dénote l'adhésion aux décrets du destin.

---

<sup>434</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* II, 284-285, p. 34. Trad. p. 44 : « Caton lui révèle par ces paroles augustes le secret de son cœur. »

<sup>435</sup> Voir à ce propos P. GRIMAL, « Quelques aspects du stoïcisme de Lucain dans la *Pharsale* », 409.

<sup>436</sup> LUCAIN, *Pharsalia* II, 286-288, p. 34. Trad. p. 44 : « “Nous avouons, Brutus, que la guerre civile est la pire des impiétés ; mais là où les destins l'entraînent, la vertu suivra sans souci ; ce sera le crime des dieux de m'avoir fait moi, aussi coupable” » Relevons déjà que les vers 286-292 devinrent célèbres au Moyen Âge : ils sont en effet rapportés dans le *Florilegium Gallicum*, 193.

<sup>437</sup> Voir à ce propos E. NARDUCCI, « Catone in Lucano (e alcune interpretazioni recenti) », 175.

<sup>438</sup> Cf. E. NARDUCCI, « XII. Catone », 385-386. Relevons le stoïcisme de cette maxime, apparentée à la pensée de SÉNÈQUE, *Epistula* 107 (selon Cléanthe) : « Duc, summe pater altique dominator poli, / Quocumque placuit, nulla parendi mora est. / Adsum impiger : fac nolle, comitabor gemens / Malusque patiar, facere licuit bono. / ducunt uolentem fata, nolentem trahunt. », elle-même citée par AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 8, p. 135-136, qui

Dans la suite de sa réponse, Caton avoue qu'il lui est impossible de rester neutre – et dans cette situation il renonce ainsi, du moins dans ses émotions face au destin de Rome, à sa *securitas*<sup>439</sup> –, non seulement pour des raisons politiques, mais parce qu'il est face à un événement aux dimensions très larges, concernant la fin du monde<sup>440</sup>. Le sage l'explique par la doctrine stoïcienne de l'ἐκπύρωσις (289-295). Les étoiles étant non éternelles, en ce moment la fin de l'univers peut être proche ; la situation est grave, elle se situe au niveau cosmique : il s'agit certainement de la fin d'une civilisation, celle qui incarnait la liberté, pour permettre la renaissance d'une autre, selon les cycles stoïciens.

Il explique aussi que son attitude n'est pas contradictoire avec la sagesse stoïcienne. Comme tous les hommes possèdent en commun la raison, chacun se voit obligé moralement envers toute la communauté, au-delà des configurations sociales et politiques : le sage a le devoir de servir la société<sup>441</sup>. Assister avec impassibilité à l'éclatement d'une guerre civile serait tout aussi impossible que de ne pas se soucier de la ruine de l'univers. La neutralité devant une telle tragédie serait criminelle. Il revendique le droit d'éprouver les émotions qui sont permises au sage<sup>442</sup> : l'inquiétude pour l'avenir de Rome, la pitié pour toutes les souffrances que cette guerre va entraîner, tout en restant, pour lui-même, totalement exempt de crainte<sup>443</sup>. En proclamant son incapacité d'assister indifférent à l'anéantissement de la patrie et à l'écroulement de la *libertas*, Caton estime de son devoir d'agir, de prendre part à la guerre civile, de servir les autres hommes et sa patrie, de montrer l'exemple. Il va combattre en n'ayant d'autre guide que la raison : la vertu suit sans crainte le destin, quel qu'il soit (287). Mais c'est sans aucune espérance qu'il va combattre : la liberté républicaine est destinée à disparaître, Caton est sans illusion sur ce point. Il compare sa situation à celle d'un père qui

---

l'utilise pour montrer la proximité entre les conceptions stoïcienne et chrétienne. Relevons quand même la différence significative entre le « Ducunt [...] fata » de Sénèque et le « fata trahunt » de Lucain. Cependant Narducci conclut de ces vers que Caton ne suit pas le destin volontairement, car comme les dieux sont criminels, leur volonté ne représente plus le critère du juste et de l'injuste, à chercher exclusivement dans la conscience du sage. Il nous semble quant à nous possible de maintenir l'idée d'une adhésion volontaire de la *virtus* de Caton au destin, bien qu'accompagnée d'une lutte contre la Fortune.

<sup>439</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* II, 295-297.

<sup>440</sup> Voir à ce propos l'intéressante analyse de C. WIENER, *Stoische Doktrin in Römischer Belletristik*, 166-172.

<sup>441</sup> Voir à ce propos, E. REESOR, *The Political Theory of the Old and Middle Stoa*, 9-60 et M. L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, t. I, 38-41.

<sup>442</sup> Cf. par exemple SÉNÈQUE, *De constantia sapientis* X, 4.

<sup>443</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* II, 240-241, p. 33 : « [...] cunctisque timentem / securumque sui [...] » Trad. p. 42 : « craignant pour tous, tranquille pour lui » et II, 289-290, p. 34 : « Sidera quis mundumque velit spectare cadentem / expers ipse metus ? » Trad. p. 44 : « Qui voudrait, devant l'écroulement des astres et de l'univers, être lui-même exempt de toute crainte ? » Voir, à propos de cette attitude de Caton, opposée à celle de Jupiter, dans son rôle de spectateur désintéressé, les études de M. LEIGH, *Lucan. Spectacle and Engagement*, 26-30.



ne peut se séparer de l'enfant qu'il vient de perdre et exprime sa douleur devant la mort de Rome<sup>444</sup> :

[...] procul hunc arcete pudorem,  
o superi, motura Dahas ut clade Getasque  
seculo me Roma cadat. ceu morte parentem  
natorum orbatum longum producere funus  
ad tumulos iubet ipse dolor, iuvat ignibus atris  
inseruisse manus constructoque aggere busti  
ipsum atras tenuisse faces, non ante revellar  
exanimem quam te complectar, Roma; tuumque  
nomen, Libertas, et inanem persequar umbram.<sup>445</sup>

Face à l'éclatement de la guerre civile, désintéressé de sa propre sécurité mais préoccupé par le destin de la nation, Caton reste pourtant libre de passions irrationnelles. Il n'est pas partisan mais accepte seulement de rejoindre un parti à cause de son amour pour le pays, malgré ses sérieuses craintes sur les motifs de César et Pompée<sup>446</sup>.

Jusqu'au bout, la réponse de Caton se construit en contredisant point par point l'argumentation de Brutus. Celui avait affirmé que *ingeret omnis / se belli fortuna tibi*<sup>447</sup>, puisque, si Caton prenait part au conflit, les ennemis et les admirateurs seraient également disposés à se jeter sur son épée, pour faire retomber sur lui la faute de leur mort ou pour la gloire de mourir de la main du héros. Caton renverse cependant cette image en celle, très romaine, de sa propre *devotio*<sup>448</sup> : dans des vers restés célèbres et souvent répétés<sup>449</sup>, il s'offre en victime expiatoire, en martyr, en témoin de la bonne cause, souhaitant que son sang puisse réconcilier les factions en guerre et racheter les vices de la société romaine :

---

<sup>444</sup> E. NARDUCCI, « In gara con gli dèi », dans : *Lucano. Un' epica contro l'impero*, 295, voit dans cette attitude un mépris pour l'*otium* égoïste de l'Épicurien et de l'*apatheia* du Stoïcien. Nous pensons différemment.

<sup>445</sup> LUCAIN, *Pharsalia* II, 295-303, p. 35. Trad. p. 44-45 : « [...] loin de moi ce désir insensé, dieux du ciel, que Rome, dont le désastre va émouvoir Daces et Gètes, succombe sans m'alarmer. Comme un père, privé de ses enfants par la mort, prolonge les funérailles devant les tombeaux sous l'impulsion de la douleur même, se plaît à porter les mains sur les sombres feux et, le bûcher construit, à tenir lui-même les sombres torches, je ne me laisserai pas arracher avant d'avoir embrassé ton cadavre, Rome, ton nom, Liberté, et suivi le convoi de ton ombre vaine. »

<sup>446</sup> En effet, il semble que personne hormis Caton n'est engagé cette guerre pour d'autre fin que la tyrannie, que ce soit du côté de César ou de Pompée. Lui seul se bat pour la *libertas*. Voir à ce propos T. STOVER, « Cato and the Intended Scope of Lucan's *Bellum Civile* », 574-577.

<sup>447</sup> LUCAIN, *Pharsalia* II, 263-264, p. 33. Trad. pers : « Sur toi retomberait toute la honte de cette guerre ».

<sup>448</sup> Voir à ce propos les commentaires d'E. FANTHAM, *De bello civili*, 122. Le don de la vie des généraux romains, selon les textes de Tite Live, est doublé ici d'une offrande morale de la part d'un Stoïcien exemplaire.

<sup>449</sup> Nous retrouvons par exemple les vers 306-307 et 309-313 dans le *Florilegium Gallicum*, éd. BURTON, 194.

O utinam caelique deis Erebiq̃ue liceret  
hoc caput in cunctas damnatum exponere poenas !  
Devotum hostiles Decium pressere catervae:  
me geminae figant acies, me barbara telis  
Rheni turba petat, cunctis ego pervius hastis  
excipiam medius totius vulnera belli.  
Hic redimat sanguis populos, hac caede luatur  
quidquid Romani meruerunt pendere mores.  
Ad iuga cur faciles populi, cur saeva volentes  
regna pati pereunt ? me solum invadite ferro,  
me frustra leges et inania iura tuentem.  
Hic dabit, hic pacem iugulus finemque malorum  
gentibus Hesperiiis : post me regnare volenti  
non opus est bello.<sup>450</sup>

Tout en étant conscient de l'inanité de ses propres forces pour sauver la *libertas*, prêt à prendre part aux funérailles de Rome suivie de l'ombre vaine de la liberté, Caton ne juge pourtant pas pouvoir rester étranger à la lutte qui se prépare et décide de suivre Pompée sans que son adhésion ne soit pour autant inconditionnelle : il espère au contraire, par sa présence, poser un frein, en cas de victoire, au désir de puissance du chef<sup>451</sup>. L'entière attitude de Caton envers la guerre civile envisage aussi le triomphe stoïcien du détachement de l'ambition et l'exercice des émotions rationnelles découlant des obligations du sage envers son prochain.

L'ultime épisode, la rencontre avec Marcia, à laquelle il s'unit dans de chastes noces, trouve son premier fondement dans l'opinion stoïcienne selon laquelle l'amour avec une femme et le mariage se justifient exclusivement par le devoir social de procréer. Lucain souligne cette position en rapportant l'histoire du divorce de Caton d'avec sa femme Marcia pour qu'elle puisse se marier une autre fois et donner des enfants à son ami Hortensius. Lucain va pourtant

---

<sup>450</sup> LUCAIN, *Pharsalia* II, 306-319, p. 35-36. Trad. p. 45 : « Ah ! si seulement les dieux du ciel et de l'Erèbe me permettaient d'exposer ma tête condamnée pour le châtimen̄t de tous. Decius, voué aux Enfers, fut accablé par les bataillons ennemis ; que les deux lignes me percent de coups, que les hordes barbares du Rhin m'atteignent de leurs traits, cible de toutes les lances, je recevrai, entre les combattants, les blessures de toute la guerre. Que mon sang rachète les peuples, que ce meurtre soit la rançon de tout ce que les mœurs romaines ont mérité de payer. Pourquoi faire périr des peuples qui tendent la nuque au joug, qui veulent de cruelles dominations ? Moi seul, attaquez-moi le fer à la main, quand je protège en vain les lois et des droits sans défenseurs. Voici, voici la gorge qui donnera la paix et la fin de leurs peines aux peuples de l'Hespérie, après moi quiconque veut régner n'a plus besoin de guerre. »

<sup>451</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* II, 319-323.

plus loin, puisqu'il propose un portrait de « sancta [...] Marcia »<sup>452</sup> aux couleurs très stoïciennes<sup>453</sup> et que, justement, il envisage la légitimité d'une chaste union entre ces deux vertueux personnages, fondée non sur la procréation, mais sur leur attachement réciproque.

Le remariage, réalisé pour l'honneur de Marcia de mourir sous le nom de Caton (*Catonis Marcia*) ainsi que pour partager la responsabilité et les souffrances de son engagement dans la guerre civile, reflète ainsi une perspective nouvelle, en étant vécu dans le deuil de la guerre civile et la plus grande austérité :

Ille nec horrificam sancto dimovit ab ore  
caesariem duroque admisit gaudia vultu  
(ut primum tolli feralia viderat arma,  
intonsos rigidam in frontem descendere canos  
passus erat maestamque genis increscere barbam :  
uni quippe vacat studiis odiisque carenti  
humanum lugere genus) nec foedera prisci  
sunt temptata tori: iusto quoque robur amori  
restitit.<sup>454</sup>

Quoi qu'il en soit, cet épisode fournit au poète une occasion d'exalter de manière complète son héros, *durus* et *rigidus*<sup>455</sup>, au travers du motif habituel de l'éloge des *mores antiqui*, mêlé aux critères plus précis des traits propres à la secte stoïcienne, proche des descriptions cicéroniennes et sénéquiennes<sup>456</sup> :

Hi mores, haec duri immota Catonis  
secta fuit, servare modum finemque tenere

<sup>452</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* II, 327-328, p. 36 : « [...] quas sancta relicto / Hortensi maerens inrupit Marcia busto. »

<sup>453</sup> Voir à ce propos l'article de H. HARICH-GRAZ : « *Catonis Marcia*. Stoisches Kolorit eines Frauenportraits bei Lucan (II 326-350) ».

<sup>454</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* II, 373-380, p. 37-38. Trad. p. 48 : « Caton n'écarta point de son visage sacré ses cheveux épars ; aucun sourire n'éclaira son visage rigide (dès qu'il avait vu brandir des armes funestes, il avait laissé de longues mèches descendre toutes blanches sur son front impassible et sa barbe croître sur ses joues ; lui seul, exempt de passions et de haines, a le loisir de porter le deuil du genre humain). Et l'on ne tenta pas de resserrer les liens de l'antique union ; sa force d'âme résista même à un amour légitime. »

<sup>455</sup> Caton est loué comme *durus* en II, 380 ; IX, 385, 445, 734, 889. L'adjectif *rigidus* est souvent associé au stoïcisme et en particulier à Caton. Voir *infra*, le chapitre III.C.3.c)(1).

<sup>456</sup> Voir à ce propos le commentaire de l'édition du deuxième livre du *De bello civili* d'E. FANTHAM, 150. L'expression *servare modum*, qui est liée à la vertu de tempérance, se retrouve chez CICÉRON, *De officiis* I, 106, mais aussi chez VIRGILE, *Aeneis* X, 502 ; pour *finem tenere*, cf. *De finibus* II, 5 ; pour *naturam sequi*, cf. *De officiis* I, 100. On pourrait analyser ces expressions une à une ; prenons encore une des plus spécifiques : *in commune bonus* et sesendants sénéquiens, SÉNÈQUE, *De beneficiis* VII, 1, 7, p. 77 : « [...] sociale animal et in commune genitus mundum ut unam omnium domum spectat » et *De clementia* I, 3, 2, p. 7 : « sociale animal communi bono genitum ».

naturamque sequi patriaeque impendere vitam  
*nec sibi sed toti genitum se credere mundo.*  
Huic epulae vicisse famem, magnique penates  
summovisse hiemem tecto, pretiosaque vestis  
hirtam membra super Romani more Quiritis  
induxisse togam, Venerisque huic maximus usus,  
progenies : urbi pater est urbique maritus<sup>457</sup>,  
iustitiae cultor, rigidi servator honesti<sup>458</sup>,  
in commune bonus; nullosque Catonis in actus  
subrepsit partemque tulit sibi nata voluptas.<sup>459</sup>

*Modum servare, fines tenere, naturam sequi*, ces principes essentiels du stoïcisme sont unis à un patriotisme sans compromis qui décide de subordonner les intérêts personnels et familiaux à ceux de son pays. Cette caractéristique romaine se voit pourtant elle aussi enrichie d'une perspective stoïcienne puisque la patrie semble ne pas se limiter à Rome, mais englober, de manière cosmopolite, le monde entier : *patriae [...] impendere uitam / nec sibi, sed toti genitum se credere mundo.*

Après cet ample portrait du second livre, Caton reste longtemps absent de l'avant-scène du poème, comme si Lucain s'était abstenu de le montrer au milieu des horreurs et du sang de la guerre civile. Le héros n'apparaît en effet qu'à travers des allusions indirectes : au livre III, à propos de la mission financière auprès du Roi de Chypre qui lui avait été confiée<sup>460</sup> ; au livre VI, où sa mort est rappelée parmi les mésaventures causées par la guerre civile et la victoire

---

<sup>457</sup> Son amour pour la patrie et son statut de protecteur de l'*Urbs* sont plusieurs fois exprimés par LUCAIN, en particulier en *Pharsalia* IX, 601, p. 247 : « parens verus patriae ».

<sup>458</sup> Ce vers, exceptionnel de densité, relève trois termes centraux dans la description de la vertu catonienne : *iustitia* et *honestum* ainsi que l'adjectif *rigidus*, le plus fréquent au Moyen Âge à propos de Caton. Voir à ce propos le chapitre III.C.3.

<sup>459</sup> LUCAIN, *Pharsalia* II, 380-391, p. 38. Pour le vers 387, nous avons repris l'ancienne leçon, ainsi que le propose pertinemment E. FANTHAM, *Lucan, De bello civili, Book II*, dans son commentaire 151. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 48 : « C'étaient là les mœurs, c'était là la secte de l'austère Caton : garder la mesure, observer les limites, suivre la nature, sacrifier sa vie à la patrie, se croire né non pour soi, mais pour tout l'univers. Pour lui, festoyer, c'est vaincre la faim ; de grands pénates, un toit suffisant pour écarter l'orage ; un vêtement de prix, la toge à poils rudes jetée sur les épaules à la façon de l'antique Quirite ; la vraie fin de Vénus, une postérité ; pour Rome il est père, pour Rome, mari ; adorateur de la justice, observateur d'une honnêteté rigide, vertueux dans l'intérêt de tous ; jamais dans les actes de Caton ne s'est insinuée et fait place une égoïste volupté. » Relevons que le proverbe « Non nobis solum sed toti mundo nati » est devenu un adage latin répandu et que ce passage eut un succès important au Moyen Âge : on le trouve, entre autres, dans le *Florilegium Gallicum*, p. 194 ; il est cité par MATHIEU DE VENDÔME, *Ars versificatoria* I, 55 et par PIERRE LE CHANTRE, *Verbum adbreuiatum* I, 84.

<sup>460</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* III, 162-164, p. 56 : « quod fites Asiae populi misere tributum / uictorique dedit Minoia Creta Metello, / quod Cato longinqua vexit super aequora Cypro. » Trad. p. 70 : « le tribut qu'ont envoyé les peuples de l'Asie et que la Crète de Minos a donné à Métellus vainqueur, ce que Caton a transporté de Chypre par les mers lointaines. »

de César, et qui autrement auraient pu être évitées : *nec sancto caruisset vita Catone*<sup>461</sup>. Cette construction inusuelle, au lieu de l'habituelle *nec sanctus Cato caruisset vita*, tend à mettre en évidence, selon P. Pecchiura<sup>462</sup>, l'extraordinaire importance de la figure de l'*Uticensis* : ce n'est pas lui qui fut privé de la vie, mais c'est la vie qui fut par lui abandonnée. Une dernière référence à Caton, dans ce même livre, se trouve dans le fameux épisode de nécromancie qui le conclut : le cadavre auquel les sortilèges de la magicienne Erichtho ont, pour quelques instants, restitué la parole, afin de dévoiler au fils de Pompée l'issue de la guerre, rappelle les ombres rencontrées dans l'outre-tombe. Parmi elles, il nomme Caton le Censeur, lequel *non servituri maeret fata nepotis*<sup>463</sup>, où l'accent est évidemment placé sur le *non servituri*.

(5) *Pharsalia* IX, 15-889 : Caton, le *dux* stoïcien à travers le désert

Lorsque le personnage de Caton d'Utique réapparaît dans le vif de l'action, au livre IX dont il est le principal protagoniste, c'est pour incarner un guide, *dux* irréprochable, qui a repris, après la mort de Magnus, le flambeau de la lutte pompéienne. Aux côtés de l'autre républicain Brutus, il accueille d'ailleurs, dans une étonnante métempsychose, l'esprit de Pompée, qui

[...] scelerum vindex in sancto pectore Bruti  
sedit et invicti posuit se mente Catonis.<sup>464</sup>

Cette sorte d'investiture exprime de manière imagée la responsabilité prise par Caton de poursuivre l'idéal pompéien qui n'a plus à voir avec la recherche avide du pouvoir personnel, mais qui, après la mort de Pompée, se transforme en lutte éternelle de la liberté contre le tyran<sup>465</sup>. La guerre, qui lui était apparue un *sumum nefas* (II, 286), devient désormais un *iustus Mars* (IX, 293). Si la guerre est désormais juste, car engagée pour la liberté contre la tyrannie, celle-ci devra passer par un chemin difficile, celui de la mise à l'épreuve de la vertu, de la *patientia* dans les *labores*. La cause de Rome devenue celle de la *libertas*, Caton, qui

<sup>461</sup> LUCAIN, *Pharsalia* VI, 311, p. 144. Trad. modifiée, p. 17 : « La vie n'eût pas perdu le saint Caton. »

<sup>462</sup> Cf. P. PECCHIURA, *La figura di Catone Uticense nella letteratura latina*, 82.

<sup>463</sup> LUCAIN, *Pharsalia* VI, 790, p. 161. Trad. p. 40 : « Caton pleure les destins de son petit-fils qui ne veut pas être esclave [...] ». »

<sup>464</sup> LUCAIN, *Pharsalia* IX, 17-18, p. 226. Trad. p. 130 : « [...] vengeur du crime, se repose dans l'auguste sein de Brutus et s'établit dans l'âme de l'indomptable Caton. »

<sup>465</sup> Cf. *Pharsalia* IX, 29-30, p. 227 : « totae post Magni funera partes / Libertatis erant » ou encore dans le discours aux soldats de Cornélie, la veuve de Pompée, 96-97, p. 229 : « “Uni parere decebit, / si faciet partes pro libertate, Catoni” ».

l'incarne mieux que personne, passe du statut de *regens* (IX, 226) à celui de *pastor* (IX, 291)<sup>466</sup>. Il se doit ainsi de montrer l'exemple et de motiver au mieux ses troupes afin qu'elles persévèrent dans cette tâche à la fois noble et ardue. Lorsque celles-ci expriment le désir de se rendre, après la mort de leur chef, Caton les dissuade par un discours qui insiste sur le fait que le *casus belli* n'est pas un intérêt privé ou une loyauté personnelle, mais un principe<sup>467</sup>. Le *dux* a ainsi maîtrisé une tentative de désertion par la seule force de ses paroles ; à ce désordre qui met en péril Rome tout entière, l'intervention catonienne résonne comme un oracle :

Actum Romanis fuerat de rebus, et omnis  
indiga seruitii feruebat litore plebes.  
Erupere ducis sacro de pectore uoces<sup>468</sup>.

En faisant appel au patriotisme, à la chère liberté, et en s'offrant en victime expiatoire pour leur redonner courage, Caton ranime le courage des fuyards :

Dixit, et omnes  
haud aliter medio reuocauit ab aequore puppes  
  
Sic uoce Catonis  
inculcata uiris iusti patientia Martis.<sup>469</sup>

Il en appelle, en d'autres mots, à la meilleure nature de ses auditeurs, à leurs idéaux rationnels, et leur sensibilité morale : *durum iter ad leges* (IX, 385)<sup>470</sup>. Caton, en chef militaire, utilise l'art rhétorique pour avertir et inciter ses hommes, avec des accents vibrants de patriotisme, des appels au courage, à la liberté. Tel un Hercule à la croisée des deux chemins, celui difficile de la vertu et celui facile des plaisirs<sup>471</sup>, il s'offre à eux en exemple :

« O quibus una salus placuit mea castra secutis  
indomita ceruice mori, componite mentes

---

<sup>466</sup> Voir à ce propos D. B. GEORGE, « Lucan's Cato and Stoic Attitudes to the Republic », 256-257.

<sup>467</sup> Discours que S. VIARRE, « Caton en Libye », 105, qualifie de *suasoria*.

<sup>468</sup> LUCAIN, *Pharsalia* IX, 253-255, p. 234. Trad. p. 140 : « C'en était fait de l'Empire romain, et toute la multitude avide de servitude s'agitait sur le rivage. De l'auguste poitrine du chef jaillirent ces paroles. »

<sup>469</sup> LUCAIN, *Pharsalia* IX, 283-284 ; 292-293, p. 235-236. Trad. p. 141-142 : « Il parla, et ses paroles ramènent tous les vaisseaux qui gagnaient la mer [...]. De même la voix de Caton a fait rentrer dans les cœurs la résolution de souffrir avec constance une guerre juste. »

<sup>470</sup> Voir à ce propos M. P. O. MORFORD, « The Purpose of Lucan's Ninth Book », 125.

<sup>471</sup> Voir à ce propos l'article de G. MORETTI, « Catone al Bivio. Via della virtù, lotta coi mostri e viaggio ai confini del mondo : il modello di Eracle nel IX del *Bellum civile* », dont le titre est explicite. L'auteur développe de nombreux parallèles entre le Caton lucanéen du IX<sup>e</sup> livre de la *Pharsale* et les traits herculéens présents dans le début du livre XV des *Puniques* de Silius Italicus.

ad magnum uirtutis opus summosque labores.

[...]

Hi mihi sint comites, quos ipsa pericula ducent,  
qui me reste pati uel quae tristissima pulchrum  
Romanumque putant.

Dum primus harenas  
ingrediar primusque gradus in puluere ponam,  
me calor aetherius feriat, mihi plena ueneno  
occurrat serpens, fatoque pericula uestra  
praetemptate meo.

Serpens, sitis, ardor harenae  
dulcia uirtutis ; gaudet patientia duris ;  
laetius est, quotiens magno sibi constat, honestum.<sup>472</sup>

Décidé à emmener son armée à travers le désert de Libye, Caton encourage ses soldats, il en appelle de nouveau aux qualités de l'homme rationnel. Il ne tente pas de minimiser les difficultés qui leur font face. Lui aussi va partager avec eux les dangers et les privations, n'acceptant aucun privilège en tant que chef, ainsi que l'a aussi rapporté Sénèque dans la *Lettre* 104<sup>473</sup>. Caton tente de convaincre ses hommes que la série d'épreuves qui les attend est une occasion d'éprouver leur volonté et de les élever, par leur sacrifice, au niveau de la vertu. C'est d'ailleurs ce à quoi il parvient puisque le poète confirme : *Sic ille pauentis / incendit uirtute animos et amore laborum*<sup>474</sup>. Cet appel à la raison et à la vertu réussit donc et ses troupes le suivent volontairement.

Dans le désert de Libye, Caton met ses leçons en pratique et cet environnement hostile éprouve la valeur du chef. Une association (stoïcienne) du héros au mythe d'Hercule est aussi

---

<sup>472</sup> LUCAIN, *Pharsalia* IX, 379-381 ; 390-392 ; 394-398 ; 402-404, p. 239-240. Trad. p. 146-147 : « O vous qui, suivant mes armes, ne demandez le salut qu'à la volonté de mourir sans courber la tête, préparez vos âmes au noble exercice de la vertu et aux plus grands travaux [...]. Que ceux-là soient mes compagnons, que les périls mêmes guideront, et qui, sur ma parole, estiment beau et vraiment romain de souffrir les plus grands maux. [...] Pourvu que le premier je m'engage dans les sables, et, le premier, j'imprime mes pas dans la poussière, l'ardeur du ciel peut me frapper, le serpent gonflé de venin se dresser contre moi, faites par mon destin l'épreuve des périls qui vous attendent. [...] Serpent, soif, brûlure du sable, ce sont délices pour la vertu, la patience se plaît dans les difficultés ; le devoir a d'autant plus de charmes qu'il se fait payer plus cher. » Remarquons que le vers 381 se retrouve aussi dans le chapitre sur la vertu de la magnanimité, dans le *Moralium dogma philosophorum*, 30.

<sup>473</sup> Cf. SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 104, 33. Voir le chapitre II.B.3.a)(3).

<sup>474</sup> LUCAIN, *Pharsalia* IX, 406-407, p. 240. Trad. p. 147 : « Ainsi, dans les cœurs craintifs, il rallume la vertu, l'amour de l'effort. »

rendue possible, puisqu'un des douze travaux du demi-dieu consiste en une lutte avec le géant Anthée, identifié avec la Libye<sup>475</sup>. L'*Uticensis*, en route pour sa mort, devient un modèle et un soutien pour ses hommes : il porte lui-même ses armes, marche à la tête des troupes, boit toujours le dernier :

Ipse manu sua pila gerit, praecedit anheli  
militis ora pedes, monstrat tolerare labores,  
non iubet, et nulla vehitur cervice supinus  
carpentoque sedens; somni parcissimus ipse est ;  
ultimus haustor aquae ; cum tandem fonte reperto,  
indiga conatur laticis potare iuventus,  
stat dum lixa bibat.<sup>476</sup>

L'eau devient rare et la présence de reptiles fait craindre aux hommes un empoisonnement ; c'est Caton qui prend en charge le problème, apaise leurs craintes et montre l'exemple :

Dixit dubiumque uenenum  
hausit ; et in tota Libyae fons unus harena  
ille fuit de quo primus sibi posceret undam.<sup>477</sup>

Cet épisode comporte d'ailleurs un passage parallèle, antérieur, l'anecdote – reprise au Moyen Âge par Abélard et par les auteurs des *Histoires de Rome*<sup>478</sup> – du casque d'eau qu'un soldat offre à Caton et que celui-ci refuse, puisque tous ont également soif. La réponse du *dux* témoigne de son indignation, car pour le Stoïcien, le sacrifice est une récompense :

« Mene », inquit « degener unum  
miles in hac turba uacuum uirtute putasti ?  
Usque adeo mollis primisque caloribus impar  
sum uisus ? Quanto poena tu dignior ista es,

---

<sup>475</sup> Cf. P. GRIMAL, « L'épisode d'Anthée dans la *Pharsale* », 60-61. Voir aussi F. M. AHL, *Lucan. An Introduction*, 268-274.

<sup>476</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* IX, 587-593, p. 246-247. Trad. p. 156 : « Lui-même, avec ses javelots dans sa main, marche à la tête de ses troupes haletantes, à pied ; il leur montre comment supporter la chaleur, sans leur en donner l'ordre ; il ne se fait pas porter indolemment sur des épaules ni traîner sur un char ; il est de tous le plus sobre de sommeil, le dernier à soulager sa soif : qu'enfin on trouve une source, où les hommes, avides de se rafraîchir, se bousculent à l'envi, il reste là, laissant boire le dernier valet. »

<sup>477</sup> LUCAIN, *Pharsalia* IX, 616-618, p. 248. Trad. p. 157 : « À ces mots, il puise de cette eau peut-être empoisonnée, et ce fut, dans tous les sables de la Libye, la seule source dont il ait demandé le premier à boire. »

<sup>478</sup> Voir les chapitres III.C.3.c) et III.C.3.c)(5).



qui populo sitiente bibas ! »<sup>479</sup>

Le concept d'un développement progressif des vertus grâce à une soumission volontaire à la souffrance s'applique aux troupes de Caton, mais non à Caton lui-même. Durant tout l'épisode du désert, il se révèle un sage parfait<sup>480</sup>. Lorsque l'armée est attaquée par des serpents venimeux, la seule chose qui relève les troupes est l'endurance héroïque de leur chef. En véritable consolateur de ses hommes qu'il assiste dans les pires moments, il veille tous les malades et fortifie les mourants, les motivant à mourir courageusement :

Omnibus unus adest fati; quocumque vocatus  
advolat atque ingens meritum maiusque salute  
contulit, in letum vires ; puduitque gementem  
illo teste mori. Quod ius habuisset in ipsum  
ulla lues ? Casus alieno in pectore vincit  
spectatorque docet magnos nil posse dolores.<sup>481</sup>

Dans cet ultime épisode où apparaît la figure de Caton, la *virtus* guerrière du citoyen romain s'associe mieux que jamais à la *virtus* du sage. Au milieu de la campagne militaire le poète lui a fait d'ailleurs prononcer, quelques vers plus haut, un credo stoïcien. Labiénus l'a invité à interroger l'oracle de Jupiter Hammon<sup>482</sup>, croyant par cela honorer son ami :

nam cui crediderim superos arcana daturos  
dicturosque magis, quam sancto, vera, Catoni?<sup>483</sup>

Mais pour Caton, *deo plenus*, cela n'est pas nécessaire :

« Quid quaeri, Labiene, iubes ? An liber in armis  
occubuisse velim potius quam regna videre?

---

<sup>479</sup> LUCAIN, *Pharsalia* IX, 505-509, p. 243-244. Trad. modifiée p. 152 : « Suis-je le seul, vil soldat, dit-il, que tu crois sans courage parmi cette foule ? T'ai-je paru à ce point amolli que je ne puisse endurer ces premières chaleurs ? C'est toi plutôt qui mérites ce châtement, de boire quand tout un peuple a soif ! »

<sup>480</sup> Et nous ne croyons pas qu'il faut relever dans la narration de ces *labores* un ton ironique et une subversion de la figure du sage, malgré ce qu'a tenté de montrer M. LEIGH, *Lucan. Spectacle and Engagement*, 265-282.

<sup>481</sup> LUCAIN, *Pharsalia* IX, 884-889, p. 257. Trad. p. 170-171 : « seul, il est présent à toutes les morts ; partout où il est appelé, il vole ; il apporte un immense bienfait, qui est plus que la vie : des forces contre la mort ; et l'on rougirait devant un tel témoin, d'expirer en gémissant. Quel pouvoir aucun fléau eût-il exercé sur lui ? Il triomphe des maux dans le cœur d'autrui, et, en regardant les grandes douleurs, il montre qu'elles ne peuvent rien. »

<sup>482</sup> Bien que le stoïcisme ancien admette la pratique de la divination, déjà Épictète et Panétius l'ont rejetée comme inutile à la possession de la raison, et Sénèque fera de même dans le monde romain. Voir à ce propos M. L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, t. I, 33.

<sup>483</sup> LUCAIN, *Pharsalia* IX, 554-555, p. 245. Trad. p. 154-155 : « car à qui puis-je croire que les dieux confieraient leurs secrets et découvriraient la vérité, plutôt qu'à l'auguste Caton ? »

An sit nostra brevis, nil, longane differat aetas?  
An noceat vis nulla bono fortuna que perdat  
opposita virtute minas, laudanda que velle  
sit satis et numquam successu crescat honestum?  
Scimus, et hoc nobis non altius inseret Hammon. »<sup>484</sup>

Caton sait déjà que la qualité morale d'une vie est plus importante que sa longueur ou ses succès extérieurs. Il sait aussi que les hommes et les dieux forment une communauté et que la volonté de la Providence gouverne toute chose. Dieu, de toute façon, demeure de manière immanente en ce monde et se retrouve dans l'âme de l'homme vertueux. Cette profession de foi stoïcienne qui provoqua l'admiration de Voltaire<sup>485</sup> permet de conclure que le héros n'a rien à demander aux oracles ; et que devrait-il leur demander ? Des règles morales ? il les trouve dans sa conscience ; l'issue d'une entreprise ? qu'importe que le résultat soit favorable ou non ! la vertu est supérieure aux contingences des événements humains. Au contraire de Sestus, fils de Pompée, homme vulgaire (*ignavus* VI, 589), qui recourt à la magicienne Erictho pour connaître le sort de la guerre, au contraire des hommes politiques de son pays qui consultent les oracles pour persuader les concitoyens, Caton considère inutile et ignoble tout ce qui ne sert pas à devenir meilleur. Il se demande : est-il mieux de mourir libre en combattant ou de servir la tyrannie ? sa conscience sûre d'elle-même répond par cette magnifique profession de foi : la Fortune cessera de nous menacer si nous lui opposons une vertu constante ; il suffit à l'homme que ses actions aient une fin louable, le résultat est incapable de faire croître ou diminuer le mérite. Le monde de l'âme est soustrait à la tyrannie du destin et Caton n'a ni affect ni haine ; il est l'homme de toutes les sagesse.

Lucain élève à son héros un hymne de gloire, le présentant comme le vrai père de la patrie, digne d'être divinisé un jour si Rome retrouve sa liberté. Cette apothéose exprime toute l'admiration du poète pour Caton : son courage simple lui paraît préférable à tous les honneurs officiels ; et il en arrive même à dédaigner le triomphe au profit de la loyauté et de la liberté du Romain :

---

<sup>484</sup> LUCAIN, *Pharsalia* IX, 566-572, p. 246. Trad. p. 155 : « “Quelles questions, Labiénus, veux-tu me faire poser ? Si j'aime mieux succomber libre, les armes à la main, que de voir un tyran ? si la vie n'est rien ? fût-elle longue, si sa durée importe ? si la violence peut jamais faire tort à l'homme de bien ? si la Fortune, quand la vertu lutte contre elle, perd ses menaces ? s'il suffit d'avoir un but louable, et si le succès n'ajoute rien à l'honnête ? Nous le savons, et, ces vérités, Hammon ne les graverait pas plus profondément en nous.” »

<sup>485</sup> Cf. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, s. v. *Épopée*, « De Lucain », cité par W. FISCHLI, « Lucan im Mittelalter », 38 : « Mettez ensemble tout ce que les anciens poètes ont dit des dieux, – ce sont des discours d'enfants en comparaison de ce morceau de Lucain. »

Hunc ego per Syrtes Libyaeque extrema triumphum  
ducere maluerim, quam ter Capitolia curru  
scandere Pompei, quam frangere colla Iugurthae.  
Ecce parens verus patriae, dignissimus aris,  
Roma, tuis, per quem numquam iurare pudebit  
et quem, si steteris umquam cervice soluta,  
nunc, olim, factura deum es.<sup>486</sup>

Cette glorification pourrait offrir un prélude à celle que le poète avait peut-être préparée pour célébrer la mort illustre du héros. Lucain laisse pourtant son héros à jamais en marche dans les sables infernaux du désert libyen, vers son destin glorieux qu'il avait déjà appelé de ses souhaits :

« Scire mori sors prima uiris, sed proxima cogi.  
Et mihi, si fatis aliena in iura uenimus,  
fac talem, Fortuna, Iubam ; non deprecor hosti  
seruari, dum me seruet ceruice recisa. »<sup>487</sup>

## (6) Conclusion

Même sans le coup de grâce final, Caton est un exemple totalement réalisé de vertu stoïcienne : à la hauteur des dieux, imperturbable face au destin, incarnation de la *virtus* dans sa lutte contre le mal, mais aussi citoyen dévoué à sa patrie, pleurant la mort de la *libertas*, chef de campagne militaire proche de ses soldats et les soutenant dans l'épreuve et homme simple et frugal dans ses mœurs. Lucain peint ainsi, dans la figure de Caton, l'idéal éthique stoïcien en action, capable d'enseigner à vivre et à mourir justement, sagement, sobrement et courageusement.

---

<sup>486</sup> LUCAIN, *Pharsalia* IX, 598-604, p. 247. Trad. modifiée p. 156-157 : « Pour moi, j'aimerais mieux conduire cette marche triomphale à travers les Syrtes et les confins de la Libye, que gravir trois fois le Capitole sur le char de Pompée, qu'étrangler Jugurtha. Le voici, le vrai père de la patrie, le plus digne, ô Rome, de tes autels, celui par qui ce ne sera jamais une honte de jurer, celui qui, si jamais, maintenant ou quelque jour, tu relèves une tête libre, tu placeras parmi les dieux. » Voir le commentaire qui a déjà été fait *supra* des vers IX, 593-600, dans le chapitre II.B.3.b)(2).

<sup>487</sup> LUCAIN, *Pharsalia* IX, 211-214, p. 233. Trad. p. 138 : « “Savoir mourir, c'est le premier des biens pour l'homme de cœur : le second, c'est d'y être forcé. Pour moi aussi, si les destins nous livrent au pouvoir d'un maître, ô Fortune, fais de Juba un autre <Ptolémée> ; je ne refuse pas d'être gardé pour l'ennemi, pourvu qu'il ne me garde que la tête tranchée.” »

## C.        Romains chrétiens

La littérature chrétienne s'est trouvée constamment confrontée à l'héritage de la pensée païenne. Elle s'en inspire, en tire profit, l'admire, tout en l'attaquant sur certains points délicats : son immoralisme, son amour de la gloire, sa recherche des honneurs, sa méconnaissance du Bien véritable. L'exemple de Caton, magnifié par les auteurs romains, mais contenant des éléments fort polémiques, a prêté particulièrement flanc aux critiques des Apologues, Pères de l'Église et penseurs chrétiens plus tardifs.

### 1. Les Apologues

Les Apologues, qui s'attachent à saper la théologie civile, assise surnaturelle de l'*Urbs* et de l'Empire, et les grands modèles du paganisme, trouvent paradoxalement des sources d'inspiration dans la critique religieuse des philosophes romains. Pour blâmer les *exempla* nationaux romains et en démontrer l'immoralité, les premiers penseurs chrétiens créent leur propre stratégie en visant quatre cibles spécifiques : premièrement, quelques caractéristiques négatives du héros sont relevées ; deuxièmement, un exploit fameux est minimisé ou dénigré ; troisièmement, on reproche au héros son désir de gloire, de renom et son attachement au monde ; quatrièmement, l'efficacité de la *virtus* païenne est mise en question, à partir de l'affirmation que la vraie vertu est dépendante de la vraie piété<sup>1</sup>. Nous verrons que ces stratégies de diffamation accompagnent souvent la première élaboration chrétienne du portrait de Caton.

- a) Tertullien (v. 150-v. 220) : Caton mort pour la gloire et  
"échangiste" : mieux que les dieux païens mais fort inférieur aux  
chrétiens

Quintus Septimius Florens Tertullianus naît à Carthage vers l'an 150<sup>2</sup>. Les écoles de Carthage donnent au jeune garçon une solide éducation littéraire et philosophique païenne. Il s'adonne

---

<sup>1</sup> Cf. à ce propos H. WHEATLAND LITCHFIELD, « National *exempla virtutis* in Roman Literature », 67.

<sup>2</sup> Voir à propos de cet auteur le site internet bien fourni : [www.tertullian.org](http://www.tertullian.org), dernière consultation 28.08.08  
Voir aussi l'article qui lui est consacré dans le *Précis de patrologie*, rédigé par B. ALTANER, 126-138. Relevons

aussi au droit romain et devient peut-être avocat ou rhéteur<sup>3</sup>. Après un séjour à Rome, converti au christianisme, il se réinstalle dans sa ville natale vers 195. Il commence bientôt une activité littéraire intense au service de l'Église. Sa parole éloquente le fait remarquer tout de suite dans la communauté chrétienne de Carthage. Il n'est certainement pas élu prêtre, malgré ce que Jérôme affirme<sup>4</sup>. Son esprit sévère, attiré par l'ascétisme, ennemi de tout compromis, le conduit à s'approcher d'un mouvement élitiste, les montanistes, qui impose à ses adeptes de rigoureux jeûnes, leur interdit de se remarier et ne croit pas à la réconciliation post-baptismale des pécheurs chrétiens. Tertullien devient de plus en plus intolérant avec les membres et les pratiques de l'Église qu'il juge trop peu strictes. Il meurt très âgé à Carthage après 220.

Tertullien se révèle l'un des plus originaux parmi les écrivains ecclésiastiques latins. En lui, l'ardeur punique se lie à l'esprit pratique romain. Ses œuvres ont exercé une influence importante sur le latin chrétien ancien : sa renommée est grande et ses livres très diffusés, dit encore saint Jérôme<sup>5</sup>. Cependant, à cause de sa langue difficile, mais plus encore à cause de son attachement au montanisme, on ne le lira que peu dans les siècles ultérieurs, ou du moins, comme déjà chez saint Cyprien, on ne le nommera plus<sup>6</sup>.

Tertullien met son talent d'écrivain au service de la foi, qu'il défend contre tous ses ennemis : les païens, les hérétiques et les Juifs, et aussi, après son adhésion au montanisme, l'Église elle-même. Dans la lutte, aucune considération ne l'arrête. La même amertume qui, comme catholique, lui fait stigmatiser l'attitude des gouverneurs païens et ridiculiser la religion des Gentils, lui fera combattre plus tard, comme montaniste, le laxisme de l'Église catholique.

La tradition de ses textes est des plus défectueuses. Un certain nombre d'écrits a été perdu ; pour d'autres textes, nous n'avons plus les anciens manuscrits, mais seulement des éditions imprimées ; d'autres encore n'existent plus que dans le seul *Codex Agobardinus* (Paris, BN,

---

que les informations biographiques traditionnelles, provenant avant tout de l'article 53 du *De viris illustribus* de JÉRÔME, acceptées durant des siècles, ont été récemment remises en question par les ouvrages fondamentaux de T. D. BARNES, *Tertullian*, 3-56 et G. D. DUNN, *Tertullian*, 3-11.

<sup>3</sup> On a supposé que les fragments empruntés par le *Digeste* à un jurisconsulte nommé *Tertullianus* pourraient être de lui, mais on n'a pu le prouver. Lire à ce propos [www.tertullian.org/jurist.htm](http://www.tertullian.org/jurist.htm); T. D. BARNES, *Tertullian*, chap. IV, 22-29 ; D. RANKIN, « Was Tertullian a Jurist ? », répond par la négative, en proposant un bon compte-rendu des positions à ce sujet.

<sup>4</sup> Cf. JÉRÔME, *Liber de viris illustribus* LIII, l. 26, p. 31 : « Hic usque ad mediam aetatem presbyter ecclesiae. »

<sup>5</sup> JÉRÔME, *Liber de viris illustribus* LIII, l. 19-20, p. 31 : « multaque scripsit volumina, quae, quia nota sunt plurimis, praetermittimus. »

<sup>6</sup> JÉRÔME, *Liber de viris illustribus* LIII, l. 23-25, p. 31 : « referretque sibi, solitum numquam Cyprianum absque Tertullinani lectione unam praeterisse diem ac sibi crebro dicere, "Da magistrum !" Tertullianum videlicet significans. » Jérôme rapporte les paroles de l'ancien secrétaire de saint Cyprien qu'un jeune homme nommé Paul, devenu vieux et avec lequel Jérôme a parlé, avait rencontré à Rome.

Ms. Latin 1622, IX<sup>e</sup> s.) qui vient d'Agobard, archevêque de Lyon<sup>7</sup>. C'est seulement pour l'*Apologeticum* que de nombreux manuscrits nous sont parvenus<sup>8</sup>.

Dans l'œuvre de Tertullien, des références à Caton apparaissent surtout dans l'*Apologeticum*, mis à part une allusion dans le petit texte nommé *De pallio*, dont nous ne possédons plus que des manuscrits du XV<sup>e</sup> siècle. Nous ne nous arrêterons que peu sur cette occurrence du nom du Stoïcien, puisqu'elle concerne un texte certainement peu connu au Moyen Âge, afin de nous concentrer sur celles se trouvant dans l'œuvre majeure de Tertullien.

Dans le court discours *De pallio*, écrit avec une ironie palpable, le Carthaginois tente d'expliquer à ses concitoyens détracteurs pourquoi il ne porte pas la toge romaine, mais plutôt le manteau (le *pallium*) des philosophes grecs...et des chrétiens. Il prend en exemple des Romains illustres, conquis petit à petit par la culture et l'habillement grecs :

Atque adeo ipse qui Graecos praeter Urbem censebat, litteras eorum uocemque senex iam eruditus, idem Cato, iuridicinae suae in tempore humerum exertus, haud minus palliato habitu Graecis fauit.<sup>9</sup>

L'interprétation est délicate et les traducteurs et commentateurs ne sont pas unanimes<sup>10</sup>. Si les traducteurs jusqu'à M. Turcan comprenaient le syntagme *praeter Urbem* comme un *extra Urbem* et pouvaient ainsi relier cette allusion au renvoi de Rome exigé par Caton le Censeur de la légation grecque conduite par Carnéade, l'éditrice récente y voit plutôt un jeu de mots : Caton l'Ancien, en tant que Censeur, fut chargé de veiller aux bonnes mœurs et de recenser les biens des citoyens romains, ce qui se rapporte au sens juridique du verbe *censeo* ; mais celui-ci n'aimait ni les philosophes ni les médecins grecs<sup>11</sup>. Outre cette première information, le texte rappelle l'apprentissage sur le tard, par le Censeur, de la langue grecque. La devinette qui fait retarder le nom du personnage jusqu'au *idem Cato*, semble signifier que la dernière situation, le port d'un vêtement qui découvre l'épaule d'un Caton lors d'exercices publics, se réfère aussi à l'Ancien. Cependant, c'est le second, Caton d'Utique qui, préteur, se signalait

---

<sup>7</sup> Voir à ce propos le site internet de ROGER PEARSE : [www.tertullian.org/manuscripts/index.htm](http://www.tertullian.org/manuscripts/index.htm).

<sup>8</sup> 39 codex sont conservés, dont douze datant d'avant le XIV<sup>e</sup> siècle et dont les meilleurs témoins sont les trois plus anciens : Petropolitanus Latinus I Q v. 40 (IX<sup>e</sup> s.) ; Parisinus Latinus 1623 (X<sup>e</sup> s.) ; Montepessulanus H 54 (XI<sup>e</sup> s.). Voir plus précisément [www.tertullian.org/manuscripts\\_apologeticum/manuscripts\\_apologeticum.htm](http://www.tertullian.org/manuscripts_apologeticum/manuscripts_apologeticum.htm).

<sup>9</sup> TERTULLIEN, *De pallio* III, 7, p. 741. Trad. p. 139 et 141 : « Au point que celui-là même qui était le censeur de la Ville – mais aussi des Grecs – après s'être initié dans sa vieillesse à leur littérature et à leur langue, Caton en personne, en dénudant son épaule au temps de sa juridiction, ne s'est pas montré moins partisan des Grecs par cette tenue propre au manteau. »

<sup>10</sup> Voir à ce propos la justification que donne M. TURCAN de sa traduction, en rapport avec celles de ses prédécesseurs, p. 139-140.

<sup>11</sup> Ce qui permet à Tertullien d'utiliser plaisamment l'autre sens du verbe « avoir un avis critique sur ».

en venant rendre la justice pieds nus et sans tunique<sup>12</sup>. Ainsi, comme cela est le cas dans l'*Apologétique*<sup>13</sup>, Tertullien confond (ou veut confondre) ici les deux Caton<sup>14</sup>. Une ultime difficulté de traduction concerne l'expression *haud minus palliato habitu* : M. Turcan propose de ne voir dans cet ablatif qu'un complément de moyen et non pas simultanément un complément du comparatif. En s'abstenant de la tunique, ce qui équivaut à montrer nus le bras et l'épaule, tels les philosophes cyniques, Caton se montre favorable aux Grecs, comme il l'est en apprenant leur langue.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons relever l'habile interdépendance des trois épisodes<sup>15</sup>, toutes sous le patronage de *Cato*, et qui retrace les étapes d'une découverte de la nouveauté : peur devant la différence, désir de la connaître, possession devenue naturelle de ce qui était autre. Caton, par l'apprentissage du grec et par son vêtement inhabituel, incarne la capacité de modifier son jugement.

Ce manteau (*pallium*), amené à remplacer la toge romaine dans la ville de Carthage, devient le symbole du changement, universel et cyclique (puisque le *pallium* est un ancien habit carthaginois). Il incarne le retour à la simplicité et au dépouillement des philosophes, et, grâce aux chrétiens qui le portent, obtient une signification encore plus élevée et plus digne<sup>16</sup>.

Ainsi, en se servant de Caton pour prouver sa thèse sur le changement et l'acclimatation de ce qui était nouveau et inédit, Tertullien l'envisage comme représentant d'une sévérité des mœurs et d'une simplicité dans le mode de vie qu'il considère aussi comme des *medicinae*<sup>17</sup>. Cependant, si Tertullien et Caton sont d'accord sur le choix du moyen, ce dernier diffère sur la direction de pensée : la réforme tend à revenir aux sources, vers le *mos maiorum*, pour le second Caton, alors qu'elle se dirige vers le futur du christianisme pour le premier.

---

<sup>12</sup> Cf. PLUTARQUE, *Caton le Jeune* 44, 1.

<sup>13</sup> Voir *infra*.

<sup>14</sup> H. BILLER, « Cato der jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters », 66-67, propose dans sa traduction les figures des deux Caton, alors que les traducteurs (récents) italiens P. BLASONE (2006), anglais HUNINK (2005) sur [www.tertullian.org/works/de\\_pallio.htm](http://www.tertullian.org/works/de_pallio.htm) et M. TURCAN (2007) penchent plutôt pour maintenir une lecture littérale du texte.

<sup>15</sup> Voir à ce propos H. BILLER, « Cato der jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters », 67-69.

<sup>16</sup> TERTULLIEN, *De pallio* VI, 2, p. 750 : « At ego iam illi etiam diuinae sectae ac disciplinae commercium conféro. Gaude, pallium, et exulta : melior iam te philosophia dignata est, ex quo christianum uestire coepisti. »

<sup>17</sup> Cf. TERTULLIEN, *De pallio* V, 5, p. 748.

En 197<sup>18</sup>, avec une grande audace, Tertullien produit deux pamphlets contre les païens, l'un adressé au public (*Ad nationes*), l'autre aux gouverneurs des provinces (*Apologeticum*). On ne sait comment il échappe aux persécutions. L'*Apologétique* possède une force et une combativité évidentes<sup>19</sup> : la virtuosité du style ainsi que la pertinence du contenu par rapport aux circonstances dans lesquelles vivait l'auteur lui confèrent toute sa force. Le Carthaginois mêle consciemment défense du christianisme encore interdit par la loi romaine et réfutation du paganisme. Il rétorque de manière assez agressive en renvoyant aux païens les mêmes accusations – crimes secrets, sacrilèges, lèse-majesté, crimes moraux<sup>20</sup> – que ceux-ci portaient contre les chrétiens et il veille à disculper ces derniers : le chrétien doit enfin pouvoir s'exprimer ouvertement pour se défendre et, si la haine pour celui-ci est encore trop importante, que, par ce plaidoyer écrit, la vérité atteigne du moins les oreilles des juges !<sup>21</sup>

Au sujet du sacrilège, Tertullien rétorque, dans les chapitres X et XI, que les chrétiens ne commettent pas de crime en refusant d'adorer les dieux romains, car ceux-ci ne sont pas de vrais dieux, mais plutôt des hommes divinisés<sup>22</sup>. L'auteur fait appel à la conscience et à l'érudition des païens : leurs propres auteurs – en particulier Varron<sup>23</sup> – sont utilisés à bon escient pour étayer l'argumentation. Après une démonstration historique concernant Saturne, le plus ancien des dieux (X, 5-11), une argumentation logique s'attache à prouver qu'un dieu suprême a bien dû créer tous ces dieux. Les divinités romaines n'ont pas mérité, par leur vie, de devenir des dieux, au contraire elles devraient plutôt être punies pour leurs crimes :

Sed, ut omittam huius indignitatis retractatum, probi et integri et boni fuerint ! Quot tamen potiores uiros apud inferos reliquistis ! Aliquem de sapientia Socratem, de iustitia Aristidem, de militia Themistoclem,

---

<sup>18</sup> Pour la datation voir D. T. BARNES, *Tertullian*, chap. V, p. 55.

<sup>19</sup> À propos de cette œuvre centrale de Tertullien, lire T. D. BARNES, *Tertullian*, chap. VIII, p. 107-112.

<sup>20</sup> Le plan du discours se présente ainsi : Tertullien réfute les accusations portées contre les chrétiens qui ont rapport à leur vie cachée (*in occulto*) et à leur vie publique (*palam*). Ceux-ci ne sont pas *scelesti* (VII-IX) : infanticides, incestes ; pas *vani* (X-XXVIII) : sacrilège ; pas *damnandi* (XXIX-XLV) : lèse-majesté, hostilité contre l'Empire et la société ; pas *inridendi* (XLVI-L) : immoralité.

<sup>21</sup> Cf. TERTULLIEN, *Apologeticum* I, 1, p. 85 : « Si non licet uobis, Romani imperii antistites, in aperto et edito, in ipso fere uertice ciuitatis praesidentibus ad iudicandum palam dispicere et coram examinare, quid sit liquido in causa Christianorum ; si ad hanc solam tantum speciem auctoritas uestra de iustitiae diligentia in publico aut timet aut erubescit inquirere ; si denique, quod proxime accidit, domesticis iudiciis nimis operata infestatio sectae huius os obstruit defensionis : liceat ueritati uel occulta uia tacitarum litterarum ad aures uestras peruenire. »

<sup>22</sup> Cf. TERTULLIEN, *Apologeticum* X, 2-3, p. 105-106 : « Deos uestros colere desiuiumus, ex quo illos non esse cognouimus. Hoc igitur exigere debetis, uti probemus, non esse illos deos et idcirco non colendos, quia tunc demum coli debuissent, si dei fuissent. Tunc et Christiani puniendi, si quos non colerent, quia putarent non esse, constaret illos deos esse. "Sed nobis, inquit, dei sunt". – Appellamus et prouocamus a uobis ad conscientiam uestram ; illa nos iudicet, illa nos damnet, si poterit negare omnes istos deos uestros homines fuisse. »

<sup>23</sup> Cf. G. D. DUNN, *Tertullian*, 39.



de sublimitate Alexandrum, de felicitate Polycraten, de copia Croesum, de eloquentia Demosthenen ! Quis ex illis deis uestris grauior et sapientior Catone, iustior et militatior Scipione ? Quis sublimior Pompeio, felicitior Sylla, copiosior Crasso, eloquentior Tullio ? Quanto dignius istos deos ille adsumendos exspectasset, praescius utique potiorum ? Properauit, opinor, et caelum semel clusit et nunc utique melioribus apud inferos mussitantibus erubescit !<sup>24</sup>

Après avoir montré l'absurdité du culte des dieux romains, Tertullien pousse le thème *ad absurdum*<sup>25</sup> en présentant une liste d'hommes illustres romains et grecs qui, sans aucun doute auraient été plus dignes, par leurs mérites, d'être élevés au rang de dieux, mais qui pourtant se retrouvent, après leur mort, dans les Enfers ! Alors que Socrate le philosophe ouvre, avec sa *sapientia*, la série des vertus des Grecs, Caton, *gravis* et *sapiens* – et le *gravis* précédant le *sapiens* exprime la sagesse toute stoïcienne de l'*Uticensis* – est appelé à initier la suite des qualités des Romains.

Il est probable que Tertullien ait tiré cette liste des *virii illustres* d'une grammaire, dont la partie sur les Romains aurait pu admirablement illustrer la formation du comparatif des adjectifs ! En mentionnant en particulier Socrate et Caton comme *exempla* de la raison et de la dignité, face aux divinités de l'Empire, l'apologiste se sert du meilleur de la sagesse antique pour montrer, au profit du christianisme, le ridicule du culte païen.

Au chapitre trente-neuf de l'*Apologeticum*, Tertullien démontre que les communautés chrétiennes sont inoffensives, en traçant un admirable tableau de la vie des sociétés chrétiennes, *factiones* fondées sur l'amour mutuel, formant ainsi un *corpus*, qui fait s'écrier les spectateurs : *Vide [...] ut invicem se diligant*<sup>26</sup>, et qui leur permet de se considérer comme des frères<sup>27</sup>. Frères, ils le sont non seulement par le droit de la nature, leur mère commune

---

<sup>24</sup> TERTULLIEN, *Apologeticum* XI, 5-6, p. 109 (avec les corrections précisées en bibliographie). Trad. p. 30 : « Mais, pour laisser de côté l'exposé de ces indignités, supposons qu'ils aient été honnêtes, intègres et bons. Combien d'hommes n'avez-vous pas laissés dans les Enfers, qui valent mieux qu'eux, un Socrate par la sagesse, un Aristide par la justice, un Thémistocle par ses exploits militaires, un Alexandre par sa grandeur d'âme, un Polycrate par son bonheur, un Crésus par sa richesse, un Démosthène par son éloquence ! Qui, parmi vos dieux, est plus grave et plus sage que Caton, plus juste et plus vaillant que Scipion ? Qui est plus grand que Pompée, plus heureux que Sylla, plus riche que Crassus, plus éloquent que Tullius ? Combien le dieu suprême n'aurait-il pas mieux fait d'attendre de tels hommes pour les associer à sa divinité, lui qui certes connaissait d'avance les meilleurs ! Il s'est trop hâté, je suppose, il a fermé le ciel une fois pour toutes, et maintenant il rougit certainement d'entendre les meilleurs murmurer au fond des Enfers ! » Le passage « de sapientia [...] Tullio » se retrouve dans le florilège *Polyhistor* (II, p. 76, l. 14-19) de GUILLAUME DE MALMESBURY du XII<sup>e</sup> siècle. Voir à ce propos le chapitre III.C.3.c)(6).

<sup>25</sup> Voir à ce propos H. BILLER, « Cato der jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters », 70.

<sup>26</sup> TERTULLIEN, *Apologeticum* XXXIX, 7, p. 151

<sup>27</sup> Cf. TERTULLIEN, *Apologeticum* XXXIX, 8, p. 151.

(*iure naturae matris unius*<sup>28</sup>), mais grâce à leur reconnaissance en la même paternité divine (*unus pater deus*<sup>29</sup>). Se crée par conséquent, entre les chrétiens, une communauté de biens par le renoncement à la propriété privée. Cette possession communautaire générale admet pourtant une exception, les femmes, alors que ce procédé se pratique justement de manière usuelle chez les païens :

Itaque qui animo animaque miscemur, nihil de rei communicatione dubitamus. Omnia indiscreta sunt apud nos praeter uxores. In isto loco consortium soluimus, in quo solo ceteri homines consortium exercent, qui non amicorum solummodo matrimonia usurpant, sed et sua amicis patientissime subministrant, ex illa, credo, maiorum et sapientiorum suorum disciplina, Graeci Socratis et Romani Catonis, qui uxores suas amicis communicauerunt, quas in matrimonium duxerant liberorum causa et alibi creandorum. Nescio quidem an inuitas : quid enim de castitate curarent, quam mariti tam facile donauerant ? O sapientiae Atticae, o Romanae grauitatis exemplum : leno est philosophus et censor !<sup>30</sup>

Tertullien exprime au plus haut point son indignation morale par l’adverbe *patientissime*, qui, dans le contexte, sonne de manière incongrue, puisqu’il évoque l’impassibilité et la résistance que le philosophe devrait montrer dans des situations tragiques, alors qu’il décrit les agissements de couples échangeistes !<sup>31</sup> Comme exemples de tel comportement, le Carthaginois nomme à nouveau les deux *exempla virtutis* par excellence, le philosophe grec Socrate et le romain Caton. Tous deux incarnent une forte autorité en tant que maître de vie : *ex illa, credo, maiorum et sapientiorum suorum disciplina, Graeci Socratis et Romani Catonis* ; tous deux ont cependant, selon Tertullien, prêté leur femme à des amis.

En ce qui concerne Socrate, l’auteur se réfère certainement au reproche adressé à l’Athénien d’avoir vécu en bigamie avec Xanthippe et Myrto. En outre, il doit faire allusion à la proposition, faite par le philosophe dans la *République*, de mettre en commun femmes et enfants. L’utopie platonico-socratique envisage, selon Tertullien, une fréquentation de sexes

---

<sup>28</sup> Cf. TERTULLIEN, *Apologeticum* XXXIX, 8, p. 151.

<sup>29</sup> Cf. TERTULLIEN, *Apologeticum* XXXIX, 9, p. 151.

<sup>30</sup> TERTULLIEN, *Apologeticum* XXXIX, 11-13, p. 151-152. Trad. p. 83-84 : « Ainsi donc, étroitement unis par l’esprit et par l’âme, nous n’hésitons pas à partager nos biens avec les autres. Tout sert à l’usage commun parmi nous, excepté nos épouses. Nous rompons la communauté, là précisément où les autres hommes la pratiquent ; car ils ne se contentent pas de prendre les femmes de leurs amis, mais prêtent très patiemment leurs propres femmes à leurs amis. Ils suivent en cela, je suppose, l’enseignement fameux de leurs ancêtres et des plus grands de leurs sages, du Grec Socrate, du Romain Caton, qui cédèrent à leurs amis des femmes qu’ils avaient épousées, sans doute pour qu’elles leur donnassent des enfants ailleurs encore que chez eux ! Et peut-être n’était-ce pas malgré elles ; car quel souci pouvaient-elles avoir d’une chasteté dont leurs maris avaient si facilement fait le sacrifice ? Quels modèles de la sagesse athénienne, de la gravité romaine ! Un philosophe et un censeur qui se font entremetteurs ! »

<sup>31</sup> Voir à ce propos H. BILLER, « Cato der jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters », 72.

bien plus libidineuse qu'apte à contrôler les passions, car les hommes et femmes en âge optimal de reproduction devront non pas renoncer à leurs pulsions, mais à des engagements à long terme, laissant le choix fixe du partenaire pour une phase de vie postérieure. Pour Caton, qui avait été loué à ce sujet pour son *apatheia* et son *eupatheia*<sup>32</sup>, nous en avons déjà parlé suffisamment.

Face à ces actions, souvent proposées par la tradition païenne comme des effets de la raison – bien que certains eussent déjà été irrités par le commerce des femmes réalisé par Socrate et Caton<sup>33</sup> –, Tertullien riposte en relevant que la chasteté semblait peu compter pour ces grands hommes et ironise en qualifiant les agissements des deux philosophes de « sagesse athénienne » et « gravité romaine »<sup>34</sup>.

En opposition aux mœurs païennes, Tertullien caractérise la vie du couple chrétien comme une monogamie stricte fondée sur la chasteté où l'adultère et le divorce sont interdits. Parce que la nouvelle fondation chrétienne de la société humaine se fonde sur l'amour et sur le respect de tout être humain comme un frère, celle-ci entraîne la communauté de biens et le lien matrimonial individuel, la femme ne pouvant être considérée comme un objet. La vie conjugale chrétienne monogame se fonde ainsi sur la chasteté et rappelle le couple originel créé par Dieu, Adam et Ève.

Ainsi, la sagesse de Socrate et la gravité de Caton se volatilisent sous le regard acéré de Tertullien, pour n'apparaître plus que comme pratique douteuse, ou même grotesque, dépourvue de toute morale. L'*Apologeticum* se termine sur une question capitale en ce qui concerne l'animosité des païens envers les chrétiens : leur enthousiasme surprenant pour le martyre. En effet, comme le relate Tertullien, les Gentils risquent de faire de l'ironie en disant :

---

<sup>32</sup> À ce propos, voir M. L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, t. II, 16.

<sup>33</sup> Voir à ce propos H. BILLER, « Cato der jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters », 73.

<sup>34</sup> Relevons à nouveau que la distinction entre les deux Caton, le Vieux ou Censeur et le Jeune ou d'Utique ne semble pas être très claire chez Tertullien ou du moins ne lui importe pas pour l'utilisation qu'il fait des exemples dans sa polémique puisqu'il nomme Censeur le mari de Marcia. On voit que très tôt les deux personnages sont mêlés ou même confondus !

« Ergo, inquit, cur querimini, quod uos insequamur, si pati uultis, cum diligere debeatis, per quos patimini quod uultis? »<sup>35</sup>

Cependant, rectifie le Carthaginois, le chrétien s'engage dans son combat comme le soldat s'engage pour la guerre : celui-ci n'aime pas la guerre à cause des périls qu'elle comprend, mais il se bat quand même du mieux qu'il peut et, une fois la bataille remportée, il se réjouit de la victoire qui lui apporte gloire et butin<sup>36</sup>. Or le combat pour le chrétien consiste à être cité devant les tribunaux pour défendre la vérité, et la victoire, même au prix de la vie, apporte la gloire de plaire à Dieu et le butin de la vie éternelle<sup>37</sup>. Ces chrétiens qui vainquent en mourant ne peuvent ainsi plaire aux païens et sont considérés comme des insensés :

Merito itaque uictis non placemus, merito desperati et perditī existimamur. Sed haec « desperatio atque perditio » penes uos in causa gloriae et famae uexillum uirtutis extollunt.<sup>38</sup>

Or c'est particulièrement aux vaincus (*uictis*) que les martyrs ne plaisent pas (*non placemus*), c'est-à-dire à ceux qui ont perdu contre eux le combat aux tribunaux, à savoir les juges. Ici Tertullien fait certainement référence, comme l'a relevé H. Biller<sup>39</sup>, au célèbre vers de la *Pharsalia* (I, 128) de Lucain : *victrix causa deis placuit, sed victa Catonis*. Dans une paraphrase sarcastique et qui en modifie le sens, le polémiste fait des chrétiens victorieux et qui plaisent à Dieu des hommes méprisés des vaincus (les juges et Caton) car ne récoltant par leur mort que la palme du mérite devant Dieu et non celle de la renommée et de la gloire terrestre. Ce jugement pointu mais allusif, à propos des motifs qui ont poussé Caton à se donner la mort, se répète quelques lignes plus bas. En effet, Tertullien veut montrer combien de souffrances soutenues pour de nobles causes, dans le mépris de la mort, ont été exaltées par les païens qui ont fait de ceux qui les ont subies des héros : le catalogue, plutôt traditionnel, présente, en deux pans, les douloureuses mais glorieuses vicissitudes de Mucius Scaevola, d'Empédocle, d'une fondatrice de Carthage, de Regulus, d'Anaxarque, puis les tourments

---

<sup>35</sup> TERTULLIEN, *Apologeticum* L, 1, p. 169. Trad. p. 223 : « “Pourquoi donc vous plaindre, dites-vous, de ce que nous vous persécutons, puisque vous voulez souffrir?” »

<sup>36</sup> Cf. TERTULLIEN, *Apologeticum* L, 1-2, p. 169 : « Plane uolumus [pati], verum eo more, quo et bellum miles. Nemo quidem libens patitur, cum et trepidare et periclitari sit necesse. Tamen et proeliatur omnibus uiribus et uincens in proelio gaudet qui de proelio querebatur, quia et gloriam consequitur et praedam. »

<sup>37</sup> Cf. TERTULLIEN, *Apologeticum* L, 2.

<sup>38</sup> Cf. TERTULLIEN, *Apologeticum* L, 4, p. 169. Trad. modifiée p. 225 : « Il est donc naturel que nous ne plaisions pas aux vaincus, et voilà pourquoi ils nous qualifient de désespérés et de fous furieux. Cependant se livrer à ce “désespoir et à cette folie”, quand la gloire et la renommée sont en jeu, c'est à vos yeux lever l'étendard du courage. »

<sup>39</sup> Cf. H. BILLER, « Cato der jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters », 75.

d'une courtisane d'Athènes, de Zénon d'Élée, de jeunes Lacédémoniens, d'autant plus loués que le sang a plus coulé<sup>40</sup>.

Or, ces deux suites de *casus illustres* se trouvent reliées par une phrase qui écarte de cette énumération les cas de suicide, avant de s'intéresser à la constance démontrée par certains dans la souffrance :

Omitto eos, qui cum gladio proprio uel alio genere mortis mitiore de laude pepigerunt. Ecce enim et tormentorum certamina coronantur a uobis !<sup>41</sup>

Parce que les suicidés se sont assuré la gloire par eux-mêmes, ils reçoivent la désapprobation de Tertullien. Caton appartient à cette catégorie et plus particulièrement à ceux qui se sont ôté la vie *cum gladio proprio*. Le Carthaginois évite peut-être aussi de parler de ce cas, car le martyr des chrétiens montre une proximité menaçante avec le suicide. Un élément se révèle central, c'est pour établir sa gloire terrestre (*de laude pepigerunt*) que Caton s'est donné la mort.

Tertullien distingue ainsi le martyr païen du martyr chrétien. Si le premier est accompli en vue de fins humaines comme la gloire, l'honneur, le territoire, la patrie, l'amitié, le second trouve son sens en Dieu et dans la grâce qu'il offre au vainqueur<sup>42</sup>. Le martyr chrétien porte des fruits plus nombreux, son sang est une semence<sup>43</sup>. Ainsi, de manière paradoxale, le polémiste conclut que les chrétiens ont plus de droit et de raison de souffrir que les païens, car leur sang les lave de tout péché et chaque fois qu'un chrétien est condamné par la justice des hommes pour sa foi, Dieu l'absout<sup>44</sup>.

À travers son interprétation du martyr chrétien, Tertullien comprend en conséquence le sacrifice de Caton comme celui d'un sage stoïcien, qui, selon l'exégèse toute particulière du vers lucanéen qu'en fait l'auteur, a souffert en vain, de manière absurde, pour les vaincus, c'est-à-dire pour les biens et valeurs de ce monde.

---

<sup>40</sup> Cf. TERTULLIEN, *Apologeticum* L, 5-6, 8-9.

<sup>41</sup> TERTULLIEN, *Apologeticum* L, 7, p. 170. Trad. p. 227 : « Laissons de côté ceux qui ont cru s'assurer la gloire en se perçant de leur propre épée, ou par un autre genre de mort plus doux. Voici que des concours où l'on fait assaut de tourments sont couronnés par vous. »

<sup>42</sup> Cf. TERTULLIEN, *Apologeticum* L, 10.

<sup>43</sup> Cf. TERTULLIEN, *Apologeticum* L, 13, p. 171 : « Etiam plures efficimur, quotiens metimur a uobis : semen est sanguis Christianorum ! »

<sup>44</sup> Cf. TERTULLIEN, *Apologeticum* L, 16.

b) Arnobe (III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècle) : un Caton porcin quasi divinisé

Arnobe, maître de Lactance, représente dans l'Antiquité chrétienne, un cas exceptionnel et assez curieux. Après avoir enseigné la rhétorique à Sicca, en Afrique, il se convertit sur le tard, vers soixante ans. Son évêque, se méfiant de cet ouvrier de la dernière heure jusque là fort enragé contre les chrétiens, réclame de lui un gage de sincérité. Arnobe ne croit pouvoir mieux faire que d'utiliser son éloquence, son érudition, son ironie, au service de la cause qu'il vient d'embrasser. Il compose l'ouvrage *Adversus Nationes* autour des années 303-310, comprenant sept livres<sup>45</sup>, avec comme point de départ la réfutation d'un grief formulé par les païens : depuis que les chrétiens ont paru, le genre humain est affligé de mille maux qui prouvent que les dieux offensés ont abandonné la terre<sup>46</sup>. Alors que les deux premiers livres forment une apologie du christianisme, les suivants (III-VII) présentent une attaque virulente du paganisme, visant à détruire la religion ancestrale de Rome, autant sur la conception grossière qu'elle se fait des dieux (III-V) que sur les rituels qu'elle a mis en place (VI-VII)<sup>47</sup>. Dans le livre III, Arnobe développe une critique décapante de l'anthropomorphisme, dont la source principale est le *De natura deorum* de Cicéron<sup>48</sup>. Prêt à fermer les yeux et à ne soumettre à aucune question l'affirmation discutable de la multiplicité des dieux<sup>49</sup>, le rhéteur ne peut accepter cependant toutes les histoires que les Romains racontent à leur propos, si semblables aux aléas de la vie humaine<sup>50</sup>. C'est donc eux, les païens, qui offensent les dieux par ces inventions, alors qu'ils en accusent les chrétiens<sup>51</sup>. D'ailleurs, vénérer des figures humaines ne leur donne aucune légitimation de se moquer des figures divines égyptiennes aux effigies d'animaux<sup>52</sup>. Peut-être, imagine Arnobe, les Gentils pourraient lui dire qu'ils savent que les dieux ont d'autres formes, mais qu'ils ont décidé malgré tout de leur donner une apparence humaine. Outrage encore bien plus grand, répond le chrétien, d'adorer ce que vous

---

<sup>45</sup> Notons que pour être totalement rigoureuse sur nos principes du choix des textes antiques, nous n'aurions peut-être pas dû parler d'Arnobe, puisque seuls deux manuscrits nous ont été transmis : codex *Parisinus* 1661 (IX<sup>e</sup> s.) et codex *Bruxellensis* 10847 (XI<sup>e</sup> s.), selon ce que rapporte H. LE BONNIEC, éditeur d'Arnobe aux Belles Lettres, dans son « Introduction », 96-100.

<sup>46</sup> Voir à ce propos H. LE BONNIEC, « Introduction », dans : ARNOBE, *Contre les Gentils. Livre I*, p. 7-16 et de manière plus générale A. WLOSOK, « Arnobe ».

<sup>47</sup> Voir à ce propos J. CHAMPEAUX, « Introduction », dans : ARNOBE, *Contre les Gentils. Livre III*, p. vii-xiii.

<sup>48</sup> Voir à ce propos J. CHAMPEAUX, « Introduction », dans : ARNOBE, *Contre les Gentils. Livre III*, p. xiii.

<sup>49</sup> Cf. ARNOBE, *Contre les Gentils* III, 4, p. 4 : « Sit ista, ut praedicatis, plebs numinum, sint deorum innumerae gentilitates, adstipulamur, adquiescimus, coniuemus nec in aliqua quaestione dubitabile istud ambiguumque configimus. »

<sup>50</sup> Cf. ARNOBE, *Contre les Gentils* III, 6.

<sup>51</sup> Cf. ARNOBE, *Contre les Gentils* III, 11.

<sup>52</sup> Cf. ARNOBE, *Contre les Gentils* III, 15.

vous figurez plutôt que ce que vous jugez exister en réalité<sup>53</sup>. Imaginez que les animaux – ânes, chiens, porcs (*aselluli, canes, porci*) – veuillent nous rendre un culte et nous honorer en nous consacrant des statues, quelle colère chez les hommes s'ils décidaient de façonner nos effigies en y dessinant leurs propres corps !<sup>54</sup> :

Quantas, inquam, irarum flammis suffunderent, excitarent, si Urbis conditor Romulus asinina staret in facie, si sanctus Pompilius in canina, si porcina sub specie nomen esset Catonis aut Marci Ciceronis inscriptum ! Ita ergo stoliditatem uestram non rideri – si rident – uestris ab numinibus remini, aut, quoniam censetis adfici eos ira, non insanire, non furere neque pro iniuriis et contumeliis tantis ultum ire se uelle iacularique in uos ea quae dolor suetus est iacere et offensionis acerbitas comminisci?<sup>55</sup>

Arnobé prend des exemples d'animaux impurs – ânes, chiens, porcs, déjà mentionnés plus haut – pour les projeter sur les figures les plus vénérables du passé romain, à savoir le couple formé des premiers Rois, Romulus et Numa, et un autre comprenant deux grands hommes de la République, Cicéron et Porcius (!) Caton (le Vieux ou le Jeune ?). Le procédé des Romains est aussi risible que celui supposé des bêtes, et il est compréhensible que les dieux se moquent d'eux, comme eux se sont permis de le faire à propos des Égyptiens. Ainsi, ce sont les Romains qui sont l'objet des ressentiments de la divinité et non les chrétiens ! Caton se voit ici identifié, par Arnobé, à une figure d'autorité de la tradition romaine, que l'on aurait presque divinisée, aux côtés de Romulus, Numa et Cicéron<sup>56</sup>.

### c) Lactance (v. 250-v. 320) : la vaine mort de Caton, prince de la morale romaine

Lucius Caecilius Firmianus<sup>57</sup>, ou Lactance, naît certainement en Afrique du Nord. Il est d'abord, selon le témoignage de Jérôme<sup>58</sup>, l'élève d'Arnobé à Sicca et devient, comme son

---

<sup>53</sup> Cf. ARNOBE, *Contre les Gentils* III, 16, 1-2.

<sup>54</sup> Cf. ARNOBE, *Contre les Gentils* III, 16, 3.

<sup>55</sup> Cf. ARNOBE, *Contre les Gentils* III, 16, 4-5, p. 13-14. Trad. : « Oui, quelles colères enflammées ils provoqueraient, ils susciteraient, si le fondateur de la Ville, Romulus, se dressait debout avec une tête d'âne, si le vénérable Pompilius avait une tête de chien, si, sous l'image d'un porc, se lisait le nom de Caton ou de Marcus Cicéron ! Pensez-vous donc que vos dieux ne rient pas – s'ils rient – de votre stupidité, ou bien, puisque vous jugez qu'ils sont sujets à la colère, qu'ils ne sont pas dans une rage folle et ne veulent pas se venger de telles injures, de tels outrages, et vous frapper des coups dont frappe le ressentiment et qu'imagine l'amertume de l'offensé ? »

<sup>56</sup> Relevons que parmi ces figures, seul Romulus-Quirinus est reconnu comme mortel divinisé. Cf. J. CHAMPEAUX, « Commentaire », dans : ARNOBE, *Contre les Gentils. Livre III*, p. 79-80.

<sup>57</sup> Sur Lactance, voir B. KETTERN, « Lactantius ».

maître, professeur de rhétorique latine. Il acquiert une réputation assez considérable par son style classique, ce qui décide l'empereur Dioclétien à l'appeler à Nicomédie pour qu'il y occupe une chaire de rhétorique latine. Peut-être y a-t-il, parmi ses élèves, le jeune Constantin.

L'éthique exigeante du christianisme a fasciné Lactance en Afrique et celui-ci est certainement déjà chrétien lorsqu'il se rend à la cour impériale. À Nicomédie, il commence à rédiger des écrits chrétiens, travail qui devient très risqué pour ce haut fonctionnaire à partir de février 303, lors de l'annonce de la grande persécution. Lactance quitte son poste pour la Bithynie, afin de consacrer toutes ses forces à la défense du christianisme par la rédaction d'apologies. Vers 305, Lactance rentre en Afrique, l'édit de tolérance de Galère ayant rendu possible ce retour. Il y termine son œuvre principale, les *Divinae institutiones*. Puis l'empereur Constantin l'appelle en 317 à Trèves pour qu'il devienne le précepteur de son fils ; quant à la suite de son destin, elle est peu connue, mais sa mort doit se situer entre 320 et 325.

Souvent comparé à Cicéron pour l'élégance de son style, Lactance est le premier écrivain d'Occident à tenter un exposé systématique de la doctrine chrétienne en s'adressant à la classe cultivée d'un monde romain dont il connaît parfaitement la culture. C'est au cours de la flambée de persécutions que Lactance conçoit le projet d'une grande œuvre apologétique. Déjà vers 303/304, il rédige le *De opificio Dei*, une anthropologie chrétienne qu'il envisage comme la continuation du quatrième livre du *De republica* de Cicéron. Les *Divinae institutiones* sont écrites entre 304 et 313 : en sept livres<sup>59</sup>, l'auteur défend le christianisme contre deux opposants non nommés. Les deux premiers livres (*De falsa religione* et *De origine erroris*) examinent de manière critique les anciennes croyances à propos des dieux ; le troisième livre (*De sapientia*) met en lumière les contradictions internes de la philosophie païenne et se termine par une présentation *De vera sapientia et religione*, dans laquelle la vraie sagesse enseignée par le Christ est confirmée par les prophètes de l'Ancien Testament ; les cinquième et sixième livres intitulés *De iusticia*, condamnent la perte de la vraie justice que l'on ne peut récupérer que par la connaissance du vrai Dieu ; la vraie sagesse de celui qui honore Dieu, conclut Lactance dans son septième livre, conduit à la *vita beata*. Après 314,

---

<sup>58</sup> Cf. JÉRÔME, *De viris illustribus* LXXX, 1.

<sup>59</sup> Dont les éditeurs chez Teubner, E. HECK ET A. WLOSOK, recensent au moins douze manuscrits dans leur « Praefatio », xiv-xxiv.



l'Africain rédige un résumé de ses *Divinae institutiones*, qu'il corrige sur certains points, et auquel il donne le nom d'*Epitome*.

La figure de Caton apparaît chez Lactance dans des contextes avant tout polémiques, à propos de la doctrine des philosophes sur le suicide (livre III des *Divinae institutiones*, *Epitome*) ou à propos de la sagesse des païens (livres III et VI). Lactance laisse pourtant aussi entrevoir une certaine admiration pour la vie vertueuse du Stoïcien, dans ce troisième livre des *Institutiones*, capital pour notre sujet, et de manière plus précise encore, dans son chapitre dix-huit :

Multi ergo ex iis, qui aeternas esse animas suspicabantur, tamquam in caelum migraturi essent, sibi ipsi manus intulerunt, ut Cleanthes, ut Chrysippus, ut Zenon, ut Empedocles, qui se in ardentis Aetnae specus intempesta nocte deiecit, ut cum repente non apparuisset, abisse ad deos crederetur, et ex Romanis Cato, qui fuit in omni sua uita (Socraticae) <Stoicae><sup>60</sup> uanitatis imitator. Nam Democritus in alia fuit persuasione, sed tamen « sponte sua leto caput obuius optulit ipse »<sup>61</sup>, quo nihil sceleratius fieri potest. Nam si homicida nefarius est, quia hominis extinctor est, eidem sceleri obstrictus est qui se necat, quia hominem necat. Immo uero maius esse id facinus existimandum est, cuius ultio soli deo subiacet. Nam sicut in hanc uitam non nostra sponte uenimus, ita rursus ex hoc domicilio corporis, quod tuendum nobis adsignatum est, eiusdem iussu recedendum est, qui nos in hoc corpus induxit tamdiu habitaturos, donec iubeat emitti. Et si uis aliqua inferatur, aequa mente patiendum, cum extincta innocentis anima inulta esse non possit habeamusque iudicem magnum, cui soli uindicta in integro semper est.<sup>62</sup>

Alors que Tertullien n'avait abordé la question du suicide à propos de Caton que de façon superficielle, Lactance s'attache à ce problème de manière approfondie, dans le cadre de sa réflexion sur les erreurs de la philosophie païenne. Dans le chapitre dix-huit, qu'il consacre aux imperfections des doctrines pythagoricienne et stoïcienne sur la question de l'immortalité de l'âme, le rhéteur relève que plusieurs de ces philosophes, croyant que l'âme survit au

---

<sup>60</sup> Relevons qu'une autre leçon et de nombreuses éditions antérieures donnaient *Stoicae* à la place de *Socraticae*. L'éditeur laisse dans le texte *Socraticae*, tout en reconnaissant qu'il s'agit d'une *error auctoris* (p. 269).

<sup>61</sup> Cf. LUCRÈCE, *De rerum natura* III, 1041.

<sup>62</sup> LACTANCE, *Divinae institutiones* III, 18, 5-7, p. 268-269. Trad. : « Plusieurs de ceux qui ont cru l'âme éternelle se sont tués de leur propres mains, comme s'ils eussent été destinés à entrer au ciel, tels Cléanthe, Chrysippe, Zénon, Empédocle qui se jeta durant une nuit profonde au fond d'une caverne enflammée du mont Etna et, parce qu'il ne parut plus depuis, on a cru qu'il était parti vers les dieux ; tel aussi, parmi les Romains, Caton qui fut dans toute sa vie un imitateur de la vanité socratique (stoïcienne). Bien que Démocrite fût d'un autre sentiment, "il ne laissa pas de se procurer la mort" ; ce qui était sans doute la plus méchante action qu'il pût jamais faire. Car si l'homicide est un criminel, car il est un destructeur d'homme, celui qui se tue se rend coupable du même crime, puisqu'il tue un homme, et le crime doit être au contraire considéré comme d'autant plus énorme que Dieu s'en réserve le châtement. De même que nous ne sommes pas venus de notre propre initiative dans cette vie, il ne faut pas sortir de nous-mêmes du domicile du corps qui nous a été confié. Il faut attendre que celui qui nous y a mis ordonne de nous en retirer. Et s'il nous est fait violence, il le faut souffrir avec une âme égale, dans l'assurance que notre mort ne sera pas impunie, et que nous aurons un grand juge qui possède seul l'intégralité de la vengeance. »

corps, se sont dérobés aux peines de la vie terrestre en se donnant la mort pour atteindre plus rapidement le ciel. Lactance propose en exemple les membres principaux du stoïcisme : Zénon, Cléanthe, Chrysippe, et leur continuateur romain qui consacra sa vie à singer la manière stoïcienne. Les philosophes stoïciens ne sont donc plus considérés comme des sages, mais plutôt comme des insensés, incapables de connaissance vraie. Lactance compare d'ailleurs ces vains Stoïciens aux anciens philosophes de la nature, menteurs, trompeurs et inconséquents : Empédocle qui a simulé sa déification en se jetant dans l'Etna et Démocrite qui, bien que présentant le bonheur comme but de l'homme, s'est volontairement soustrait à la vie.

Si Lactance, dans ce cas, juge Caton comme un *Stoicae uanitatis imitator*, c'est qu'il voit dans le suicide du Romain un réflexe typiquement stoïcien<sup>63</sup>, secte à laquelle il est censé avoir consacré *omnis sua vita*. Le rhéteur semble proposer une image de l'ennemi de César plutôt éloignée de l'histoire et évite de donner, du moins directement, un contenu politique à la mort de Caton.

Le rhéteur franchit un pas supplémentaire lorsqu'il identifie le suicide à un homicide : il en fait un crime, celui de décider soi-même d'ôter la vie de quelqu'un (en l'occurrence soi), alors que seul Dieu possède ce droit, lui le Maître et Dispensateur de la Vie. Lactance exclut toute exception à cette règle, pas même la violence physique et psychique que l'on pourrait exercer sur un individu. Le chrétien subira tous sévices avec patience, persuadé de la sentence que prononcera Dieu, le Juge de toutes choses : *si uis aliqua inferatur, aequa mente patiendum, cum extincta innocentis anima inulta esse non possit*. Par conséquent, la justification, par les païens, de la mort volontaire sous certaines conditions, se voit balayée par celui seul qui a autorité sur la vie et la mort, Dieu. Aucun motif ne donne droit au suicide et la palme de la patience (*aequa mente*), prérogative du Stoïcien<sup>64</sup>, revient non pas au philosophe, mais au chrétien qui subit sans perdre courage les violences et les humiliations.

Les Stoïciens ne portent cependant pas seuls la responsabilité des erreurs de jugement à propos de la mort volontaire. La lecture de Platon paraît avoir, elle aussi, poussé de grands hommes au suicide :

---

<sup>63</sup> Voir le chapitre I.A.2.d)(4)(a).

<sup>64</sup> R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur de l'âme dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, 214, relève qu'une des traductions latines, dans le monde chrétien, de μακροθυμία, était justement *aequanimitas* ou *aequo animo* (*esse*).

Homicidae igitur illi omnes philosophi et ipse Romanae sapientiae princeps Cato, qui antequam se occideret, perlegisse Platonis librum dicitur, qui est scriptus de aeternitate animarum, et ad summum nefas philosophi auctoritate compulsus est. Et hic tamen aliquam moriendi causam uidetur habuisse, odium seruitutis. Quid Ambraciote ille, qui cum eundem librum perlegisset, praecipitem se dedit nullam aliam ob causam nisi quod Platoni credidit? Exsecrabilis prorsus ac fugienda doctrina, si abigit homines a uita.<sup>65</sup>

En effet, Caton, cet homicide que Lactance – pour en souligner le paradoxe et exprimer le peu de valeur qu’il accorde à la sagesse païenne –, définit comme « le prince de la sagesse romaine », s’est laissé encourager par la lecture du *Phédon* avant de commettre ce *summum nefas*. Le rhéteur relève cependant qu’un autre motif rationnel pourrait aussi expliquer ce geste : l’*odium seruitutis*, plus proche d’une circonstance stoïcienne du suicide philosophique et en rapport cette fois avec la situation politique dans laquelle cette décision a été prise.

Lactance revient au reproche adressé à Platon avec un exemple plus convaincant, car sans ambiguïté : Cléombrote d’Ambracie s’est jeté à la mer après avoir lu le *Phédon*, sans autre motif cette fois que la confiance qu’il a mise dans les paroles du philosophe, ce qui fait s’indigner Lactance : doctrine exécrationnable ! En effet,

Quodsi scisset Plato atque docuisset, a quo et quomodo et quibus et quae ob facta et quo tempore immortalitas tribuatur, nec Theombrotum impegisset in mortem uoluntariam nec Catonem, sed eos ad uitam et iustitiam potius erudisset.<sup>66</sup>

L’Africain conclut que Platon ne possédait aucune vraie connaissance à propos de l’immortalité et qu’il a ainsi poussé Caton et Cléombrote à la mort alors qu’il aurait dû, par une juste sagesse, les encourager à vivre et à défendre la justice. Ce déni d’autorité envers la doctrine platonicienne se fonde sur la certitude en la doctrine chrétienne, laquelle affirme que Dieu seul accorde l’immortalité aux âmes méritantes par la foi, l’espérance et la charité. Lactance s’interroge une fois encore sur le motif du suicide de l’*Uticensis* et semble pencher

---

<sup>65</sup> LACTANCE, *Divinae institutiones* III, 18, 8-9, p. 269-270. Trad. : « Ainsi ces philosophes, et Caton même, le prince de la sagesse romaine, ont été des homicides. On dit que ce dernier, avant de se tuer, lut le livre que Platon avait écrit au sujet de l’éternité de l’âme, et fut excité à ce très grand crime par l’autorité de ce philosophe. Il faut pourtant avouer que la haine de la servitude semblait lui pouvoir faire souhaiter la mort avec raison. Mais quelle excuse peut-on apporter en faveur de Cléombrote qui, après avoir lu le même livre, se précipita dans la mer, sans aucune autre cause que sa croyance en Platon ? Doctrine totalement exécrationnable et à fuir <comme la peste>, qui prive les hommes de la vie ! » Comparons l’expression *summum nefas* à celle que prononce Caton, en présence de Brutus, à propos de la guerre civile et dont il attribue la responsabilité aux dieux dans LUCAIN, *Pharsalia* II, 286. Voir le chapitre II.B.3.b)(2).

<sup>66</sup> LACTANCE, *Divinae institutiones* III, 18, 10, p. 270. Trad. : « Que si Platon avait su qui est celui qui donne l’immortalité et comment, à qui, en récompense de quelles actions et quand il la donne, et qu’il l’eût enseigné aux autres, bien loin de pousser Cléombrote et Caton à la mort volontaire, il leur aurait appris à conserver la vie et à la justice. »

pour la première solution envisagée dans ce chapitre. C'est moins à cause de sa haine envers César – une raison plus politique – que par désir de gloire que Caton commet ce geste :

Nam mihi Cato uidetur causam quaesisse moriendi non tam ut Caesarem fugeret, quam ut Stoicorum decretis obtemperaret, quos sectabatur, suumque nomen grandi aliquo facinore clarificaret ; cui quid mali potuerit accidere, si uiueret, non inuenio. Gaius enim Caesar ut erat clemens, nihil aliud efficere uolebat etiam in ipso belli ciuilis ardore, quam ut bene mereri de re publica uideretur duobus optimis ciuibus Cicerone et Catone seruatis.<sup>67</sup>

En suivant l'enseignement stoïcien, il accomplit une action éclatante qui rejaillit sur son nom. D'ailleurs, le Républicain n'aurait rien à craindre du clément César, ce qui renforce, pour Lactance – et il en sera de même pour Augustin –, le caractère aberrant et vain de cette mort : le désir de célébrité semble à l'origine de cette décision, sans qu'il y ait eu nécessité morale de la prendre. Caton, par son suicide, se refuse à un devoir constructif envers la République, et ce contrairement à l'autre *optimus ciuis*, Cicéron, qui sut profiter de la clémence de l'*imperator* pour continuer à servir sa patrie. Cette insubordination face à la divine Providence et ce manquement au devoir vis-à-vis de la *res publica* amènent Lactance à juger sévèrement la mort de Caton.

Au chapitre suivant de ce troisième livre des *Divinae institutiones*, le rhéteur chrétien poursuit sa réflexion sur les doctrines païennes concernant l'immortalité de l'âme. Il relève les erreurs et les contradictions des plus sages, y compris Cicéron. Celui-ci a affirmé que si l'âme, après la perte du corps, conserve le sentiment, elle mène une vie semblable à celle des dieux<sup>68</sup>, ce qui signifierait qu'il ne fait aucune différence entre le sort des âmes vertueuses et criminelles :

Illud enim sic adsumptum est, tamquam necesse sit omnem hominem natum immortalitate donari. Quod igitur erit discrimen uirtutis ac sceleris, si nihil interest utrumne Aristides sit aliquis an Phalaris, utrum Cato an Catilina? Sed hanc repugnantiam rerum sententiarumque non cernit nisi qui tenet ueritatem. Si quis igitur nos roget utrumne bonum sit mors an malum, respondebimus qualitatem eius ex uitae ratione pendere. Nam sicut uita ipsa bonum est, si cum uirtute uiuatur, malum, si cum scelere, sic et mors ex praeteritis uitae actibus ponderanda est. Ita fit, ut si uita in dei religione transacta sit, mors malum non sit,

---

<sup>67</sup> LACTANCE, *Divinae institutiones* III, 18, 11-12, p. 270. Trad. : « Il me semble que le motif qui poussa Caton à se tuer, ne fut pas tant de fuir César, que de mettre en pratique les maximes des Stoïciens, auxquels ils appartenait, et de rendre son nom célèbre par une grande action. Quand il serait demeuré en vie, je ne vois pas quel mal il lui en serait arrivé. César, clément comme il l'était, ne souhaitait, durant la plus grande ardeur de la guerre civile, rien d'autre que d'arriver à paraître bien servir la République, en préservant Cicéron et Caton, les deux meilleurs citoyens. »

<sup>68</sup> Cf. LACTANCE, *Divinae institutiones* III, 19, 5-6.

quia translatio est ad immortalitatem ; sin aliter, malum sit necesse est, quoniam ut dixi ad aeterna supplicia transmittit.<sup>69</sup>

La doctrine chrétienne confirme que tout homme reçoit potentiellement le don de l'immortalité et que celle-ci n'est par conséquent pas le seul apanage des dieux ou des héros. Cependant, il y a différentes façons de passer son éternité, selon que l'on reçoit un salaire pour sa vertu ou que l'on est puni pour son vice. Caton apparaît ici aux côtés du grec Aristide sous le régime de la *uirtus*, en opposition à Catilina – qu'il fit mettre à mort – et au tyran d'Agrigente Phalaris, incarnations du *scelus*.

Seul celui qui possède la vérité à propos de Dieu sait que Celui-ci n'est pas indifférent aux vices et aux vertus, comme le pensait Épicure, mais qu'Il est juste et qu'Il gratifie les hommes autant de sa grâce que de sa colère<sup>70</sup>. Ainsi, la mort, intermédiaire entre la vie et l'éternité, se présente, selon les cas, comme un bien ou un mal. Pour le chrétien, la valeur de la mort dépend de la façon dont l'homme a vécu : telle fut sa vie (un bien ou un mal), telle sera sa mort. Cette dernière peut donc être considérée par le chrétien vertueux comme un bien, puisqu'elle conduit à la vie éternelle : *mors mala non sit, quia translatio est ad immortalitatem*.

Cette utilisation de Caton permet de relever que, malgré le jugement négatif concernant sa mort dans le chapitre précédent, Lactance ne s'interdit pas de le citer comme idéal de vertu. Les deux aspects constitutifs de la figure catonienne, son suicide et sa vie méritoire<sup>71</sup>, restent envisagés de manière isolée et reçoivent chacun leur évaluation morale, tout en étant liés par leur caractère hautement exemplaire.

---

<sup>69</sup> LACTANCE, *Divinae institutiones* III, 19, 7-9, p. 273-274. Trad. : « car il [l'argument de Cicéron] supposait que toutes les hommes nés avaient reçu l'immortalité, et il ne faisait aucune différence entre la vertu et le vice, entre Aristide et Phalaris, entre Caton et Catilina. Nul ne peut s'apercevoir de la contradiction de ces choses et de ces propos, s'il n'est pleinement instruit de la vérité. S'il se trouvait donc quelqu'un qui nous demandât si la mort est un bien ou un mal, nous lui répondrions : que la qualité de la mort dépend de celle de la vie. Comme la vie est un bien quand elle se conforme à la vertu, et un mal quand elle est pleine de crimes, de même la mort doit être jugée à partir des actions de ces vies. La mort qui termine une vie qui a été employée au service de Dieu est un bien, parce que ce n'est qu'un passage à l'immortalité ; celle qui termine une vie criminelle est un mal, parce qu'elle commence un supplice qui n'a point de fin. »

<sup>70</sup> Lactance écrit d'ailleurs un *De ira Dei*.

<sup>71</sup> Relevons toutefois que Lactance reviendra encore une fois sur le personnage de Caton, au livre VI de ses *Divinae institutiones*, et ce, grâce à une citation cicéronienne [*De officiis* III, 4, 16], dans laquelle l'orateur parle de l'apparente sagesse du philosophe qui n'en est pas vraiment une. LACTANCE, *Divinae institutiones* VI, 6, 27, p. 504 : « Nemo enim horum sic sapiens, ut sapientem volumus intellegi nec ii qui sapientes habiti et nominati, Marcus Cato et Gaius Laelius, sapientes fuerunt. » Lactance conclut que la seule vraie sagesse (tout comme la justice et la vertu) vient de Dieu : « Iustus autem ac sapiens nemo est nisi quem deus praeceptis caelestibus erudiit. » (LACTANCE, *Divinae institutiones* VI, 6, 28, p. 505). Il ne semble donc pas reconnaître la possibilité d'une véritable possession de la vertu chez Caton.

Dans son *Epitome*<sup>72</sup>, Lactance reprend, mais de manière synthétique la problématique du suicide chez les païens :

An illi fortiores magis sunt probandi, qui ut mortem contempsisse dicerentur, voluntariam necem sibi intulerunt, Zeno Empedocles Chrysippus Cleanthes Democritus et hos imitatus Cato, nec scierunt homicidii crimine teneri secuncum ius legemque divinam eum qui se interfecerit ? Deus enim nos in hoc domicilium carnis induxit, ille nobis temporale corporis habitaculum dedit, ut incolamus quamdiu idem uoluerit. Nefas igitur habendum est sine dei iussu uelle migrare. Non est ergo uis adhibenda naturae : scit ille quemadmodum opus suum resoluat. Cui operi si quis manus impias adhibuerit ac diuini opificii uincla dirruperit, deum conatur effugere, cuius sententiam nec uiuus quisquam nec mortuus poterit euadere. Scelerati ergo et nefarii quos superius nominaui, qui etiam docuerunt quas causas habere debeat mors uoluntaria, ut parum sit sceleris quod homicidae in semet ipsos extiterunt, nisi ad hoc nefas et alios erudirent.<sup>73</sup>

Cette sensibilité à la question de la mort volontaire et des causes du suicide entraîne une condamnation complète des enseignements stoïciens sur la question.

Les jugements du rhéteur à propos de ce thème capital dans la polémique contre Caton peuvent se résumer ainsi, avec H. Biller<sup>74</sup> : 1. définition du suicide comme expression du mépris des païens pour la mort ; 2. interdiction du suicide pour des raisons juridiques et à cause de l'interdit divin ; 3. condamnation des philosophes qui permettent et même prônent, sous des motifs déterminés, le suicide (bien) nommé « philosophique ». Caton le Romain est cité en tant qu'*imitator* des cas grecs exemplaires déjà mentionnés dans les *Divinae institutiones* : Zénon, Empédocle, Chrysippe, Cléanthe et Démocrite.

---

<sup>72</sup> Si nous voulons être cohérente jusqu'au bout, il ne faudra pas citer ce dernier passage récapitulatif, puisqu'un seul manuscrit ancien a été transmis (*Tauriensis* I B. II. 27, VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s.) par la bibliothèque du monastère de Bobbio jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle, comme le relatent E. HECK ET A. WLOSOK (« Praefatio », xxv), les éditeurs de l'*Epitome* chez Teubner.

<sup>73</sup> LACTANCE, *Epitomé des Institutions divines* XXXIV, 8-12, p. 148. Trad. p. 149 : « Sont-ils plus dignes d'approbation ces philosophes plus courageux qui se sont donnés volontairement la mort pour que l'on dise qu'ils l'ont méprisée ? Zénon, Empédocle, Chrysippe, Cléanthe, Démocrite, et Caton leur imitateur, n'ont-ils pas su non plus que l'accusation d'homicide frappe, selon le droit et la loi divine, celui qui s'est tué lui-même ? De fait, c'est Dieu qui nous a introduits dans ce domicile de la chair, c'est lui qui nous a donné l'habitable temporel du corps pour que nous l'habitons aussi longtemps qu'il l'aura voulu. Par conséquent, il faut tenir pour sacrilège de vouloir le quitter sans l'ordre de Dieu. Il ne faut donc pas faire violence à la nature : Dieu sait comment désagréger son œuvre. Si quelqu'un porte sur elle des mains impies et brise les liens de son divin ouvrage, il tente d'échapper à Dieu, alors que personne, ni vivant ni mort, ne peut échapper à son jugement. Par conséquent, ceux que j'ai nommés plus haut sont des criminels et des sacrilèges : ils ont même enseigné quelles causes doit avoir la mort volontaire, comme si le crime que des meurtriers ont commis contre eux-mêmes ne suffisait pas s'ils n'en instruisaient aussi d'autres à cette impiété. »

<sup>74</sup> Cf. H. BILLER, « Cato der jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters », 88.

## 2. Les fondateurs du Moyen Âge<sup>75</sup>

### a) Pères de L'Église

(1) Jérôme (v. 347-419/420) : le commerce peu chaste de Marcia et Caton et l'antonomase ironique

(a) Jérôme et son œuvre, le Caton stoïcien du *Chronicon*

Père de l'Église, Jérôme de Stridon<sup>76</sup> naît dans une famille chrétienne aisée, à la frontière entre la Pannonie et la Dalmatie (actuelle Croatie). Il est envoyé à Rome en 354 pour y poursuivre ses études de grammaire, rhétorique et philosophie, et il se passionne particulièrement pour la littérature classique, l'œuvre de Virgile en particulier. Il a pour maître le grammairien Donat qui lui transmet le goût du latin classique et lui permet d'acquérir quelque connaissance de la langue grecque. Durant son séjour à Rome, il se fait baptiser et devient l'ami de Rufin. C'est suite à un rêve marquant que Jérôme renonce aux lettres profanes, apprend l'hébreu avec un Juif converti, se met à lire l'Écriture et s'engage sérieusement sur la voie de la vie chrétienne. Après 379, il part à Constantinople afin de poursuivre son étude de l'Écriture sous l'égide de Grégoire de Nazianze. Il y passe deux ans, durant lesquels il commence à traduire des écrits chrétiens grecs en latin (*Chronique* d'Eusèbe de Césarée, *Homélies* d'Origène), avant de retourner à Rome. Dans l'*Urbs*, Jérôme, en contact direct avec le Pape Damase qui le nomme secrétaire, prend en charge la révision du texte des quatre Évangiles latins, sur la base du Nouveau Testament grec et du texte de la Septante. Il exerce, durant les trois années passées à Rome (382-385), une influence non négligeable sur la haute société, notamment par son zèle pour l'ascétisme. Il s'entoure d'un cercle de femmes de la noblesse, dont certaines sont issues des plus anciennes familles patriciennes, comme les veuves Marcella et Paula ainsi que ses filles Blésilla et Julia Eustochium. L'inclination de ces femmes pour la vie monastique, la critique virulente que faisait Jérôme du clergé régulier, son rigorisme, son dégoût du christianisme mondain suscitent contre lui une vive opposition. Peu de temps après la mort de son protecteur Damase (10 décembre 384), il doit quitter Rome. En août 385, il part pour

---

<sup>75</sup> Selon le titre que donne E. K. RAND aux auteurs qui ont vécu entre Théodose et Charlemagne, *The Founders of the Middle Ages*. On ne citera pas, parmi ceux-ci, Macrobe et Martianus Capella car ils sont païens, que leurs références à Caton sont peu nombreuses et ont déjà été mentionnées *supra*, chapitres II.B.1.c) et II.B.1.e) pour Macrobe, chapitres II.B.1.e) et II.B.2.b) pour Martianus Capella. Ce dernier sera encore mentionné dans le chapitre *infra* III.B.2.a).

<sup>76</sup> Pour des indications bibliographiques, voir M. TILLY, « Hieronymus ».

Antioche, accompagné de son frère et d'amis. Il est suivi, peu de temps après, par Paula et Eustochium et quelques femmes de la noblesse romaine, résolues à quitter leur entourage patricien pour finir leurs jours sur la Terre Sainte. Les pèlerins, rejoints par l'évêque Paulin d'Antioche, visitent Jérusalem – où Jérôme et Paula rencontrent l'ancien ami Rufin et la noble veuve romaine Mélanie, déjà établis dans la Ville sainte –, Bethléem et les lieux saints de Galilée, puis partent en Égypte, où vivent les grands modèles de la vie ascétique. En 386, Jérôme revient en Palestine, fonde des monastères d'hommes et de femmes ; il s'installe dans un de ceux-là près de Bethléem, jusqu'à la fin de ses jours. Durant les trente-quatre dernières années de son existence, il rédige sans cesse : la version de l'Ancien Testament à partir du texte hébreu, les meilleurs commentaires sur l'Écriture, le catalogue des auteurs chrétiens. De cette période date également la majeure partie de ses textes polémiques, et notamment les traités de la controverse sur Origène. Il meurt à Bethléem le 30 septembre 419 ou 420<sup>77</sup>.

Dans l'œuvre variée de Jérôme : chronique, correspondance, entreprises exégétiques, traités théologiques et polémiques, la figure de Caton apparaît à de nombreuses reprises. Elle se compose avant tout de deux éléments contrastés : d'un côté, dans le contexte d'une défense de la chasteté et de la monogamie, les épisodes allégués de la relation que le Romain entretint avec sa femme Marcia ; de l'autre, le rappel de la vertu et de la gloire de Caton, dont le nom devient dans certains cas un qualificatif à tournure ironique.

Relevons, pour commencer, l'ajout que fait Jérôme dans sa traduction de la chronique d'Eusèbe : pour les années 69-68 av. J.-C. (CLXXVII Olymp. ou MDCCCCLXII), il insère une information sur le jeune Caton, au début de sa carrière politique et philosophique, en notant son appartenance à la secte stoïcienne :

M. Porcius Cato stoicus philosophus agnoscitur.<sup>78</sup>

### (b) Caton et Marcia

Jovinien, un moine, commence vers 391-392<sup>79</sup> un enseignement public à Rome aussi bien dans les milieux monastiques, masculins et féminins, que dans les grandes demeures de

---

<sup>77</sup> Nous ne proposons pas une étude précise de la diffusion de ses œuvres au Moyen Âge, qui est très importante.

<sup>78</sup> JÉRÔME, *Chronicon*, 153b. Trad. : « Marcus Portius Caton, philosophe stoïcien, se fait connaître. » G. BRUGNOLI, *Curiosissimus Excerptor. Gli « Addimenta » di Girolamo ai « Chronica » di Eusebio*, 33, indique que cet élément romain est bien ajouté par Jérôme.



l'aristocratie. Il lutte contre la dépréciation des femmes mariées baptisées ; reprenant une thèse stoïcienne, il affirme, en outre, que toutes les fautes sont d'égale gravité, que toutes les vertus et tous les mérites sont équivalents ; pour lui, une fois la sainteté baptismale acquise, elle ne peut plus se perdre. Il en déduit que la vierge, la veuve et la femme mariée ont chacune une vocation de même dignité et qu'elles recevront la même récompense, si elles ont mené une vie sainte. Il s'efforce de prouver que ceux qui sont régénérés dans le baptême avec une foi entière ne peuvent être abattus par le diable. Il pose ensuite qu'il n'y a aucune différence entre s'abstenir des aliments et en user avec action de grâces. Enfin, il pense qu'il n'y a qu'une seule et même récompense dans le Royaume des cieux pour tous ceux qui ont sauvegardé leur baptême<sup>80</sup>. À travers le baptême, insiste Jovinien, tous les chrétiens sont lavés de leurs péchés et tous sont en possession de l'Esprit Saint. Ainsi il soutient que la consécration d'une jeune fille à la virginité pour la gloire de l'Église n'est pas irrévocable comme le baptême, ce qui signifie qu'elle pourrait changer d'avis et se marier<sup>81</sup>. Par cette position, Jovinien se trouve en accord avec les pères romains de classe aisée, qui voient avec un soupçon grandissant leurs fils et filles s'engager au célibat et à la continence. Il s'oppose par contre violemment aux Pères de l'Église latine, tels Ambroise, Augustin et bien sûr Jérôme, qui tentent d'enseigner une hiérarchie des vocations, des grâces et des récompenses reçues, selon le choix de vie. Pour le cas des femmes, les différents degrés de perfection sont conçus ainsi : virginité – veuvage – mariage. La virginité – la *norma integritatis* – représente le modèle et le sommet de la perfection et de la pureté. Jérôme, alors qu'il occupe le poste de secrétaire du Pape Damase, a d'ailleurs glorifié la virginité dans son traité *De perpetua virginitate Mariae* (383) ainsi que dans sa célèbre Lettre 22 à Eustochium *De custodia virginitatis*.

Cependant, la fortune des propositions de Jovinien dans l'*Urbs* menace de renverser les convictions mises en pratique par les communautés monastiques et de servir aux païens pour attaquer le christianisme. Le moine est condamné par le Pape Sirice, puis par Ambroise et un synode à Milan en 393. La même année, Jérôme réagit, peut-être à la demande de frères en Italie<sup>82</sup>, dans ces deux livres de l'*Adversus Iovinianum*. Le premier est totalement consacré à l'exaltation de la virginité. À ce sujet, Jérôme cite une série de passages de l'Ancien et du

<sup>79</sup> Nous suivons, pour cette présentation, l'ouvrage de référence de Y.-M. DUVAL, *L'affaire Jovinien*, 11-95.

<sup>80</sup> Cf. JÉRÔME, *Adversus Iovinianum* I, 3, col. 214 B-C. Voir aussi Y.-M. DUVAL, *L'affaire Jovinien*, 36.

<sup>81</sup> Voir à ce propos H. BILLER, « Cato der jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters », 93-94.

<sup>82</sup> Cf. Y.-M. DUVAL, *L'affaire Jovinien*, 98-99.

Nouveau Testament, mais prend aussi à témoin les philosophes, puisque Jovinien prétend que l'estime de la virginité est, dans l'histoire morale, une nouveauté contraire au droit naturel comme aux conceptions des Anciens<sup>83</sup>. Jérôme affirme que les païens eux-mêmes ont méprisé le mariage et attaché un grand prix à la virginité. En commentant I Co.7, il établit, par ailleurs, que la vie de couple est une capitulation continue, mais pardonnable, devant la chair. Il affirme par contre que le mariage représente un lien indissoluble : le mari et la femme ne peuvent ni ne doivent se séparer, mais remplir au contraire tous les devoirs résultant de cette union. Un remariage serait à éviter, sauf si le risque de tomber est trop grand. La monogamie se présente, selon lui, comme une condition minimum non seulement pour la femme mariée, mais aussi pour la veuve<sup>84</sup>. À ce sujet, il cite en exemple une liste de matrones étrangères et romaines – *mulieres Romanae insignes*<sup>85</sup> –, veuves, qui ont refusé les secondes nocces qu'on leur offrait. Parmi celles-ci figurent les femmes de l'entourage de Caton :

Marcia Catonis filia minor, cum quaereretur ab ea cur post amissum maritum denuo non nuberet, respondit non se inuenire virum qui se magis vellet quam sua. Quo dicto eleganter ostendit divitias magis in uxoribus elegi solere quam pudicitiam, et multos non oculis, sed digitis uxores ducere. Optima sane res quam avaritia conciliat.

Eadem cum lugeret virum et matronae ab ea quaerent, quem diem haberet luctus ultimum, ait : « Quem et uitae ». Arbitror, quae ita virum quaerebat absentem, de secundo matrimonio non cogitabat.

Brutus Porciam virginem duxit uxorem, Marciam Cato non virginem ; sed Marcia inter Hortensium Catonemque discurrit et sine Catone vivere potuit, Porcia sine Bruto non potuit. Magis enim se unicis viris adplicat feminae, et nihil aliud nosse magnum artioris indulgentiae vinculum est.

[...]

Porcia minor cum lauderetur aput eam quaedam bene morata, quae secundum habebat maritum, respondit : « Felix et pudica matrona nunquam praeter semel nubit. »<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> Cf. JÉRÔME, *Adversus Iovinianum* I, 41.

<sup>84</sup> Cf. JÉRÔME, *Adversus Iovinianum* I, 7 ; 9 ; 12-15. Voir à ce propos PH. DELHAYE, « Le dossier anti-matrimonial de l'*Adversus Iovinianum* et son influence sur quelques écrits latins du XII<sup>e</sup> siècle », 65-70.

<sup>85</sup> Cf. JÉRÔME, *Adversus Iovinianum* I, 46, col. 275B. PH. DELHAYE, « Le dossier anti-matrimonial de l'*Adversus Iovinianum* et son influence sur quelques écrits latins du XII<sup>e</sup> siècle », 69-70, a relevé treize exemples étrangers (Didon, la femme d'Hasdrubal, la veuve de Niceratus, Artémise, Teuta, les veuves hindoues, la servante d'Alcibiade, la femme de Strabon, Panthia, Rhodogune, Alceste, Pénélope, Laodamie) et huit de l'histoire romaine (Lucrèce, Bilia, Marcia, la femme de Brutus, Annia, Porcia, Marcella, Valeria).

<sup>86</sup> JÉRÔME, *Adversus Iovinianum* I, 46, p. 387-388. Trad. : « Marcia la jeune, fille de Caton, lorsqu'on lui demanda, après la perte de son mari, pourquoi elle ne se remariait pas, répondit qu'elle ne trouvait pas un homme qui la voulait, elle, plus que ses biens. Ces paroles nous montrent élégamment que lorsqu'on choisit une femme, on recherche habituellement plus les richesses que la chasteté, et que beaucoup se marient non avec les yeux mais avec les doigts. C'est une chose véritablement excellente que l'avarice se procure ! Alors que cette même femme pleurait son mari et que des femmes lui demandèrent quel serait le dernier jour de son deuil, elle répondit : "Le jour même où se terminera ma vie". Je pense que celle qui cherche autant l'absent ne pense pas à un second mariage. Brutus prit comme épouse la vierge Porcia, Caton la non-vierge Marcia ; or Marcia se

Jérôme présente tout d'abord deux considérations traditionnelles à propos de la formation des couples et du mariage : d'une part, que l'on s'intéresse plus souvent à la richesse qu'à la vertu de sa promise ; d'autre part, que les mœurs excellentes de l'ancienne Rome inclinaient une femme respectable et pudique à ne connaître qu'un seul homme dans sa vie. Or la vie et les paroles des femmes apparentées à Caton paraissent convenir particulièrement bien à ce genre d'illustration. Jérôme semble en présenter quatre : Marcia la jeune, la fille de Caton ; Porcia, sa fille et la femme de Brutus ; Marcia sa femme ; Porcia la jeune, une autre de ses filles<sup>87</sup>. Dans les deux premières observations, Marcia la jeune, devenue veuve, exprime son désir de ne pas se remarier. Puis Jérôme mentionne comme modèles pour la monogamie romaine les deux autres filles de Caton, Porcia l'aînée et Porcia la cadette. La première, arrivée vierge au mariage, meurt en apprenant la disparition de son cher mari<sup>88</sup> ; la seconde exprime son avis concernant la vertu de ne pas se remarier.

Cependant, Jérôme propose aussi une réflexion sur Marcia la femme de Caton, en contraste avec celle de ses filles. Marcia n'est pas arrivée vierge au mariage, puisqu'elle épouse Caton en deuxièmes nocces, ce qui la rend moins chaste et moins attachée à son mari que ne l'était Porcia. En effet, elle osera ce va-et-vient douteux entre Caton et Hortensius et ne mourra pas d'affliction à la mort de l'*Uticensis*. À l'opposé des filles, qui représentent la pure tradition de la monogamie, Marcia explicite, par son contre-exemple, la vérité du principe proposé par Jérôme : « les femmes s'attachent plus fortement à un seul homme ; n'avoir connu rien d'autre est un lien fort pour un amour (*indulgentia*) plus intense ». Elle en a connu un autre avant le premier mariage avec Caton, un autre entre le premier et le deuxième mariage avec Caton.

Dans le second livre de l'*Adversus Iovinianum*, Jérôme, pour défendre le bien-fondé du jeûne, montre que les usages que l'on croit naturels sont en fait souvent des habitudes propres à

---

partagea entre Hortensius et Caton et put vivre sans Caton, alors que Porcia ne put vivre sans Brutus. En effet, les femmes s'attachent plus fortement à un seul homme ; n'avoir connu rien d'autre est un lien fort pour un amour plus intense. [...] Alors qu'en présence de Porcia la jeune, on fit dans sa maison les louanges d'une femme aux bonnes manières qui avait un second mari, celle-là répondit : « Une femme heureuse et pudique ne se marie pas plus d'une fois. » » Ajoutons que le personnage de Porcia, fille de Caton et femme de Brutus, apparaît aussi dans l'œuvre exégétique de Jérôme, plus précisément dans son prologue au *Commentaire sur le prophète Sophonie*, lorsqu'il s'intéresse aux femmes païennes et à leurs vertus : « Ad gentiles feminas ueniam, ut et apud saeculi philosophos uideant animorum differentias quaeri solere non corporum. [...] Quid referam Catonis filiam, Bruti coniugem, cuius virtus facit ne patris maritique constantiam tantopere miremur ? » [JÉRÔME, *In Sophoniam, Prologus*, p. 655].

<sup>87</sup> Voir à ce propos le chapitre III.C.6.

<sup>88</sup> Nous trouvons, dans cette affirmation, une erreur historique : Porcia avait épousé son cousin Brutus en deuxièmes nocces (cf. PLUTARQUE, *Brutus* 13). Voir à propos du suicide de Porcia le chapitre II.B.1.d).

certains peuples. Il entreprend donc un excursus sur les mœurs variées des hommes et s'arrête sur les changements fréquents de partenaires chez les Écossais :

Scottorum natio uxores proprias non habent, et quasi Platonis πολιτίαν legerit et Catonis sectetur exemplum, nulla aput eos coniux propria est, sed ut cuique libitum fuerit, pecudum more lasciviunt.<sup>89</sup>

Par cet exemple, il entend exprimer que les sauvages, les Barbares, s'accouplent de façon aléatoire, comme les animaux, parce qu'ils ne connaissent pas l'institution culturelle et civilisatrice du mariage en tant qu'union de l'homme avec une seule et même femme. À croire que ces derniers se sont laissés inspirer par Platon ainsi que par son quasi-élève Caton : le premier prévoyant dans sa *République*, une phase de la vie des citoyens où se nouent les unions entre hommes et femmes sans mariage, le second pratiquant cette mise en commun des femmes avec Hortensius. Certainement que Jérôme hérite de Tertullien ce parallèle Platon / Caton, déjà utilisé dans le contexte de l'opposition entre monogamie et multiplicité des partenaires.

### (c) Caton et le suicide

En 384, décède la jeune Blésilla, fille si vertueuse de Paula. Jérôme écrit une lettre de consolation à la maman affligée, dans laquelle il exprime sa propre peine, tout en essayant d'inciter Paula à plus de mesure dans son chagrin, vu les perspectives réjouissantes qui attendent Blésilla dans l'au-delà. Le Père de l'Église use de sa rhétorique efficace, en donnant la parole à Dieu lui-même, lequel s'adresse à une mère si éplorée qu'elle en a perdu l'appétit :

« Irasceris, Paula, quia filia tua mea facta est filia ? indignaris de iudicio meo et rebellibus lacrimis facis inuidiam possidenti ? Scis enim, quid de te, quid de ceteris tuis cogitem. Cibus tibi denegas non ieiuniorum studio, sed doloris. Non amo frugalitatem istam ; ieiunia haec aduersarii mei sunt. Nullam animam recipio quae nolente me separatur a corpore. Tales stulta philosophia martyres habeat : Zenonem, Cleombrotum vel Catonem. Super nullum requiescit spiritus meus nisi nuper humilem et quietum et trementem uerba mea. »<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> JÉRÔME, *Adversus Iovinianum* II, 7, p. 402-403. Trad. : « Les Écossais n'ont pas de femmes propres : comme s'ils avaient lu la *République* de Platon ou qu'ils avaient suivi l'exemple de Caton, il n'y a pas d'épouses propres chez eux, mais ils s'élèvent tels des bêtes, comme cela leur plaît. »

<sup>90</sup> JÉRÔME, *Epistola* 39 (Ad Paulinam), §3, vol. II, p. 76-77. Trad. p. 76-77 : « “Tu t'irrites, Paule, parce que ta fille est devenue ma fille ? Tu t'indignes de mon décret, tes larmes rebelles m'en reprochent jalousement la possession ? Tu sais bien ce que je pense de toi, et du reste des tiens. Tu te refuses la nourriture non par souci des jeûnes, mais de ton deuil ; je n'aime pas cette frugalité-là. De tels jeûnes sont mes ennemis. Je n'accueille

Le Tout-Puissant n'apprécie pas les jeûnes pratiqués par désespoir, c'est-à-dire régis par une intention faussée et qui provoquent une mort volontaire progressive. Contrairement au vrai jeûne qui répond à un appel de Dieu, celui qu'accomplit Paula, parce qu'engagé pour de fausses raisons, ne peut qu'être jugé non méritoire<sup>91</sup>. En effet, Dieu seul a le droit d'ordonner à une âme de se séparer du corps et ceux qui, trop orgueilleux, ont bravé cet interdit ne seront pas accueillis dans le Royaume des Cieux. À la suite de Lactance, Jérôme (et Dieu) porte(nt) un jugement méprisant et condamateur sur les martyrs-suicidés de cette *stulta philosophia* (autant platonicienne que stoïcienne) : Zénon, Cléombrote ou Caton se sont ôté la vie en suivant les injonctions de sottes doctrines ; ils deviennent ainsi des victimes de la folie et de la présomption humaines.

#### (d) Caton, exemple (ironique) de vertu et expression de l'orgueil

Le jugement que porte Jérôme sur Caton comporte des aspects contrastés. Si le Romain n'est pas particulièrement « bien noté » quant à sa relation avec les femmes et à propos de sa mort, sa gloire inébranlable se trouve par contre confirmée :

tamen magis optarem illud mihi contingere, quod Titus Livius scribit de Catone, cuius gloriae neque profuit quisquam laudando, nec uituperando nocuit<sup>92</sup>, cum utrumque summis praediti fecerint ingeniis. Significat autem M. Ciceronem et C. Caesarem, quorum alter laudes, alter uituperationes supradicti scripsit uiri.<sup>93</sup>

Avec cette citation de Tite Live, Jérôme souhaite que sa nouvelle œuvre lui confère la même gloire que celle possédée par Caton, laquelle ne put être augmentée par la *laudatio* de

---

aucune âme qui contre ma volonté se sépare du corps. Qu'une sotte philosophie ait de tels martyrs : Zénon, Cléombrote ou bien Caton. Sur aucun d'eux ne repose mon esprit, mais seulement sur un être humble, apaisé, et qui redoute mes paroles." »

<sup>91</sup> Il est intéressant de relever, comme l'a fait M. L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, t. II, 85, que cette analyse, tout en condamnant le suicide des philosophes païens (et stoïciens), s'intéresse à un principe authentiquement stoïcien, l'idée que l'essence de l'acte moral se trouve dans les motivations internes du sujet.

<sup>92</sup> Cf. TITE LIVE, *Ab urbe condita* fragment de CXIV (frag. 45 de WEISSENBORN, pars VI, p. xii-xiii). Cette maxime aura une grande fortune ; nous la retrouverons par exemple chez le PS. WALTER BURLEY, *Liber de vita et moribus philosophorum*, XCV (voir le chapitre III.C.9.d(3)) ; et chez J.-F. DE LA HARPE, *Éloge de Voltaire*, Paris, Pissot, 1780, qui l'utilise comme épigraphe.

<sup>93</sup> JÉRÔME, *In Osee* II, 5, 6-7 [Prologue au livre II], p. 55. Trad : « cependant je souhaiterais plus qu'il m'arrive ce que Tite Live écrit de Caton, à savoir que personne ne pouvait être utile à sa gloire en la louant et personne ne pouvait lui nuire en la dépréciant, ce que firent deux hommes de grand talent : Tite Live pense à M. Cicéron et à C. César ; le premier écrivit un éloge, le second une invective du sus-nommé Caton. »

Cicéron, ni diminuée par l'*Anticato* de César. Ce passage se trouve au début du deuxième chapitre du *Commentaire* au prophète Osée (402) et en clôt les remarques introductives, dans lesquelles l'auteur se venge à l'avance de ses futurs juges en relevant leur manque de compétence et d'objectivité. Le Père de l'Église s'identifie ici, de manière idéale, avec la figure de Caton, dont la renommée est irrévocable.

La réputation de rectitude, de sévérité et de moralité du personnage catonien est connue et exploitée par Jérôme qui mesure avec pertinence la portée et le poids d'ironie qu'elle peut comporter. Dans son œuvre, de nombreux emplois du nom « Caton » se détournent de leur vocation première – la désignation d'un individu – pour indiquer un type, une qualité, véridique ou feinte. Le procédé de l'antonomase ainsi que la formation de nouveaux adjectifs tirés du nom deviennent courants dans l'écriture du polémiste.

Avec les deux livres de l'*Apologie contre Rufin* (401)<sup>94</sup>, Jérôme se voit totalement engagé dans les controverses liées aux doctrines origénistes. Avec Rufin, son ancien ami devenu moine à Jérusalem, les relations se font de plus en plus tendues, car de nombreuses divergences d'opinions les opposent : à propos de la conception de la vie monastique, de l'utilisation de la culture profane, de la traduction de la Bible d'après l'hébreu. Pourtant, paradoxalement, la rupture entre Jérôme et Rufin allait intervenir sur ce qui apparemment ressemblait à un terrain d'entente : « leur commune admiration pour l'œuvre d'Origène et leur conviction qu'il convenait d'en faire, avec discernement, profiter le monde latin. »<sup>95</sup> En séjour à Rome, Rufin traduit, en 398, le *Peri Archôn* (*Traité des Principes*) d'Origène et se donne, dans une préface, pour le continuateur de Jérôme, en identifiant la censure pratiquée par son « maître » comme découlant d'un impératif théologique et visant à rétablir l'homogénéité philologique d'un corpus soi-disant interpolé. Rufin affirme ainsi éviter dérives et erreurs dont il récuse l'authenticité origénienne. Jérôme, dans un premier temps (398-399), propose une contre-traduction du *Peri Archôn*, réputée littérale, mais, de fait, plutôt polémique, vis-à-vis de la version apologétique de Rufin. En réponse aux deux livres de l'*Apologie contre Jérôme* (401) rédigés par Rufin<sup>96</sup>, le Père de l'Église compose sans délai un vigoureux pamphlet contre son ancien ami, complété, l'année suivante, par la *Lettre de Jérôme à Rufin*. Tout en avouant son admiration pour l'immense savoir et les travaux prodigieux d'Origène, il

---

<sup>94</sup> Pour les informations concernant l'« archéologie » de cet ouvrage, voir l'« Introduction » de P. LARDET à son édition de l'*Apologie contre Rufin* dans la collection des Sources Chrétiennes, p. 1\*-131\*.

<sup>95</sup> P. LARDET, « Introduction », dans : l'*Apologie contre Rufin*, 17\*-40\*, en part. 40\*.

<sup>96</sup> Cf. RUFIN D'AQUILÉE, *Apologia (contra Hieronymum)*.

dénonce Rufin comme traducteur d'Origène, mais aussi comme polémiste et auteur de traités alors qu'il justifie ses entreprises littéraires, tels le Commentaire de l'*Épître aux Éphésiens* et les traductions bibliques<sup>97</sup>. La brouille entre Jérôme et Rufin semble s'être poursuivie. Alors que Rufin ne répondit jamais à la dernière lettre de Jérôme, celui-ci n'eut de cesse de l'attaquer par diverses allusions polémiques, révélant une hargne étonnante.

Pour justifier ses traductions bibliques, Jérôme doit parler d'un faux dont il est victime, dans lequel lui-même aurait récusé son travail en avouant avoir été trompé par des Hébreux. Jérôme se dédouane d'attribuer lui-même à Rufin cette imposture ; il ne l'accuse pas, on le lui a désigné :

Scribit frater Eusebius se apud afros episcopos, qui propter ecclesiasticas causas ad comitatum uenerant, epistulam quasi meo scriptam nomine repperisse, in qua agerem paenitentiam et me ab Hebraeis in adolescentia inductum esse testarer ut hebraea uolumina in latinum uerterem, in quibus nulla sit ueritas. Quod audiens obstupui. Et quia *in ore duorum et trium testium stat omne verbum* [Mt. 18, 16], unique testi nec Catoni creditum est, id ipsum multorum me ex Vrbe fratrum scripta docuerunt, sciscitantium an ita se haberet, et a quo ipsa epistula disseminata esset in vulgus lacrimabiliter indicantium.<sup>98</sup>

Le vrai traducteur, consterné, doit répondre aux interrogations émues de ses amis qui lui avouent le nom de l'émetteur et du transmetteur de la missive. Celle-ci ne suffit pas, heureusement, à convaincre les Romains qui s'adressent au supposé auteur de l'épître : en effet, tout comme au tribunal, on ne peut prêter foi à un seul témoin – la lettre, dans ce cas – et il ajoute : « fût-il Caton ». L'expression *uni testi nec Catoni creditum est* renvoie exactement à une phrase que Plutarque rapporte en grec dans sa *Vie de Caton*<sup>99</sup>. En effet, l'auteur des *Vies parallèles* explique qu'après s'être dressé publiquement face au démagogue Clodius, Caton acquit une telle réputation à Rome qu'un orateur, dans un procès, dit aux juges qu'il était mal d'écouter un seul témoignage, fût-il celui de Caton. Plutarque ajoute qu'on prit l'habitude, par dérision, de nommer « Caton » une personne vile qui tenait des discours rigoristes. Jérôme utilise ici un procédé plaisant, le couplage d'une référence biblique et d'une

<sup>97</sup> Voir à ce propos P. LARDET, « Introduction », dans : l'*Apologie contre Rufin*, 41\*-75\*.

<sup>98</sup> JÉRÔME, *Apologia contra Rufinum* II, 24, 1-11, p. 60. Trad. p. 169 : « Mon frère Eusèbe m'écrit qu'il a trouvé, auprès des évêques d'Afrique venus à la cour pour traiter des affaires des Églises, une lettre que je suis censé avoir écrite et où je ferais amende honorable et attesterai avoir été dans ma jeunesse induit par les Hébreux à traduire en latin les volumes hébraïques où il n'y a rien de vrai. Cette nouvelle m'a jeté dans la stupeur. Et comme "toute parole est établie que prononcent deux ou trois témoins" et qu'on n'ajoute pas foi à un seul témoin, fût-il Caton, nombre de frères m'ont écrit de Rome qui m'apprennent ce fait, s'enquière s'il en est bien ainsi et me désignent avec des larmes celui qui a propagé la lettre en question dans le public. »

<sup>99</sup> PLUTARQUE, *Cato Minor* 19, 7, p. 89 : *τοῦτο μὲν οὐδὲ Κάτωνος λεγόντος πιθανόν ἐστι*, déjà cité par AUGUSTIN dans le *Contra Iohannem* 39, l. 35-36, p. 76 : « o testimonium pro se nec Catoni creditum ! »

citation profane<sup>100</sup>, qui fait fond sur la réputation de probité légendaire du Romain, capable d'emporter la confiance de tous.

Si Jérôme a montré une considération non négligeable pour la culture hébraïque dans son entreprise de traduction et d'exégèse, tel ne fut pas le cas de Rufin qui semblait mépriser la connaissance de Dieu du peuple sémite. Dans un appendice qui sert de transition entre la première et la seconde partie du livre I de l'*Apologie contre Rufin*, le Père de l'Église revient sur un épisode concernant sa formation à la langue hébraïque. Dans l'*Epistola* 84, Jérôme a affirmé le rôle de pédagogue qu'a joué pour lui le juif Baranina<sup>101</sup>, ce que, selon les rumeurs, Rufin n'aurait pas supporté : en sévère censeur, il a déchiré certains passages de la lettre :

Audio praeterea te quaedam de epistula mea, philosophe, carpere et, hominem rugosae frontis adductique supercilii<sup>102</sup>, plautino in me sale ludere, eo quod Barabban iudaeum dixerim praeceptorem meum. Nec mirum si pro 'Baranina', ubi est aliqua uocabulorum similitudo, scripseris 'Barabban', cum tantam habeas licentiam nominum mutandorum, ut de Eusebio Pamphilium, de haeretico martyrem feceris. Cauendus homo, et mihi maxime delcinandus, ne me repente, dum nescio, de Hieronymo Sardanapallum nomines. Audi ergo, sapientiae columen et norma catonianae<sup>103</sup> seueritatis : ego non illum magistrum dixi, sed meum in Scripturas sanctas studium uolui conprobare, ut ostenderem me sic Origenem legisse quomodo et illum audieram. Neque enim hebraeas litteras a te discere debui.<sup>104</sup>

Rufin se voit déjà ridiculisé par l'hétérogénéité des descriptions qui le concernent : austère philosophe au front ridé et aux sourcils froncés, selon les traits piquants de Martial qui se référait, dans son *Épigramme*, explicitement à Caton ; comique à la verve un peu lourde, tel Plaute. Jérôme l'attaque encore de multiples manières. Avant de revenir au sujet central de la critique – l'apprentissage auprès d'un Juif des lettres bibliques –, le polémiste relève la fâcheuse tendance de son adversaire à déformer ou à changer les noms : ainsi le savant

---

<sup>100</sup> Voir à ce propos P. LARDET, *L'apologie de Jérôme contre Rufin. Un commentaire*, 213.

<sup>101</sup> Cf. JÉRÔME, *Epistola* 84, 3, vol. IV, p. 126.

<sup>102</sup> Cf. MARTIAL, *Epigrammata* XI, 2, 1-2, p. 357 : « Triste supercilium durique severa Catonis / frons ».

<sup>103</sup> Cf. MARTIAL, *Epigrammata* IX, 27, 13-14. Voir le chapitre I.A.1, note 23.

<sup>104</sup> JÉRÔME, *Apologia contra Rufinum* I, 13, 1-15, p. 12. Trad. p. 37 et 39 : « J'entends dire en outre que toi, philosophe, tu déchires certains passages de ma lettre et qu'en homme au front plissé et au sourcil froncé, tu te moques de moi avec la verve d'un Plaute, sous prétexte que j'aurais dit que le juif Barabbas était mon maître. Et il n'est pas étonnant qu'au lieu de Baranina, étant donné la relative similitude des mots, tu aies écrit Barabbas, puisque tu pousses la licence, pour ce qui est de changer les noms, jusqu'à faire d'Eusèbe Pamphile et d'un hérétique un martyr ! Avec toi, la méfiance s'impose, et j'ai, moi surtout, à esquiver tes coups : si tu allais, à mon insu, changer mon nom de Jérôme en celui de Sardanapale ! Écoute donc, pilier de sagesse et modèle d'austérité catonienne ! Je n'ai pas dit de lui qu'il était un maître, mais j'ai voulu assurer mon zèle pour les saintes Écritures, montrant par là que j'ai lu Origène de la même façon que j'ai écouté ce Juif. Et de fait, pour apprendre les lettres hébraïques, il ne m'aurait pas fallu m'adresser à toi ! »



Barabina<sup>105</sup> est-il devenu, dans la bouche de Rufin, le brigand Barabbas, tout comme l'arien Eusèbe a été confondu avec le martyr Pamphile, puisque l'écrivain d'Aquilée a traduit le premier livre de l'*Apologie d'Origène* de celui-là sous le nom de celui-ci<sup>106</sup>. Il s'agit de se méfier de ce faussaire qui pourrait désacraliser le nom de Jérôme-Hieronymus – ἱερὸν ὄνομα – en celui du Roi d'Assyrie débauché, Sardanapale, histoire de médire sur les rapports du moine savant avec les femmes de son entourage.

Jérôme développe son trait final en apostrophant son contradicteur (*audi*) qu'il fragilise par une critique d'une ironie toute personnelle, quoique fortement inspirée de Martial : *sapientiae columen et norma catoniana seueritatis*. La forme adjectivale du nom « Caton » prend ici une connotation satirique très marquée, exprimant l'hypocrisie de celui qui revendique (explicitement ou non) cette appartenance. Le traducteur de Bethléem démontre ainsi son zèle pour les Écritures, qui l'a emmené à côtoyer ce Juif dont l'autorité n'a jamais été envisagée comme absolue, mais traitée avec discernement, comme d'ailleurs celle d'Origène (alors que Rufin en a fait un vrai maître). Cet Hébreu lui a permis d'apprendre la langue de l'Ancien Testament, lacune que son ancien ami n'a toujours pas comblée !

S'attachant aussi à défendre la doctrine du péché originel et de la grâce divine, Jérôme réexamine la part de Dieu et de l'homme dans la justification, et réfute les thèses et les écrits de Pélage au travers de son *Dialogue contre les Pélagiens*, composé en 415, dans les dernières années de sa production littéraire<sup>107</sup>. Ce texte présente une discussion publique – une *altercatio* – entre deux personnages fictifs, un schismatique (pélagien ou même plus clairement Pélage en personne<sup>108</sup>), Critobule, et un catholique (orthodoxe), Atticus<sup>109</sup>. Le premier livre du traité – dans lequel se trouve la citation qui nous intéresse – se concentre sur deux questions : l'homme peut-il être à jamais sans péché ? (1-21) et les commandements de Dieu sont-ils faciles ? (22-40)<sup>110</sup>. On en vient à la conclusion que l'homme ne peut être

---

<sup>105</sup> Celui-ci n'a d'ailleurs pas manqué d'être caricaturé par son élève qui l'a traité, dans la *Lettre* 84 (3, 2), de cupide et timoré. À ce propos lire P. LARDET, *L'apologie de Jérôme contre Rufin. Un commentaire*, 68.

<sup>106</sup> Cf. JÉRÔME, *Apologia contra Rufinum* I, 8, 15-16, p. 7.

<sup>107</sup> Voir à propos de ce dialogue l'article d'A. CANELLIS, « La composition du *Dialogue contre les Lucifériens* et du *Dialogue contre les Pélagiens* de saint Jérôme. À la recherche d'un canon de l'*altercatio* », et en particulier 251, où la chercheuse démontre que l'œuvre ne devait pas s'appeler ainsi à l'origine, puisque l'auteur avoue vouloir garder l'anonymat des interlocuteurs.

<sup>108</sup> Lire à ce propos A. CANELLIS, « La composition du *Dialogue contre les Lucifériens* et du *Dialogue contre les Pélagiens* de saint Jérôme. À la recherche d'un canon de l'*altercatio* », 270-271.

<sup>109</sup> Cf. JÉRÔME, *Dialogus adversus Pelagianos*, Prologus 2, p. 5.

<sup>110</sup> Cf. A. CANELLIS, « La composition du *Dialogue contre les Lucifériens* et du *Dialogue contre les Pélagiens* de saint Jérôme. À la recherche d'un canon de l'*altercatio* », 256.

constamment sans péché et que les préceptes de Dieu sont difficiles ; l'humain a ainsi continuellement besoin de l'aide de Dieu.

Atticus lance la discussion sur un nouveau chapitre de l'*altercatio* en citant une position de son adversaire : au jour du Jugement, aucune pitié ne sera montrée envers l'homme injuste et pécheur, mais il brûlera dans le feu éternel<sup>111</sup>. Si seul l'homme n'ayant commis aucun péché depuis son baptême pouvait être sauvé, sans qu'il y ait possibilité d'un pardon divin, alors personne n'accéderait à la vie béatifique, puisque tout homme est pécheur :

Ergo solus ille seruetur, qui numquam fuit nec est, sed futurus est, aut forsitan nec futurus : et pereant omnes, quos retro fuisse legimus. Tu ipse qui Catoniaca nobis inflaris superbia et Milonis humeris intumescis, qua temeritate, peccator, magistri nomen assumis ?<sup>112</sup> Aut si iustus es et humilitate simulas peccatorem, mirabimur atque gaudebimus habere te solum, possidere cum sociis quod nec patriarcharum nec prophetarum nec apostolorum quispiam habuit.<sup>113</sup>

C'est sur le ton de l'ironie qu'Atticus répond à son adversaire : comment ose-t-il s'appeler maître, s'il est pécheur et que le pécheur, selon lui, ne peut être pardonné ? Il faut, pour cela, la superbe ou la prestance d'un Caton ou d'un Milon ! Et si, au contraire, il feint le péché par humilité alors qu'il demeure sans faute, il se présente comme l'unique et extraordinaire exception parmi toute l'humanité ! L'*Uticensis* se voit ici attribuer par Jérôme, de manière proverbiale, la *superbia*, puisque l'auteur qualifie cette dernière de *catoniaca*, vice que l'on pourrait rapprocher d'une interprétation tendancieuse de la vertu stoïcienne de *magnanimitas* (conscience de sa grandeur).

Dans une autre situation polémique, à savoir dans une lettre à Vigilance<sup>114</sup> de 396, Jérôme, répondant à l'audacieux qui l'accuse d'origénisme, dénonce sa rusticité, voire sa bêtise, en le rebaptisant : « J'estime, moi, au surplus, que ton nom t'a été donné par antiphrase. Car tu dors

---

<sup>111</sup> Cf. JÉRÔME, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 29, 1-2, p. 36 : « In die iudicii iniquis et peccatoribus non parcendum, sed aeternis eos ignibus exurendos. »

<sup>112</sup> Cf. CICÉRON, *Cato* X, 33 : « Olympiae per stadium ingressus esse Milo dicitur, cum umeris sustineret bouem. Utrum igitur has corporis an Pythagorae tibi malis uires ingeni dari ? »

<sup>113</sup> JÉRÔME, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 29, 46-53, p. 37. Trad. : « Donc seule serait sauvée une personne qui ne fut jamais, n'est pas et sera peut-être ou ne sera pas ; et qu'ils périssent tous ceux dont nous lisons qu'ils ont vécu dans le passé. Toi-même, qui es enflé, selon nous, par l'orgueil de Caton et qui te gonfles par tes épaules de Milon, par quelle témérité, toi pécheur, tu prends le nom de maître ? Si tu es juste et que tu feins par humilité d'être pécheur, nous nous étonnons et nous nous réjouissons de t'avoir, toi l'unique, de compter parmi nos amis quelqu'un que ni les patriarches, ni les prophètes, ni les apôtres n'ont eu dans leurs rangs. »

<sup>114</sup> Contre qui Jérôme écrit aussi un *Contra Vigilantium*.

de tout ton esprit, et le très profond sommeil qui te fait ronfler est plutôt léthargique. »<sup>115</sup> De là le surnom de *Dormitanti* (Dormeur) qu'il lui attribue constamment par la suite et qui lui donnera l'occasion de jouer sur les verbes *vigilare* et *dormire*<sup>116</sup>. L'endormissement de Vigilance s'accompagne de condamnations d'engluement dans les plaisirs et les raffinements de la vie mondaine, d'orgueil et d'obstination dans l'erreur. Lui, habitué à l'or et aux bons vins, s'oppose aux experts des Écritures et voudrait que sa parole ait plus de poids que celle des autres réunis :

Aliud a parua aetate didicisti, aliis adsuetus es disciplinis. Non est eiusdem hominis et aureos nummos et scripturas probare, degustare uina, et prophetas uel apostolos intellegere. Me laceras, sanctum fratrem Oceanum in culpam hereseos vocas, presbyterorum tibi vincentii et pauliniani et fratris Eusebii iudicium displicet : solus es Cato, romani generis disertissimus, qui testimonio tuo et prudentiae velis credi.<sup>117</sup>

*Solus es Cato.* À nouveau, Jérôme utilise de manière antiphrastique la figure du Romain, *disertissimus*, exceptionnel parmi les siens par sa lucidité : le moine présente ironiquement la prétention du ronfleur Vigilance à s'approprier les traits catoniens. De manière assez similaire, il reprend, par ailleurs, dans une lettre à Paulin de Nole, l'expression lucanienne *nomina vana Catones* (*Pharsalia* I, 313)<sup>118</sup>, en la modifiant légèrement – mise au génitif du nom propre – et en l'utilisant en un sens ironique permis par l'antonomase, à propos de l'hypocrisie du faux vertueux, et ici même du faux chrétien :

Verum Christi templum anima credentis est : illam exorna, illam uesti, illi offer donaria, in illa Christum suscipe. Quae utilitas parietes fulgere gemmis, et Christum in paupere fame mori ? [...] [T]u considera ne Christi substantiam imprudenter effundas, id est, ne inmoderato iudicio rem pauperum tribuas non pauperibus et secundum dictum prudentissimi uiri liberalitate liberalitas pereat<sup>119</sup>. Noli aspicere ad

<sup>115</sup> JÉRÔME, *Epistola* 61 (Ad Vigilantium), 4, vol. III, p. 114 : « Ego reor et nomen tibi *kata antiphrasin* inpositum. Nam tota mente dormitas et profundissimo non tam somno stertis quam lethargo. »

<sup>116</sup> Entre autres dans le *Contra Vigilantium* I, col. 355A ; VI, col. 360B. Voir à ce propos l'article de B. JEANJEAN, « Saint Jérôme polémiste et hérésiologue : l'art du portrait à charge dans l'*Aduersus Heluidium*, l'*Aduersus Iovinianum* et le *Contra Vigilantium* ».

<sup>117</sup> JÉRÔME, *Epistola* 61, §3, vol. III, p. 113. Trad. p. 113 : « C'est autre chose qu'on t'a enseigné depuis ta jeunesse, c'est à d'autres disciplines que tu es habitué. Ce n'est pas un même homme qui est capable d'expertiser les pièces d'or et les Écritures, de déguster les vins et de comprendre les prophètes ou les apôtres. Tu me déchires, tu inculpes d'hérésie notre saint frère Océanus ; le jugement des prêtres Vincent et Paulinien, celui du frère Eusèbe te déplaisent ; seul tu es Caton, le plus savant des hommes de la race romaine ; tu voudrais qu'on ne fasse crédit qu'à ton témoignage et à ton intelligence. »

<sup>118</sup> Voir le chapitre II.B.3.b)(3).

<sup>119</sup> Cf. CICÉRON, *De officiis* II, 52.

phaleras et *nomina vana Catonum*. Ego te, inquit, *intus et in cute noui*<sup>120</sup>. Esse christianum grande est, non uideri.<sup>121</sup>

En effet, le Père demande à son ami non seulement d'engager toute son énergie et sa richesse à orner son âme des plus beaux atours, mais de se mettre au service de son prochain le plus faible. Cependant, il s'agit de faire l'aumône aux vrais pauvres, comme le christianisme l'enjoint, sans se laisser tromper par le clinquant ou les vains titres (des Caton), quitte à ce que cela soit moins efficace pour son image publique d'homme vertueux, pour sa réputation de bon chrétien. Le nom de Caton est associé ici à la dialectique de l'être et du paraître comme dans cette expression proverbiale, *Intus Nero foris Cato*, promise à une jolie fortune<sup>122</sup> et inventée, semble-t-il, par Jérôme lui-même. Celui-ci l'utilise dans un contexte polémique, lorsqu'il décrit à Rusticus, dans sa *Lettre* 125, le personnage si détesté de Rufin<sup>123</sup> sous le nom de *Grunnius* (le Grogneur), présenté comme un homme argenté qui achète ses admirateurs, comme un hypocrite, un homme ambigu, un monstre hybride possédant simultanément des natures diverses et contraires : apparemment, celle du vertueux, véritablement, celle du pervers :

Hic bene nummatus, plus placebat in prandiis. Nec mirum qui multos inescare solitus erat factoque cuneo circumstrepentium garrulorum procedebat in publicum intus Nero, foris Cato, totus ambiguus, ut ex contrariis diversisque naturis unum monstrum novamque bestiam diceres esse compactam iuxta ullud poeticum : « Prima leo, postrema draco, media ipsa chimaera. »<sup>124</sup>

---

<sup>120</sup> Cf. PERSE, *Saturae* III, 30.

<sup>121</sup> JÉRÔME, *Epistola* 58 (Ad Paulinum Presbyterum), §7, vol. III, p. 81-82. Trad. p. 81-82 : « Le vrai temple du Christ, c'est l'âme du croyant ; c'est elle qu'il faut orner, habiller, combler de présents ; en elle, accueille le Christ. De quoi servirait-il que des murailles rutilent de gemmes, si le Christ, en la personne d'un pauvre, meurt de faim ? [...] Mais toi, agis avec réflexion, pour ne pas prodiguer imprudemment des richesses qui sont au Christ ; je veux dire : qu'une enquête mal réglée ne te conduise pas à donner le bien des pauvres à de faux pauvres ; comme dit un personnage très avisé : que la libéralité ne tue pas la libéralité. Ne considère pas le clinquant ni les vains titres des Caton. Pour moi, dit le poète, c'est à fond, c'est sous l'épiderme que je te connais. C'est d'être chrétien qui est grand, non de le paraître. »

<sup>122</sup> Voir le chapitre III.C.2.b)(1).

<sup>123</sup> Cf. P. LARDET, *L'apologie de Jérôme contre Rufin. Un commentaire*, 70.

<sup>124</sup> JÉRÔME, *Epistola* 125 (Ad Rusticum Monachum), 18, vol. VII, p. 130. Trad. p. 130 : « Ce personnage [Grunnius] bien renté réussissait mieux à plaire dans les repas. Quoi d'étonnant, puisqu'il avait l'habitude de gaver beaucoup de convives ? Il se formait un bataillon de caqueteurs qui l'acclamaient à grand bruit, quand il se montrait en public ; pour l'intérieur, c'était Néron, pour l'extérieur Caton ; en tout il était équivoque. On aurait dit que des natures diverses et même contraires s'associaient en lui pour former un seul monstre et une bête d'un genre inédit, selon ces mots du poète : "devant : lion ; derrière : dragon ; au milieu : la chimère elle-même." » Cf. HOMÈRE, *Odyssée* II, vi, 181 ; LUCRÈCE, *De rerum natura* V, 905.

(e) Conclusion

Dans ses controverses, Jérôme manifeste un art consommé de l'ironie, de la satire et de l'argumentation qui le place dans la lignée du Cicéron des *Catilinaires* et des *Philippiques*. Ces passages où le moine de Bethléem se sert de la figure ou du nom de Caton, souvent par antonomase, offrent de nombreux exemples d'un de ses principaux procédés polémiques : la caricature et le portrait à charge. Face à ses adversaires, Jérôme n'hésite pas à entremêler les accusations d'ignorance, d'immoralité – entre autres pour la question de la monogamie –, de prétention, d'orgueil, d'hypocrisie, lesquelles permettent de dénigrer systématiquement l'interlocuteur du moment.

(2) Augustin (354-430) : la polémique contre le suicide de  
Caton et la donation de Marcia à Hortensius

(a) Augustin et son œuvre

Augustin naît à Thagaste, au cœur de l'Afrique romaine dans une famille de petits propriétaires terriens. Après de bonnes études à Carthage qui lui permettent de devenir professeur de lettres, il quitte l'Afrique pour l'Italie : d'abord Rome, puis Milan. Là, il tend à se construire une situation, côtoie l'évêque Ambroise, lit les Platoniciens, et se convertit peu à peu, suivant un chemin qu'il a raconté dans ses *Confessions*. Il reçoit le baptême des mains d'Ambroise la nuit de Pâques 387. Il retourne dans sa terre natale et veut vivre une vie contemplative, vie consacrée à Dieu et à la réflexion, avec quelques amis qui partagent son désir. Mais bientôt, il est ordonné prêtre, puis évêque (en 395) et il consacre dorénavant sa vie à son diocèse d'Hippone, à la réunification de l'Église d'Afrique, à la lutte contre le dualisme manichéen, contre le schisme donatiste, contre le paganisme, contre le pélagianisme. Prêchant quotidiennement et écrivant constamment des lettres, des traités, il a laissé une œuvre considérable dont l'importance et l'influence ne se sont jamais démenties, en particulier au Moyen Âge<sup>125</sup>.

---

<sup>125</sup> À propos de la vie d'Augustin, voir P. BROWN, *La vie de saint Augustin*. Nous ne présentons pas en détail la diffusion de l'œuvre augustiniennne au Moyen Âge, qui fut énorme, en particulier son *De civitate Dei*. Nous relevons simplement que cette importante transmission des textes d'Augustin fut aussi relayée par des florilèges, en particulier l'*Anonymi contra philosophos [Altercationes christianae philosophiae contra erroneas et seductiles paganorum philosophorum versutias]* édité par D. ASCHOFF dans le Corpus Christianorum et datant

### (b) Caton dans l'œuvre augustinienne

Augustin a développé dans ses écrits un portrait de Caton qui dépasse la simple figure rhétorique, outil bien commode de l'apologétique chrétienne. Le Romain possède, en effet, dans l'œuvre de l'évêque d'Hippone, une épaisseur historique car les références proposées se présentent la plupart du temps dans le contexte d'un épisode biographique : discours au Sénat contre les conjurés de Catilina, passation de Marcia à Hortensius, guerre civile, suicide. Trois passages augustiniens échappent pourtant à cette règle, dans lesquels on fait allusion à un Caton-antonomase, incarnation de la vertu.

Dans le deuxième livre du *De doctrina christiana* (396-397), la mention de Caton ne permet pas une identification assurée du personnage : difficile en effet de savoir s'il s'agit du Jeune, dont on pourrait reconnaître le mépris pour les superstitions, ou de l'Ancien, dont on n'attendrait pas moins d'esprit de réplique. Cette imprécision ne gêne pas outre mesure, étant donné l'usage proverbial qui en est fait : les deux personnages historiques pourraient se voir confondus du fait de leur intégrité et de leur indépendance morales communes :

Unde illud eleganter dictum est Catonis, qui cum esset consultus a quodam qui sibi a sorcibus erosas caligas diceret, respondit non esse illud monstrum, sed vere monstrum habendum fuisse, si sorices a caligis roderentur.<sup>126</sup>

---

du VI<sup>e</sup> siècle qui reprend des passages capitaux du *De civitate Dei* à propos de Caton (*De civitate Dei* V, 12 ; 24 ; XIX, 4), p. 117, 130, 317-318.

<sup>126</sup> AUGUSTIN, *De doctrina christiana* II, 77, p. 56. Trad. p. 185 : « D'où ce mot spirituel de Caton qui, consulté par un homme qui lui disait que ses chaussures avaient été rongées par les souris, répondit que ce n'était point là un prodige, que ce qu'il faudrait vraiment prendre pour un prodige, c'est que les souris eussent été rongées par les chaussures ! » Les éditeurs et traducteurs du volume de la *Bibliothèque augustinienne* confirment en effet, dans la note 139, p. 184, que « ce bon mot de Caton n'est connu que par cette citation d'Augustin ». Un autre extrait comporterait aussi une part d'imprécision dans la référence à Caton. Pour relever le peu de respect que produisent les dieux romains chez leurs protégés, Augustin cite, dans le *De civitate Dei*, le quatrième livre de la *République* de Cicéron où Scipion Émilien relate la totale licence de la comédie grecque comparée à la romaine, laquelle interdit de se moquer non des dieux, mais des personnages importants. L'Africain, qui est, pour sa part, choqué de ce manque de déférence des Grecs à l'égard de leurs grands hommes, relève le côté incongru d'une médisance de Cécilius à propos de Marcus Caton : « Quid autem hinc senserint Romani ueteres, Cicero testatur in libris, quos de re publica scripsit, ubi Scipio disputans ait : "Numquam comoediae, nisi consuetudo uitae pateretur, probare sua theatri flagitia potuissent." Et Graeci quidem antiquiores uitiosae suae opinionis quandam conuenientiam seruauerunt, apud quos fuit etiam lege concessum, ut quod uellet comoedia, de quo uellet, nominatim diceret. Itaque, sicut in eisdem libris loquitur Africanus, "quem illa non adtigit, uel potius quem non uexauit [...] Periclen, cum iam suae ciuitati maxima auctoritate plurimos annos domi et belli praefuisset, uiolari uersibus et eos agi in scaena non plus decuit, quam si Plautus, inquit, noster uoluisset aut Naevius Publio et Gn. Scipioni aut Caecilius Marco Catoni maledicere." » (AUGUSTIN, *De civitate Dei* II, 9, p. 62-63). Cependant, dans ce cas, il semble plus évident de rapporter l'allusion à Caton le Censeur, puisque Caton le Jeune n'était pas né lorsque Scipion Émilien – bien sûr, ici personnage fictif de la narration cicéronienne – mourut.

Augustin passe en revue les ridicules superstitions des Romains et s'arrête quelques instants sur la peur qui accompagne un vêtement rongé par les souris. Il relève que les païens risquent, dans ce cas, de plus trembler au pressentiment d'un malheur à venir que de s'affliger du dommage. Grâce à l'anecdote plaisamment narrée, il range Caton parmi les êtres sensés qui jugent avec ironie ces comportements irrationnels.

Deux autres extraits parallèles, le premier dans la lettre 91 à Nectarius (av. 408), le second au deuxième livre du *De civitate dei* (413), opposent la vertu et la sagesse de Caton – ici aussi, l'attribution reste floue – à l'immoralité des dieux romains. Augustin polémique contre les divinités païennes et leur débauche, parce qu'elles corrompent la jeunesse, bien plus que ne l'auraient fait Caton ou Platon. À cela, il propose en illustration une scène de l'*Eunuque* de Térence, où un jeune homme contemple l'adultère de Jupiter et utilise l'autorité du Roi des dieux comme caution à son propre comportement :

Denique illi doctissimi uiri, qui rem publicam ciuitatemque terrenam, qualis eis esse debere uidebatur, magis domesticis disputationibus requirebant uel etiam describebant, quam publicis actionibus instituebant atque formabant, egregios atque laudabiles quos putabant homines potius quam deos suos imitandos proponebant erudiendae indoli iuuentutis. Et re uera Terentianus ille adulescens, qui exspectans tabulam pictam in pariete, ubi pictura inerat de adulterio regis deorum, libidinem qua rapiebatur stimulis etiam tantae auctoritatis accendit. Nullo modo in illud flagitium uel concupiscendo laberetur uel perpetrando inmergeretur, si Catonem maluisset imitari quam Iouem. Sed quo pacto id faceret, cum in templis adorare cogeretur Iouem potius quam Catonem ?<sup>127</sup>

Verum tamen si philosophi aliquid inuenerunt, quod agendaе bonae uitae beataeque adipiscendae satis esse possit : quanto iustius talibus diuini honores decernerentur ! Quanto melius et honestius in Platonis templo libri eius legerentur, quam in templis daemonum Galli abscederentur, molles consecrarentur, insani secarentur, et quidquid aliud uel crudele uel turpe, uel turpiter crudele uel crudeliter turpe in sacris talium deorum celebrari solet ! [...] Omnes enim cultores talium deorum, mox ut eos libido perpulerit feruenti, ut ait Persius [*Sat.* III, 37], *tincta ueneno*, magis intuentur quid Iuppiter fecerit, quam quid docuerit Plato uel censuerit Cato. Hinc apud Terentium [*Eunuque*, 584s] flagitiosus adulescens spectat tabulam quandam pictam in pariete, *ubi inerat pictura haec, Iouem Quo pacto Danaae misisse aiunt quondam in gremium*

---

<sup>127</sup> AUGUSTIN, *Epistula* 91, 4, p. 155-156. Trad. p. 41 : « Ce n'est pas dans des actions publiques mais dans des discussions particulières que ces doctes génies cherchaient ce qui pouvait faire la grandeur de la République et de la cité de la terre comme ils la comprenaient ; ce n'est pas l'imitation de leurs dieux qu'ils proposaient à la jeunesse, mais l'imitation des hommes qui, par leurs vertus, leur paraissaient dignes de louanges. Et en effet ce jeune homme de Térence qui, voyant sur un mur une peinture représentant l'adultère du Roi des dieux, sentit redoubler le feu de sa passion par l'autorité d'un si grand exemple, ne serait jamais tombé dans des criminels désirs et dans leur assouvissement, s'il avait préféré imiter Caton plus que Jupiter. Mais comment l'aurait-il fait puisque, dans les temples, il était forcé d'adorer Jupiter plutôt que Caton ? »

*imbrem aureum*, atque ab hac tanta auctoritate adhibet patrocinium turpitudini suae, cum in ea se iactat imitari deum.<sup>128</sup>

Le Caton antonomastique, construit sur la réputation des deux figures historiques – bien que, dans le deuxième extrait, le verbe *censeo* rappelle plus directement l’Ancien<sup>129</sup> – devient par contraste, dans ce contexte polémique à l’égard de la divinité païenne, une figure exemplaire de la sagesse.

### (c) Caton et la gloire, une voie de la vertu

Ce Caton vertueux, envisagé positivement par Augustin, apparaît une seule fois quand il est lié à un événement biographique et ce, à l’aide d’une seule source : la *reportatio* sallustéenne du discours au Sénat contre les alliés de Catilina. Une première fois, toujours dans son entreprise de dénigrement de la religion païenne, l’évêque relève que les temples romains n’ont pu protéger les citoyens contre les exactions des conjurés. Pour confirmer ses dires, il cite Caton à la barre et rapporte un extrait de son *oratio* :

Quem morem etiam Cato, sicut scribit Sallustius [LI, 9], nobilitatae ueritatis historicus, sententia sua, quam de coniuratis in senatu habuit, commemorare non praetermittit : « Rapi uirgines pueros, diuelli liberos a parentum complexu, matres familiarum pati quae uictoribus conlibuisset, fana atque domos spoliari, caedem incendia fieri : postremo armis cadaueribus cruore atque luctu omnia compleri ». Hic si fana tacuisset, deorum sedibus solere hostes parcere putaremus. Et haec non ab alienigenis hostibus, sed a Catilina et sociis eius, nobilissimis senatoribus et Romanis ciuibus, Romana templa metuebant.<sup>130</sup>

---

<sup>128</sup> AUGUSTIN, *De civitate Dei* II, 7, p. 61. Trad. p. 130-131 : « En tout cas, si les philosophes ont trouvé quelque moyen de mener une vie droite et d’obtenir la béatitude, combien serait-il plus juste de décerner à des hommes de leur valeur les honneurs divins ! Combien serait-il plus beau et plus noble de lire dans un temple de Platon les livres de Platon, que d’assister dans les temples des démons, à la mutilation des Galles, à la consécration des invertis, à la castration des déments et à tout autre rite, cruel, honteux, soit honteusement cruel ou cruellement honteux, pratiqué couramment dans les cérémonies de ces dieux-là ! [...] Car tous les adorateurs de tels dieux, dès l’instant où la passion les pousse à bout, “imprégnée, comme dit Perse, d’un poison brûlant”, songent plutôt à la conduite de Jupiter qu’aux leçons de Platon ou aux avis de Caton. C’est ainsi que chez Térence un jeune débauché contemple une peinture murale “où était représenté Jupiter en train de faire couler, dit-on, une pluie d’or dans le sein de Danaé”. Il couvre sa propre turpitude de ce patronage d’une si grande autorité et se vante d’imiter ainsi un dieu. »

<sup>129</sup> À cause de son rôle de Censeur et de sa fameuse sentence concernant la destruction de Carthage.

<sup>130</sup> AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 5, p. 9-10. Trad. p. 67 : « Ces méthodes, Caton lui-même, comme l’écrit Salluste, historien d’une impartialité notoire, ne manque pas de les rappeler dans son discours au Sénat, au sujet des conjurés : “Rapt de jeunes filles et de jeunes garçons, enfants arrachés aux bras de leurs parents, mères de familles livrées bon plaisir des vainqueurs, temples et maisons pillés, massacres et incendies ; enfin partout des armes, des cadavres, du sang, de la désolation”. S’il n’avait pas nommé les temples, nous pourrions penser que les ennemis avaient l’habitude de respecter les demeures des dieux. Et encore, n’était-ce pas de la part d’ennemis



Le deuxième extrait, toujours tiré du *De civitate Dei*, est bien plus étoffé et important. Si les dieux païens n'ont eu aucun pouvoir dans le développement de la puissance romaine, il est certain, pour Augustin, que l'Empire doit son rayonnement à la volonté du vrai Dieu. L'évêque d'Hippone passe en revue l'histoire de Rome dès ses débuts et relève que ses habitants ont possédé certaines mœurs – avant tout la *laudis aviditas* et la *cupido gloriae*<sup>131</sup> – que la Providence a secondées afin d'agrandir leur pouvoir sur le monde. Ceux-ci, selon Salluste,

« laudis avidi, pecuniae liberales erant, gloriam ingentem, divitias honestas uolebant » [*Catiline* VII, 6] ; hanc ardentissime dilexerunt, propter hanc vivere uoluerunt, pro hac emori non dubitauerunt; ceteras cupiditates huius unius ingenti cupiditate presserunt. Ipsam denique patriam suam, quoniam servire uidebatur inglorius, dominari uero atque imperare gloriosum, prius omni studio liberam, deinde dominam esse concupiuerunt.<sup>132</sup>

Le désir de gloire, pour eux-mêmes et pour leur patrie, a poussé les Romains à donner à leur nation la liberté et l'indépendance, avant de la rendre maîtresse des autres<sup>133</sup>. Augustin cite quelques passages de l'*Énéide* dans lesquels Virgile promet aux Romains la domination sur le monde et relève leur excellence et leur spécificité dans l'art du *regere populos*<sup>134</sup>. Tirant de Salluste sa vision de l'histoire romaine, et citant librement certains passages de son *Catiline*, l'évêque médite par la suite sur la manière dont les Romains ont tendu vers cette gloire, utilisant, pour se faire, le parallèle entre Caton et César<sup>135</sup> ainsi que les paroles du premier

de race étrangère, mais de Catiline et de ses partisans, sénateurs de haut rang et citoyens romains, que les temples de Rome avaient à redouter ces traitements. »

<sup>131</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 12, p. 143 : « Ista ergo laudis aviditas et cupido gloriae multa illa miranda fecit, laudabilia scilicet atque gloriosa secundum hominum existimationem. » Cette expression est citée une deuxième fois dans le même passage, quelques lignes plus bas, en rapport avec les actions de César et Caton : « Hoc illa profecto laudis aviditas et gloriae cupido faciebat. »

<sup>132</sup> AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 12, p. 142-143. Trad. p. 315 : « “ Ils étaient avides de louanges, prodiges d'argent ; insatiables de gloire, satisfaits d'une honnête fortune.” Cette gloire, ils l'aimèrent avec passion ; pour elle, ils voulurent vivre ; pour elle, ils n'hésitèrent pas à mourir ; à elle seule, cette fougueuse passion refoula chez eux les autres. Bref, jugeant que pour leur patrie c'était une honte d'être esclave et une gloire d'être reine et maîtresse, ils ont de toute leur ardeur désiré d'abord la rendre libre, ensuite la rendre souveraine. »

<sup>133</sup> Cf. aussi AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 12, p. 143 : « Amore itaque primitus libertatis, post etiam dominationis et cupiditate laudis et gloriae multa magna fecerunt. [...] Sed cum esset adepta libertas, tanta cupido gloriae incesserat, ut parum esset sola libertas, nisi et dominatio quereretur. » Augustin pratique une écriture circulaire, redondante, qui insiste énormément sur les mots-clefs : *libertas, gloria, laus, dominatio*.

<sup>134</sup> Augustin propose les passages suivants : *Aeneis* VIII, 646-648 ; I, 279-285 et le célèbre I, 847-853, où apparaît cette prédiction : « Tu regere imperio populos, Romane, memento / (Haec tibi erunt artes) pacique imponere mores, / Parcere subiectis et debellare superbos. »

<sup>135</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 12, p. 143 : « Laudat idem Sallustius temporibus suis magnos et praeclaros viros, Marcum Catonem et Gaium Caesarem, dicens quod diu illa res publica non habuit quemquam uirtute magnum, sed sua memoria fuisse illos duos ingenti uirtute, diuersis moribus. » Voir à propos de cette *syncrisis*, le chapitre II.B.2.c). I. CALABI, « Le fonti della storia romana nel *De civitate Dei* di sant'Agostino », a montré l'importance, dans les sources augustiniennes, des poètes et prosateurs (comme Salluste) plus que des historiens.

adressées au Sénat. Deux manières s'opposent en vue d'atteindre les honneurs : celle de l'honnête homme – représenté par l'ancien Romain – qui prend la voie de la vertu, et celle du corrompu – telle la majorité des contemporains de Salluste – qui use de tromperies :

« Sed primo magis ambitio quam auaritia animos hominum exercebat, quod tamen uitium propius uirtutem erat. Nam gloriam honorem imperium bonus et ignauus aequae sibi exoptant ; sed ille, inquit, uera uia nititur, huic quia bonae artes desunt, dolis atque fallaciis contendit. » [*Catilina* XI, 1]. Hae sunt illae bonae artes, per uirtutem scilicet, non per fallacem ambitionem ad honorem et gloriam et imperium peruenire; quae tamen bonus et ignauus aequae sibi exoptant.<sup>136</sup>

L'antique *virtus* romaine déformée par une ambition fallacieuse, avarice ou cupidité, ne peut ainsi plus prétendre à la gloire, à l'honneur et au pouvoir. Cependant, la question semble encore plus pointue : si les anciens Romains ont pu bénéficier de l'aide de la Providence, c'est certainement parce qu'un petit nombre d'entre eux ont su ordonner<sup>137</sup> leur désir, ce qui démontre la (quasi-) réalité de leur vertu<sup>138</sup> :

Sed per quosdam paucos, qui pro suo modo boni erant, magna administrabantur atque illis toleratis ac temperatis malis paucorum bonorum prouidentia res illa crescebat.<sup>139</sup>

Caton, Augustin le reconnaît, fait partie de ces rares hommes de bien<sup>140</sup>, puisque Salluste dit de lui :

« Quo minus petebat gloriam, eo illum magis sequebatur. » [*Catilina* LIV, 6]<sup>141</sup>

---

<sup>136</sup> AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 12, p. 144. Trad. p. 318 : « “Primitivement la cupidité travaillait moins le cœur des Romains que l'ambition, vice d'ailleurs plus proche de la vertu. Car l'honnête homme et l'homme sans volonté convoitent également la gloire, les honneurs, le pouvoir ; mais le premier y tend par la voie légitime ; le second, dépourvu de moyens honnêtes, s'efforce d'y arriver par la ruse et la fourberie.” La vertu donc, et non une trompeuse ambition, voilà l'honnête moyen de parvenir à l'honneur, à la gloire, au pouvoir, qui sont l'objectif commun de l'homme de bien et du lâche. »

<sup>137</sup> Lorsque l'on sait l'importance, dans la doctrine d'Augustin, du concept d'ordre, on perçoit mieux ici ce que l'évêque reconnaît à certains de ces Romains. Voir par exemple à ce propos J. RIEF, *Der Ordobegriff des jungen Augustinus*.

<sup>138</sup> Voir, à propos du lien chez Augustin entre vraies vertus (ordonnées au Souverain Bien et donc dépendantes de l'intention de l'acteur) et vertus des païens, l'étude de J. WANG TCH'ANG-TCHE, *Saint Augustin et les vertus des païens*, en part. 117-120.

<sup>139</sup> AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 12, p. 146. Trad. p. 321 : « Alors, un petit nombre d'hommes vertueux à leur manière administraient les grands intérêts et c'est grâce à la prévoyance de cette élite qu'une fois l'épreuve supportée et maîtrisée, la République prit son développement. »

<sup>140</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 12, p. 145 : « Sed cum illa memoria duo Romani essent uirtute magni, Caesar et Cato, longe uirtus Catonis ueritati uidetur propinquior fuisse quam Caesaris. » C'est nous qui soulignons.

<sup>141</sup> AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 12, p. 145. Trad. p. 319 : « “Moins il désirait la gloire, plus elle venait à lui.” »

Cela implique non seulement que le Romain n'utilise aucun subterfuge pour atteindre la gloire, mais bien plus, qu'il ordonne son comportement en vue d'une fin supérieure – la récompense que reçoit la vertu dont seule la conscience est témoin, et non la réputation sociale –, la gloire mondaine devenant ainsi la suivante de la vertu, et non l'inverse :

Gloriam ergo et honorem et imperium, quae sibi exoptabant et quo bonis artibus peruenire nitebantur boni, non debet sequi uirtus, sed ipsa uirtutem. Neque enim est uera uirtus, nisi quae ad eum finem tendit, ubi est bonum hominis, quo melius non est.<sup>142</sup>

Cette vertu catonienne, admet le Père de l'Église, est proche de la vérité, car elle apporte une gloire bien similaire à celle des chrétiens définie par S. Paul, dans la *Seconde Lettre aux Corinthiens* (1, 12) et dans celle *aux Galates* (6, 4), comme étant un *testimonium conscientiae nostrae* que l'on reconnaît *in semet ipso*<sup>143</sup>. Avec l'appui de l'autorité apostolique, Augustin réussit à redéfinir le concept de gloire, pour l'enraciner dans la conscience personnelle, inaugurant ainsi son vrai lien avec la vertu chrétienne. Caton, Romain atypique, puisque ne cherchant pas la (fausse) gloire, fonctionne ici comme lien entre l'ancienne (romaine) et la nouvelle (chrétienne) conception de la gloire. L'évêque utilise l'aura de la vertu catonienne pour redéfinir la hiérarchie des valeurs : la vertu, comme plus haut bien, passe avant la gloire, les honneurs et le pouvoir, car c'est seulement grâce à elle que l'on peut atteindre les autres biens d'une juste manière (*bonis artibus*)<sup>144</sup>.

Lorsque devant ses pairs, Caton loue le comportement honorable des Anciens pour mieux fustiger celui de ses contemporains, comme l'a rapporté Salluste<sup>145</sup>, c'est aussi, selon l'évêque, à ce même groupe réduit d'hommes exceptionnels qu'il fait référence :

---

<sup>142</sup> AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 12, p. 145. Trad. p. 319 : « La gloire donc, l'honneur, le pouvoir que les Romains convoitaient pour eux-mêmes et où les honnêtes citoyens s'efforçaient de parvenir par de bons moyens, ce n'est pas la vertu qui doit les suivre, ce sont eux qui doivent suivre la vertu. Car il n'y a de vertu véritable que celle qui tend vers une fin où réside ce bien de l'homme, tel qu'il n'y en a pas de meilleur. »

<sup>143</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 12, p. 145 : « et ideo melior est uirtus, quae humano testimonio contenta non est nisi conscientiae suae. Unde dicit apostolus : *Nam gloria nostra haec est : testimonium conscientiae nostrae* [2 Co. 1, 12] ; et alio loco : *Opus autem suum probet unusquisque, et tunc in semet ipso tantum gloriam habebit et non in altero* [Ga. 6, 4]. »

<sup>144</sup> Voir à ce propos H. BILLER, « Cato der Jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters », 115.

<sup>145</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 12, p. 145 : « «Nolite, inquit, existimare maiores nostros armis rem publicam ex parua magnam fecisse. Si ita esset, multo pulcherrimam eam nos haberemus. Quippe sociorum atque ciuium, praeterea armorum et equorum maior copia nobis quam illis est. Sed alia fuere quae illos magnos fecere, quae nobis nulla sunt: domi industria, foris iustum imperium, animus in consuelendo liber, neque delicto neque libidini obnoxius. Pro his nos habemus luxuriam atque auaritiam, publice egestatem, priuatim opulentiam; laudamus diuitias, sequimur inertiam; inter bonos et malos discrimen nullum; omnia uirtutis praemia ambitio

Paucorum igitur uirtus ad gloriam honorem imperium uera uia, id est ipsa uirtute, nitentium etiam a Catone laudata est. Hinc erat domi industria, quam commemorauit Cato, ut aerarium esset opulentum, tenues res priuatae.<sup>146</sup>

Car en effet, même parmi les premiers Romains, tous n'ont pas été à la hauteur de la vertu<sup>147</sup>. Cependant, la situation présente – et ici Augustin pense autant aux païens de son temps qu'aux concitoyens à qui s'adressait Caton – est sans commune mesure avec les abus du passé, le désir de gloire s'étant transformé en concupiscence des plaisirs charnels et de l'argent. Seul défenseur de la *virtus*, semble-t-il, parmi ses contemporains, l'*Uticensis* se doit de représenter le païen *bonus* – précurseur du chrétien, du moins dans l'instrumentalisation qui en est faite – défini par Augustin en termes sallustéens, un peu plus tôt dans le chapitre :

ille, id est bonus, uera uia nititur. Via uirtus est, qua nititur tamquam ad possessionis finem, id est ad gloriam honorem imperium.<sup>148</sup>

L'évaluation augustinienne de Caton semble ainsi particulièrement positive, même si son suicide, par exemple, sera condamné sévèrement dans ce même *De civitate Dei*<sup>149</sup>. Bien que F. G. Maier affirme, dans son étude sur les rapports entre l'évêque d'Hippone et la Rome antique<sup>150</sup>, que ni Caton, ni d'ailleurs aucun héros païen ne peut être comparé à un personnage biblique ou chrétien et que la figure catonienne de la *uirtus* est ici utilisée pour minimiser la portée de l'*exemplum* césarien, nous avons pourtant relevé une utilisation augustinienne de la vertu du Romain dans le but de définir une nouvelle conception chrétienne de la gloire – supplantée, d'ailleurs, au chapitre quatorze, par la *dilectio iustitiae* et l'*amor veritatis*<sup>151</sup>. Que ce soit maintenant un intérêt pour Salluste et son approche moralisante de l'histoire qui l'ait

---

possidet. Neque mirum : ubi uos separatim sibi quisque consilium capitis, ubi domi uoluptatibus, hic pecuniae aut gratiae seruitis, eo fit ut impetus fiat in uacuum rem publicam.» » Cf. SALLUSTE, *Catilina* LII, 19-24.

<sup>146</sup> AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 12, p. 146. Trad. p. 321 : « C'est donc la vertu d'un petit nombre de citoyens s'efforçant de parvenir à la gloire, à l'honneur, au pouvoir par la voie véritable, c'est-à-dire par la vertu elle-même, qui est louée par Caton. De là dans les familles cette ardeur au travail que rappelait Caton, et qui visait à enrichir le trésor public, à modérer les fortunes privées. »

<sup>147</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 12, p. 145 : « Qui audit haec Catonis uerba siue Sallustii, putat, quales laudantur Romani ueteres, omnes eos tales tunc fuisse uel plures. Non ita est ; alioquin uera non essent, quae ipse item scribit, ea quae commemorauit in secundo libro huius operis. »

<sup>148</sup> AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 12, p. 144. Trad. p. 318 : « Mais le premier, c'est-à-dire l'homme de bien, s'efforce de suivre le droit chemin. Le chemin, c'est la vertu et c'est par elle qu'il s'avance pour atteindre son but qui est d'obtenir la gloire, l'honneur et le pouvoir. »

<sup>149</sup> Dans les livres I et XIX. Pour les détails, voir *infra*.

<sup>150</sup> Cf. F. G. MAIER, *Augustin und das antike Rom*, 93 ; 129-130.

<sup>151</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 14, p. 147 : « Quae in hac uita etsi non funditus eradicatur ex corde, quia etiam bene proficientes animos temptare non cessat : saltem cupiditas gloriae superetur dilectione iustitiae, ut, si alicubi iacent quae apud quosque improbantur, si bona, si recta sunt, etiam ipse amor humanae laudis erubescat et cedat amori ueritatis. » Voir à ce propos H. BILLER, « Cato der Jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters », 118.

poussé à choisir Caton ou qu'il s'agisse d'un choix plus personnel, la prédilection qu'Augustin montre pour le Romain n'est pas à remettre en question<sup>152</sup>.

#### (d) Caton et Marcia

Cet intérêt privilégié persiste lorsque l'évêque aborde d'autres thématiques, en particulier celle concernant le bien et les devoirs du mariage ainsi que celle du suicide. Compte tenu de ces deux épisodes célèbres et controversés de la vie du Romain – le don de sa femme à Hortensius et sa mort volontaire à Utique – le choix d'Augustin paraît compréhensible. Nous verrons que s'il utilise à de nombreuses reprises l'illustration catonienne et prend le temps d'en démontrer les faiblesses, c'est à cause de l'autorité que celle-ci possédait dans le monde romain.

Jovinien qui, comme nous l'avons déjà relevé à propos des écrits de Jérôme<sup>153</sup>, avait cru devoir protester contre la propagande en faveur de l'ascétisme et de la virginité, attribuait les mêmes mérites au mariage des époux chastes et fidèles qu'à la virginité des moniales et des religieux. Condamnées par le Pape Sirice, puis par Ambroise, vilipendées dans le *Contre Jovinien* de Jérôme, les doctrines de Jovinien étaient parvenues aux oreilles d'Augustin, lequel regrettait la tournure qu'avaient prises les discussions à ce sujet. Pour rétablir l'équilibre, l'évêque répond par un traité intitulé *De bono coniugali* (401), qui tente d'enlever le discrédit jeté sur le mariage par les opposants, en mettant en évidence la bonté de sa réalité sacramentelle, mais en en relevant aussi les limites de sa réalité humaine, marquée du péché originel<sup>154</sup>. Le mariage est donc un bien intrinsèque, non seulement à cause de la procréation du genre humain, mais en raison de la communauté naturelle qu'il établit entre les deux sexes<sup>155</sup>. Le mariage chrétien implique de plus la chasteté, ce qui signifie au moins la fidélité et l'exclusivité. Or un problème se pose pour Augustin : comment expliquer la polygamie des patriarches, qui avait d'ailleurs été attaquée par les Manichéens ? L'évêque définit l'union charnelle des saints hommes de l'Ancien Testament avec leurs femmes comme une obéissance et un devoir envers Dieu. Ceux à qui il est dit aujourd'hui « s'ils ne peuvent rester

---

<sup>152</sup> Voir à ce propos la position de R. J. GOAR, *The Legend of Cato Uticensis*, 96-97.

<sup>153</sup> Voir le chapitre II.C.2.a)(1).

<sup>154</sup> Voir à ce propos G. MADEC, « Introduction » à *Le bien du mariage*.

<sup>155</sup> Cf. AUGUSTIN, *De bono coniugali* III, 3, p. 190 : « Quod [coniugium] mihi non uidetur propter solam filiorum procreationem sed propter ipsam etiam naturalem in diverso sexu societam. » Cf. Y.-M. DUVAL, *L'affaire Jovinien*, 276.

continents, qu'ils se marient » (1 Co. 7, 9) ne peuvent être comparés aux *saints époux d'autrefois*. Car les patriarches seraient certainement restés continents si la conjecture des temps le leur eût permis, et s'ils se sont mariés, c'est par piété<sup>156</sup>. La réflexion d'Augustin se fonde en effet sur l'économie du salut, sur la distinction des temps – celui des patriarches et le nôtre qui est le dernier. Le désir d'enfants de ceux-là, loin d'être charnel, était spirituel, et en accord avec le mystère de cette époque qui attendait la venue de l'enfant prophétisé<sup>157</sup>. Mais Augustin précise aussi que cette polygamie de l'Ancien Testament, non seulement revêt toutes les caractéristiques de l'idéal chrétien de la chasteté, mais qu'elle a un rôle figuratif, métaphorique, à jouer dans la compréhension de l'histoire de l'Église :

sicut ergo sacramentum pluralium nuptiarum illius temporis significauit futuram multitudinem deo subiectam in terrenis omnibus gentibus, sic sacramentum nuptiarum singularum nostri temporis significat unitatem omnium nostrum subiectam deo futuram in una caelesti ciuitate. Itaque sicut duobus pluribusue seruire, sic a uiuo uiro in alterius transire conubium nec tunc licuit nec nunc licet nec umquam licebit. Apostatare quippe ab uno deo et ire in alterius adulterinam superstitionem semper est malum. Nec causa ergo numerosioris prolis fecerunt sancti nostri, quod Cato dicitur fecisse Romanus, ut traderet uiuus uxorem etiam alterius domum filiis inpleturam. In nostrarum quippe nuptiis plus ualet sanctitas sacramenti quam fecunditas uteri.<sup>158</sup>

Alors qu'Augustin interprète la polygamie des patriarches comme une expression de la multitude des peuples de la terre qui sera un jour soumise à Dieu, la monogamie chrétienne révèle, quant à elle, selon l'évêque, l'unité des hommes à venir dans la Cité céleste. À cette réunion future, sous l'égide du Dieu unique, de tous les enfants des différentes nations a toujours correspondu, sur terre, l'exigence du choix d'un seul époux. Avoir plusieurs maris ou en quitter un vivant, cela représenterait, métaphoriquement, la superstition, le polythéisme et l'apostasie. Est ainsi fermement explicitée, grâce à l'exemple lucanéen de la donation de

---

<sup>156</sup> Cf. AUGUSTIN, *De bono coniugali* XVII, 19, p. 212 : « qui autem se sine dubio continerent, si hoc illius temporis ratio permisisset, quodam modo descenderunt in nuptias gradu pietatis. »

<sup>157</sup> Cf. AUGUSTIN, *De bono coniugali* XVII, 19, p. 213 : « in illis autem spirituale [desiderium filiorum] erat, quia sacramentuo illius temporis congruebat [...] tunc uero ipsius pietatis erat operatio etiam carnaliter filios propagare, quia illius populi generatio nuntia futurorum erat et ad dispensationem prophetica[m] pertinebat. » Voir à ce propos G. MADEC, « Introduction » à *Le bien du mariage*, 13.

<sup>158</sup> AUGUSTIN, *De bono coniugali* XVIII, 21, p. 215. Trad. p. 56-57 : « De même donc que, dans l'ancien temps, le symbole de la pluralité des épouses a figuré la multitude à venir, soumise à Dieu dans tous les peuples de la terre, de même, aujourd'hui, le symbole de l'épouse unique figure l'unité qui nous soumettra tous à Dieu dans l'unique Cité céleste. C'est pourquoi, servir deux ou plusieurs maris, tout comme quitter un mari vivant pour en épouser un autre, n'a pas été alors permis à une femme, ne l'est pas maintenant et ne le sera jamais. Le fait est qu'apostasier le culte de l'unique Dieu et aller dans la superstition adultère d'un autre, a toujours été un mal. Pas même pour se donner une plus nombreuse postérité, nos saints n'ont fait ce qu'on dit du Romain Caton, qui alla jusqu'à livrer sa femme, de son vivant, pour remplir d'enfants la maison d'un autre. Oui certes, dans le mariage de nos épouses, plus vaut la sainteté du sacrement que la fécondité du sein. »

Marcia à Hortensius par Caton, la différence entre la conception pagano-romaine du couple et celle des patriarches. Ici ce n'est pas l'homme qui a plusieurs femmes, mais la femme qui passe d'un époux à l'autre, ce qu'Augustin considère comme contre nature<sup>159</sup>. De plus, Caton a, en vue de la génération d'enfants, partagé sa femme avec Hortensius, mais ce pour des raisons profanes : remplir d'enfants la maison d'un autre<sup>160</sup>. L'exigence chez les patriarches de mettre au monde de nombreux enfants les amène à avoir plusieurs femmes et dépend au contraire d'un fait spirituel : l'apparition de l'enfant promis, du Sauveur. Face à l'attitude du païen Caton qui, pour permettre à sa femme d'engendrer plus, l'offre à un ami, Augustin s'exclame qu'il est combien plus important, pour les épouses, de respecter la sainteté du sacrement que de chercher à tout prix la fécondité.

Les états du mariage et de la virginité sont l'un et l'autre des biens, mais le second reste supérieur au premier<sup>161</sup>. Si les patriarches devaient assurer la propagation du genre humain, désormais les nations abondent de sujets pour constituer la société sainte<sup>162</sup> et le temps de la propagation spirituelle du genre humain est venu<sup>163</sup>. Pour ceux qui n'en sont pas capables, qu'ils vivent au moins en couple dans la plus grande chasteté, fondée sur le triple lien/bien qui les unit : *proles, fides, sacramentum*<sup>164</sup> ; *societas naturalis, societas amicalis, societas sacramentalis*. L'exemple du choix "raisonnable" fait par Caton à propos de sa femme montre la séparation entre les conceptions païenne et judéo-chrétienne du couple et la supériorité de la seconde, la première ne satisfaisant pas à l'exigence de la chasteté. Le cas délicat et particulier des patriarches, au contraire, s'explique du fait que la chasteté est avant tout une vertu de l'esprit<sup>165</sup>. Cette doctrine formera un élément essentiel, nous le verrons<sup>166</sup>, de la résolution par Augustin du problème des femmes violées.

---

<sup>159</sup> Cf. AUGUSTIN, *De bono coniugali* XVII, 20.

<sup>160</sup> On peut imaginer ici qu'Augustin envisage, dans ce motif, une générosité bien humaine envers un ami, mais une raison plus matérielle est aussi proposée dans la tradition (cf. PLUTARQUE, *Cato minor*, 25, 4) : le pouvoir politique et économique des deux familles réunies se renforcerait. Augustin envisage peut-être aussi que Caton ne voulait plus d'enfants – ce qu'il semble faire dans son *Contra Iulianum* V, xii, voir *infra*. Enfin, par le texte de Lucain, une autre version (dont Augustin se rapproche dans le *Contra Iulianum* V, ix, voir *infra*) était encore possible, plus généreuse pour le Romain : c'est parce qu'il combattait durement la concupiscence qu'à partir du moment où il ne voulut plus d'enfant, il éloigna sa femme de sa couche.

<sup>161</sup> Cf. AUGUSTIN, *De bono coniugali* VIII, 8.

<sup>162</sup> Cf. AUGUSTIN, *De bono coniugali* IX, 9.

<sup>163</sup> Cf. AUGUSTIN, *De bono coniugali* IX, 9 ; X, 10 ; XVI, 18.

<sup>164</sup> Cf. AUGUSTIN, *De bono coniugali* XXIV, 32.

<sup>165</sup> Cf. AUGUSTIN, *De bono coniugali* XXI, 25, p. 218-219 : « Continentia quippe non corporis, sed animi uirtus est. » Voir à ce propos H. BILLER, « Cato der Jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters », 99-100.

<sup>166</sup> Cf. *infra*. La question est surtout traitée dans le livre I du *De civitate Dei*.

Augustin écrit le *De fide et operibus* en 413, en réponse à quelques croyants qui exprimaient leur conviction à propos de la nécessité de la foi, et de la valeur secondaire des actes. L'évêque organise son traité en trois parties, à propos de l'admission au baptême des pécheurs endurcis : 1. Si l'Église est faite de bons et de méchants, il ne faut pas pour autant accepter tous les candidats au baptême. 2. Il y a nécessité et opportunité d'offrir un enseignement moral aux catéchumènes. 3. L'opposition n'est pas à faire entre la foi et les œuvres, mais entre une foi morte et une foi vivante, qui agit par la charité. Ainsi, bien que le baptême renouvelle l'homme, il est logique qu'il cultive par la suite une vie morale et religieuse, selon ce qui est demandé dans les Évangiles. Augustin examine méthodiquement ces questions, en commençant par se demander qui peut et qui ne peut pas recevoir le baptême. Le critère capital est pour lui le renoncement à son ancienne vie. Ainsi, une divorcée remariée qui continuerait sa relation adultère ne pourrait, par exemple, recevoir le baptême<sup>167</sup>. Et qu'en serait-il d'une chrétienne qui ne serait pas au courant du premier mariage de son époux ?<sup>168</sup> Nous voyons là la casuistique des interlocuteurs, prêts à toutes les concessions pour baptiser le plus d'hommes possibles. Augustin balaie l'argument d'un revers de main ecclésiastique :

Absit ergo ut sensu plane non humano, sed plane uano sic doleamus, cum flagitia corriguntur, tamquam conubia dirimantur, maxime *in ciuitate dei nostri, in monte sancto eius* [Ps. 47, 2], hoc est in ecclesia, ubi nuptiarum non solum uinculum, uerum etiam sacramentum ita commendatur, ut non liceat viro uxorem suam alteri tradere, quod in republica tunc Romana non solum minime culpabiliter, uerum etiam laudabiliter Cato fecisse perhibetur. Neque hinc modo diutius disputare opus est, cum et illi, quibus respondeo, non audeant adfirmare nullum hoc esse peccatum neque negent esse adulterium.<sup>169</sup>

Pour autant que l'épouse ne sait pas que son mari est déjà lié à une autre femme, elle demeure non coupable et ne peut être considérée comme adultère. Sitôt qu'elle l'apprend, elle doit quitter cet homme, et surmonter la douleur de la séparation qui est bien vaine (*plane vano*) à côté de l'importance du sacrement. En effet, dans l'ordre de l'Église chrétienne, le mariage n'est pas qu'un lien naturel entre un homme et une femme, mais un sacrement. Ainsi, peut conclure Augustin, l'époux chrétien ne doit pas laisser sa femme à un autre, comme a fait, par

---

<sup>167</sup> Cf. AUGUSTIN, *De fide et operibus* VI, 8-9.

<sup>168</sup> Cf. AUGUSTIN, *De fide et operibus* VII, 10.

<sup>169</sup> AUGUSTIN, *De fide et operibus* VII, 10, p. 46. Trad. p. 371 : « Gardons-nous donc de ce sentiment non d'humanité, mais de pure sottise, qui nous fait déplorer la répression des scandales comme s'il s'agissait d'une dissolution de mariages, et cela dans *la cité de notre Dieu, sur sa montagne sainte*, c'est-à-dire l'Église, où le mariage n'est pas seulement un lien, mais un sacrement si respectable qu'il n'est pas permis au mari de donner sa femme à un autre, comme autrefois à Rome, sous la République, où Caton, selon l'histoire, non seulement ne fut pas blâmé, mais fut loué de l'avoir fait. Il est d'ailleurs inutile de discuter davantage ce cas, car mes adversaires n'osent pas soutenir qu'il n'y a là aucun péché et que ce n'est pas un adultère. »



exemple, dans la République romaine, Caton, ce qui lui a d'ailleurs valu des louanges. L'évêque d'Hippone envisage, dans ce passage, la passation de Marcia à un autre homme comme un péché (*peccatum*) et un adultère (*adulterium*) et réproche, grâce à la conception chrétienne du mariage, un divorce romain tout à fait légal. Dans la remarque concernant la louange qu'a reçue l'*Uticensis* à ce propos, Augustin exprime sa perplexité ou du moins son peu de considération des mœurs païennes. Par le caractère sacramentel du mariage chrétien, l'évêque affirme l'indissolubilité du lien sponsal, toute tentative de le rompre relevant ainsi du sacrilège, même si le but de cette action consisterait à permettre la conception d'enfants supplémentaires, tel que cela avait déjà été discuté treize ans plus tôt, dans le *De bono coniugali*. Il reste donc à constater que le commerce matrimonial de Caton est une nouvelle fois cité par Augustin, de manière exemplaire, afin d'expliciter le rejet chrétien du divorce considéré comme adultère et peccamineux, en opposition au droit païen romain.

La question de la grâce divine occupe fortement les réflexions d'Augustin, en particulier dans son opposition à Pélage et à ses partisans. La polémique commence dès 411 et occupe l'évêque jusqu'à ses derniers jours. Il démontre, dans de nombreux écrits, que les pélagiens ne soutiennent pas des positions orthodoxes, tant sur la nécessité de la grâce du Christ, que sur la nécessité de baptiser les enfants. Une fois Pélage disparu de la scène polémique, Augustin trouve un autre redoutable adversaire en la personne de Julien d'Éclane. Celui-ci fait partie des dix-neuf évêques qui ont refusé de souscrire à la *Tractoria* du Pape Zosime condamnant solennellement le pélagianisme en 418. Julien ne se contente pas de soutenir ses thèses, mais passe à l'offensive et accuse Augustin d'hérésie, de rechute dans le manichéisme : il lui reproche notamment de condamner le mariage par sa conception du péché originel. Augustin lui répond dans le livre I du *De nuptiis et concupiscentia*, en affirmant la distinction entre le bien naturel du mariage et le mal de la concupiscence charnelle, par laquelle se transmet le péché originel. Julien d'Éclane, après avoir pris connaissance du traité, réplique en quatre livres adressés à Turbantius<sup>170</sup>. Il tente de montrer que l'idée de péché originel est manichéenne, alors que lui-même défend la bonté d'un Dieu créateur – des corps, des sexes et de leur fécondité – et sa justice. De plus, il met l'accent sur la relation entre le désir et l'aspect physique du mariage : le désir charnel est pour Julien la condition première de l'union sexuelle et de la procréation, et cette fécondité est la récompense même d'une vie sainte. La

---

<sup>170</sup> Cf. Y.-M. DUVAL, *L'affaire Jovinien*, 368-369.

version intégrale de l'*Ad Turbantium* consultée, l'évêque d'Hippone s'occupe de la réfuter durant l'hiver 421-422 dans le *Contra Iulianum*, dont le plan est nettement annoncé<sup>171</sup>.

Augustin montre que l'accusation de manichéisme dont il est l'objet de la part de Julien, non seulement retomberait sur tous les grands docteurs de l'Église catholique, mais qu'en réalité c'est l'évêque d'Éclane qui cautionne cette doctrine. Il propose ensuite un recueil d'extraits d'auteurs importants s'opposant aux erreurs de Julien. Pour la dernière partie de l'ouvrage, il propose la réfutation détaillée des quatre livres de l'*Ad Turbantium*<sup>172</sup>. Dans le cinquième livre du *Contra Iulianum*, dirigé contre le troisième livre de Julien, Augustin touche à de nombreux thèmes liés au mariage. Au chapitre vingt-et-un, il s'oppose à l'avis selon lequel, s'il n'y a pas de commerce charnel, il n'a pas de véritable lien matrimonial : dans ce cas, affirme-t-il, les parents de Jésus n'auraient pas été époux et les personnes âgées qui n'auraient plus de vie sexuelle ne devraient pas poursuivre leur vie commune !<sup>173</sup> Augustin, qui se réclame de l'*honestas humana*, rappelle les trois biens du mariage et conclut à la validité et à la véracité de celui de Marie et Joseph :

praeter fidem quam sibi debent coniuges, ne fiant adulteria, et prolem cuius generandae causa sexus uterque miscendus est, adverti etiam tertium bonum quod esse in coniugibus debet maxime pertinentibus ad populum Dei, quod mihi visum est esse aliquod sacramentum, ne divortium fiat vel ab ea coniuge quae non potest parere, vel sicut fecisse Cato perhibetur, ne ab eo viro qui plures non vult suscipere filios, alteri fetanda tradatur. Propter hoc in illo quod secundum Evangelium coniugium nuncupavi, omnia tria bona

---

<sup>171</sup> Cf. AUGUSTIN, *Contra Iulianum* I, i, 3, col. 642-643 : « Nunc ergo quia video te veritate desertum, ad maledicta esse conversum, ita distribuam disputationem meam, ut ostendam prius quantis et qualibus Ecclesiae catholicae doctoribus nomine Manichaeorum intolerabilem facere non cuncteris iniuriam, et cum me appetis, in quos tela sacrilega iaculeris. Deinde monstrabo, quod tu ipse sic adiuvas Manichaeorum damnablem et nefandae impietatis errorem, ut nullum talem patronum nec in suis dilectoribus valeant invenire. Tertio loco, quantum breviter potuero, sentiis non meis, sed eorum qui fuerunt ante nos, et adversus impios fidem catholicam defenderunt, inanes argutias tuas et elaborata argumenta convincam. Postremo, quoniam si te non correxeris, necesse tibi erit etiam illos Ecclesiae catholicae oppugnare doctores, atque contendere nec ipsos in hac quaestione catholicam tenuisse veritatem, defendam contra te, Deo adiuvante, et ipsorum et nostram fidem : ubi etiam id poterit apparere, non solum tu verbis tuis, quod secundo loco me demonstraturum esse promisi, sed ipsum dogma Pelagianum, quod commune est omnibus vobis, quantum adiuvet Manicheos. »

<sup>172</sup> Voir à ce propos G. MADEC, *Introduction aux Révisions et à la lecture des œuvres de Saint Augustin*, 111-112 et M. LAMBERIGTS, « Julien d'Éclane ».

<sup>173</sup> Cf. AUGUSTIN, *Contra Iulianum* V, xii, 46, col. 810 : « Iam vero “de Ioseph, cuius Mariam” teste Evangelio “coniugem” dixi, multa diu disputas contra sententiam meam, et conaris ostendere, “quia concubitus defuit, nullo modo fuisse coniugium” : ac per hoc, secundum te, cum destiterint concumbere coniuges, iam non erunt coniuges, et divortium erit illa cessatio. Quod ne contingat, agant sicut possunt decrepiti quod iuvenes agebant, et ab hoc opere quo etiam continens nimium delectaris, nec effoetis aetate corporibus parcant. Non se contingit quantum ad libidinis attinet incentiva, senuisse, ut possint coniuges permanere. »

nuptiarum dixi esse completa ; « fidem, quia nullum adulterium; prolem, ipsum Dominum Christum; sacramentum, quia nullum divortium. »<sup>174</sup>

*Fides, proles, sacramentum*, le schéma ternaire est répété, et le cas de Caton à nouveau opposé au lien le plus important, le plus contraignant, le plus spécifique aux chrétiens, celui du sacrement. Il y a eu divorce et donc faute de la part de Caton. Donner sa femme à un autre pour lui permette d'engendrer encore n'est pas une raison valable pour se séparer, d'autant plus lorsque la raison, ici invoquée, semble quelque peu égoïste : *plures non vult suscipere filios* ! Le païen est une nouvelle fois épinglé dans sa médiocrité morale.

Le dernier passage augustinien concernant la vie maritale de Caton semble cependant permettre une appréciation plus positive du Romain. Dans ce même traité, l'évêque réaffirme sa condamnation de la concupiscence : c'est elle le mal qui cause l'appartenance de tout être humain à la *massa damnationis*. Si seulement la procréation pouvait être réalisée pour une autre fin que le plaisir ! Citant le passage de l'apôtre Paul « *ut sciat unusquisque suum vas, id est suam coniugem, possidere, non in morbo desiderii, sicut Gentes quae ignorant Deum* [1 Th. 4, 4] »<sup>175</sup>, l'évêque explique qu'il n'est pas possible d'engendrer sans la concupiscence, mais que la génération des enfants peut par contre se vivre dans un autre but que la volupté. Tout en émettant quelques doutes sur la véracité du témoignage de Lucain<sup>176</sup> au sujet de Caton, Augustin semble reconnaître, contre l'Apôtre, qu'un païen ait pu se dégager de toute concupiscence dans ses actes charnels avec sa femme :

Soles libenter commemorare, quibus te adiuvari putas, auctorum sententias saecularium. Intuere honesto corde, si potes, quid de Catone poeta cecinerit :

« Urbi (inquit) pater est, urbique maritus

Iustitiae cultor, rigidi servator honesti,

in commune bonus ; nullosque Catonis in actus

<sup>174</sup> AUGUSTIN, *Contra Iulianum* V, xii, 46, col. 810. Trad. p. 362 : « pour moi, dis-je, j'ai remarqué qu'indépendamment de la fidélité conjugale, que les époux se doivent mutuellement pour ne pas commettre d'adultères, et qu'outre la génération des enfants, qui doit être le but unique de l'union des deux sexes, le mariage a encore un troisième bien, surtout pour les personnes appartenant au peuple de Dieu. Ce bien renferme, selon moi, un mystère qui consacre cette union et empêche un mari de se séparer de sa femme pour cause de stérilité, ou pour la donner à un autre qui puisse la féconder, comme on dit que fit Caton, quand on ne veut pas avoir un grand nombre d'enfants. C'est pourquoi dans cette union que j'ai appelée mariage, conformément à l'Évangile, j'ai dit que les trois biens qui appartiennent au mariage se trouvent accomplis dans le mariage de Marie et de Joseph : « la fidélité des époux, en ce qu'il n'y a point eu d'adultère ; les enfants, en la personne de Jésus-Christ ; le sacrement, en ce qu'il n'y a point eu de divorce. » »

<sup>175</sup> AUGUSTIN, *Contra Iulianum* V, ix, 35, col. 805.

<sup>176</sup> M. A. VINCHESI, « La fortuna di Lucano fra tarda Antichità e Medioevo », 64-65, note que, dans l'ensemble, la figure d'un Lucain *morale*, chère aux générations suivantes et à la culture médiévale, se trouve déjà dans le traitement qu'en fait Augustin.

subrepsit partemque tulit sibi nata voluptas. » [*Pharsalia* II, 388-391]

Qualis enim vir Cato fuerit, et utrum in eo vera virtus honestasque laudata sit, alia quaestio est : ad quemlibet tamen finem sua referret officia, non utique sine voluptate filios procreavit ; et tamen nullos Catonis in actus subrepsit partemque tulit sibi nata voluptas : quoniam et quod non faciebat sine voluptate, non faciebat propter voluptatem ; nec in morbo huius desiderii suum vas possidebat, quamvis ignoraret Deum ; si talis fuit qualis praedicatur. Et non vis intelligere quod ait Apostolus, *Ut sciat unusquisque vestrum suum vas possidere, non in morbo desiderii, sicut Gentes, quae ignorant Deum.*<sup>177</sup>

L'évêque d'Hippone rétorque aux affirmations de Julien concernant la nécessité, dans les actes charnels, de la concupiscence, en acceptant de s'engager sur un champ de prédilection de l'évêque d'Éclane : les citations des auteurs profanes. En rapportant ce portrait célèbre de Caton dans le deuxième livre de la *Pharsalia*, Augustin n'a pas l'intention d'analyser ici le comportement général du Romain – sur lequel, nous l'avons déjà vu, ses jugements ne sont pas toujours positifs. Il reconnaît cependant que, si Lucain est digne de foi, l'*Uticensis*, sans connaître les commandements de Dieu, a su « posséder le vase de son corps », selon la prescription de l'Apôtre, c'est-à-dire qu'il n'a pas engendré des enfants pour la volupté.

#### (e) Caton et la guerre civile : son suicide

Reste maintenant à examiner les passages, appartenant tous au traité *De civitate Dei*, qui citent Caton dans le contexte de la guerre civile. Nous verrons que si cet épisode biographique est abordé, c'est avant tout pour en critiquer l'aboutissement et la conclusion : le suicide du Romain.

Un seul extrait le fait de manière indirecte, dans un portrait de l'empereur chrétien idéal<sup>178</sup>. Constantin en était un, comme l'affirme Augustin, et il reçut de nombreux dons, remporta

---

<sup>177</sup> AUGUSTIN, *Contra Iulianum* V, ix, 35, col. 805-806. Trad. p. 357 : « Vous qui citez volontiers les passages des auteurs profanes lorsqu'ils paraissent favorables à votre cause, lisez donc avec les sentiments d'un cœur honnête, si cela vous est possible, ce qu'un poète a dit de Caton : "Il est comme le père et l'époux de la patrie. Rigide observateur de ce qui est juste et honnête, il est bon envers tous, et jamais la volupté n'a pris la moindre part aux actes de Caton." Il ne s'agit pas ici d'examiner quel homme a été Caton, et s'il y a eu en lui une véritable vertu et une honnêteté qui soit digne d'être louée. Cependant, quelque fin qu'il se soit proposée dans l'accomplissement de ses devoirs, ce n'est cependant pas sans la volupté de la chair qu'il a engendré des enfants, et néanmoins jamais la volupté n'a pris la moindre part aux actes de Caton, parce qu'il ne faisait pas pour la volupté ce qui ne pouvait se faire sans un sentiment de volupté, et que, bien qu'il ne connût pas Dieu, s'il a été tel qu'on le dit, il possédait le vase de son corps, sans se laisser entraîner au mal de la concupiscence. Et vous, vous ne voulez pas comprendre ce que dit l'Apôtre : *Que chacun de vous sache posséder le vase de son corps saintement et honnêtement, ne suivant pas les mouvements de la concupiscence, comme font les Gentils, qui ne connaissent pas Dieu.* »

<sup>178</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 24.

d'éclatantes victoires, vécut heureux. Cependant, pour éviter que l'on veuille devenir empereur chrétien pour ces (mauvaises) raisons, Dieu n'accorde pas à tous les mêmes faveurs terrestres, Jovien vécut moins longtemps que Julien l'Apostat et Gratien tomba sous les fers d'un tyran<sup>179</sup>, cependant, ajoute l'auteur :

longe quidem mitius quam magnum Pompeium in colentem uelut Romanos deos. Nam ille uindicari a Catone non potuit, quem ciuilis belli quodam modo heredem reliquerat ; iste autem, quamvis piaie animae solacia talia non requirant, a Theodosio vindicaus est, quem regni participem fecerat, cum parvulum haberet fratrem avidior fidae societatis quam nimiae potestatis.<sup>180</sup>

En relevant l'impossibilité dans laquelle s'est trouvé Caton de venger Pompée, adorateur des faux dieux, alors que, après sa mort, ce dernier avait fait de lui une sorte d'héritier de sa cause, Augustin rappelle non seulement que le parti pompéien perdit la guerre contre César, mais que son fer de lance, Caton, s'arracha la vie avant que les armées de César n'arrivassent à Utique. Ce suicide occupe d'ailleurs une place importante dans la pensée augustinienne et apparaît à deux reprises dans le *De civitate Dei*, aux livres I et XIX.

L'évêque développe une argumentation, étendue sur les cinq premiers livres, qui consiste à prouver que le christianisme, la nouvelle religion d'État de l'Empire romain, n'est pas responsable du sac de Rome par les Goths en 410. Il montre en effet que la protection des dieux romains n'a jamais garanti de succès dans le passé<sup>181</sup>. Dans une longue digression où il discute des souffrances de la communauté chrétienne à Rome durant le sac, Augustin aborde la difficile question des vierges chrétiennes qui se sont donné la mort pour éviter d'être violées par les Barbares<sup>182</sup>. Il commence sa réflexion en leur offrant son pardon, mais en qualifiant de stupides ceux – des païens, certainement – qui chercheraient à incriminer les vierges ayant décidé de ne pas se tuer, afin de ne pas ajouter un deuxième crime au premier :

---

<sup>179</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 24, p. 238 : « Sed rursus ne imperator quisquam ideo Christianus esset, ut felicitatem Constantini mereretur, cum propter uitam aeternam quisque debeat esse Christianus : Iouianum multo citius quam Iulianum abstulit ; Gratianum ferro tyrannico permisit interimi. »

<sup>180</sup> AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 25, p. 238. Trad. p. 348 : « dans des conditions bien moins pénibles d'ailleurs que le grand Pompée, adorateur des prétendus dieux romains. Car Pompée ne put être vengé par Caton qu'il avait laissé pour ainsi dire héritier de la guerre civile ; et, consolation que ne cherchent pas les âmes pieuses, Gratien fut vengé par Théodose qu'il avait associé à sa couronne malgré la présence d'un jeune frère, étant plus soucieux d'avoir un associé sûr qu'une trop grande puissance. »

<sup>181</sup> Le plan et la structure du *De civitate Dei* sont proposés par Augustin dans ses *Retractationes* II, 69 ainsi que dans le *De civitate Dei* I, 36, lui-même.

<sup>182</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 16-29. La question est délicate aussi parce qu'Ambroise de Milan, dans le *De virginibus* (PL 16, col. 241-242), dispense de grands éloges à ces femmes qui ont choisi la mort pour échapper au viol. Voir à ce propos J. BELS, « La mort volontaire dans l'œuvre de Saint Augustin », 156.

et quae se occidere nolerunt, ne suo facinore alienum flagitium deuitarent, quisquis <eis> hoc crimini dederit, ipse crimen insipientiae non cauebit.<sup>183</sup>

Il affirme ainsi, comme l'avait déjà fait Lactance, que le suicide est un meurtre, en centrant son argumentation sur le *non occides* de l'*Exode* (20, 13) : celui qui se tue, tue un homme et est, de ce fait, homicide<sup>184</sup>. Dans le chapitre suivant, Augustin présente pour quelle raison une femme qui serait violée ne devrait pas se tuer : elle ne peut être considérée comme coupable de péché si elle n'a pas consenti à cet acte. La *pudicitia* est une *virtus animi*, elle est un des *bona quibus bene uiuitur* et non pas un simple *bonum corporis*<sup>185</sup>. Elle ne peut donc se perdre sans consentement au viol. Cela l'amène à considérer un cas parallèle, celui de la païenne Lucrèce, que les chrétiennes ne devraient pas imiter. Que l'*exemplum* de Lucrèce ait déjà possédé une pleine autorité, autant pour les païens que pour les chrétiens en ces temps si troublés où s'est écrit le *De civitate Dei*, est prouvé par la longueur et l'intensité du traitement qu'en propose l'auteur. Après avoir analysé en détail le suicide de Lucrèce, Augustin conclut qu'elle est innocente de tout type d'adultère, mais qu'elle s'est tuée – et devient donc coupable de meurtre ! – non par *pudicitiae caritas*, mais par *pudoris infirmitas*, parce qu'elle est, comme tout Romain, *laudis auida nimium*, et qu'elle a craint *ne putaretur, quod violenter est passa cum uiueret, libenter passa si uiueret*<sup>186</sup>. Ainsi les femmes chrétiennes qui ne se sont pas tuées pour fuir le viol ont agi correctement, en cela qu'elles n'ont pas cherché à éviter un crime, commis contre elles par convoitise, en en commettant un elles-mêmes par honte<sup>187</sup>.

Après avoir affirmé qu'il n'y a aucune autorisation divine à se suicider, sous aucune circonstance<sup>188</sup>, l'évêque considère cependant quelques exceptions bibliques, permises par une loi juste ou même ordonnées par l'autorité divine. Dans ce cas, explique-t-il, l'homme ne se tue pas lui-même, mais est *sicut admodum gladius utenti*<sup>189</sup>. L'exemple le plus explicite

---

<sup>183</sup> AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 17, p. 18. Trad. p. 89-90 : « Quant à celles qui n'ont pas voulu se tuer et n'ont pas voulu par ce crime éviter le crime d'un autre, quiconque leur en ferait grief, n'échapperait pas lui-même à l'accusation d'être un sot. »

<sup>184</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 20. Voir à ce propos l'article détaillé de J. BELS, « La mort volontaire dans l'œuvre de Saint Augustin », en particulier dans ses liens avec la polémique contre les donatistes, par rapport à la différence entre le martyr et le suicide.

<sup>185</sup> AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 18, p. 18-19.

<sup>186</sup> AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 19, p. 21. Trad. p. 95 : « ce n'est plus là amour de la chasteté, mais faiblesse née de la honte. [...] Et, en dame romaine, trop jalouse de sa gloire, elle a craint, ayant subi la violence pendant qu'elle vivait, de passer, si elle survivait, pour l'avoir subie avec plaisir. »

<sup>187</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 19, p. 21-22.

<sup>188</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 20. Comme il l'avait déjà souligné dans le *Contra Gaudentium*, dans sa polémique contre les donatistes, cf. J. BELS, « La mort volontaire dans l'œuvre de Saint Augustin », 162-163.

<sup>189</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 21, p. 23. Trad. p. 98 : « il n'est qu'un instrument, comme le glaive dont il se sert. »

concerne Samson : la raison pour laquelle ce dernier s'est enseveli avec ses ennemis sous les ruines d'un temple (cf. Jg. 11, 30-40) est que *Spiritus latenter hoc iusserat, qui per illum miracula faciebat*<sup>190</sup>. Augustin rejette aussi l'idée que le suicide soit un signe de *magnitudo animi*, relevant que l'endurance dans les épreuves représente souvent un plus grand courage et que l'incapacité à supporter la dureté de la vie, qui pousse au suicide, est plutôt signe de faiblesse d'âme :

Et quicumque hoc in se ipsis perpetraverunt, animi magnitudine fortasse mirandi, non sapientiae sanitate laudandi sunt. Quamquam si rationem diligentius consulas, ne ipsa quidem animi magnitudo recte nominabitur, ubi quisque non ualendo tolerare uel quaeque aspera uel aliena peccata se ipse interemerit.<sup>191</sup>

Tous les thèmes de l'Antiquité philosophique en rapport avec la mort volontaire sont repris dans ce texte : sagesse, raison et grandeur. Mais ils reçoivent une réinterprétation à la lumière de la Révélation chrétienne : ces concepts, jadis subordonnés à l'homme, sont désormais liés à Dieu en qui ils trouvent leur réalisation ultime.

S'il fallait néanmoins voir dans le suicide l'indice d'une grande âme, concède-t-il, alors ce serait chez Cléombrote d'Ambracie qu'on pourrait la découvrir, lui qui se précipita du haut d'un mur pour passer à une vie meilleure sans que rien dans cette vie-ci ne soit pour lui particulièrement pénible : sa seule motivation venait de sa lecture du *Phédon*. Augustin nuance toutefois son jugement, avec l'appui de Platon, pour dire que cette mort fut *magne potius [...] quam bene*<sup>192</sup>.

Or, rapporte l'évêque, beaucoup se sont tués pour ne pas tomber aux mains de l'ennemi, ce qui est signe d'une *mens infirma* et contraire à la *sana ratio* et aux exemples que nous ont donnés les patriarches, les prophètes, les apôtres et même le Christ<sup>193</sup>. Apparaît alors, dans le

---

<sup>190</sup> AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 21, p. 23. Trad. p. 98 : « l'Esprit qui par lui faisait des miracles lui en avait secrètement donné l'ordre. » Cf. aussi *Contra Gaudentium* XXXI, 39.

<sup>191</sup> AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 22, p. 23. Trad. p. 98-99 : « Toux ceux qui ont commis ce crime sur eux-mêmes sont peut-être dignes d'admiration pour la grandeur de leur âme ; ils ne sont pas dignes de louanges pour l'authenticité de leur sagesse. D'ailleurs, si on consulte plus attentivement la raison, on ne pourra même pas parler de grandeur d'âme, quand, incapable de supporter la dureté de la vie, ou les péchés d'autrui, on en vient à se suicider. »

<sup>192</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 22, p. 23-24.

<sup>193</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 22, p. 24.

discours du Père de l'Église, la figure de Caton, exemple très célèbre chez les païens<sup>194</sup> d'un suicide accompli pour fuir un persécuteur.

Augustin commence par reconnaître l'importance de l'*exemplum* de Caton : comme celui-ci est considéré comme *doctus ac probus* – c'est-à-dire grand philosophe et homme d'État –, cela légitime la croyance que ce qu'il a fait était juste et le serait encore<sup>195</sup>. L'évêque d'Hippone doit ainsi se confronter à un exemple de suicide apparemment justifié (ou justifiable), à une époque où de nombreuses personnes sont tentées d'imiter Caton et où, sans aucun doute, de nombreux païens veulent prouver que ce geste est le plus adapté à la situation. Augustin débute sa réflexion en remarquant que des proches du Romain ont tenté de le dissuader de mettre fin à ses jours, en lui montrant que son geste serait

inbecillioris quam fortioris animi facinus [...], quo demonstraretur non honestas turpia praecauens, sed infirmitas aduersa non sustinens.<sup>196</sup>

L'image traditionnelle de Caton est ici complètement dépolitisée, alors que l'*exemplum virtutum* philosophique est entamé puisqu'à travers le jugement de ses amis le code d'honneur païen – celui-là même qu'Augustin a critiqué – est trahi par le futur suicidé : le courage ressemble à du découragement, sauver son honneur revient à montrer ses faiblesses. Même en tant que philosophe stoïcien, le Romain montre son incompetence !

L'évêque envisage, en deuxième lieu, de présenter Caton comme inconséquent : il relève que le Romain – si jamais cela avait été le cas – n'a pu véritablement trouver qu'il était *turpe* de vivre sous César, puisqu'il n'a pas poussé son fils à le rejoindre dans la mort, mais qu'il l'a pressé, au contraire, à gagner la bienveillance de l'*imperator* :

---

<sup>194</sup> Nous avons vu combien de fois cet exemple apparaît dans la littérature antique (historique, morale et exemplaire), mais aussi dans les exercices rhétoriques déclamatoires (cf. les chapitres II.B.1.a) et II.B.1.e)). Or, les écoles romaines dans les provinces – particulièrement en Gaule et en Afrique – ont poursuivi ces pratiques de l'exercice de la déclamation jusqu'à l'ère chrétienne et elles ont eu une influence non négligeable sur de nombreux Apologistes et Pères de l'Église. Outre l'influence sur les techniques narratives, il est aussi possible que le format structurel de la déclamation – thème, options, solution finale – ainsi que les thèmes abordés aient joué un certain rôle en déterminant le mode général de discours utilisé dans l'Église chrétienne (voir à ce propos J. J. MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages*, 38-42).

<sup>195</sup> Cf. V. PÖSCHL, « Augustinus und die römische Geschichtsauffassung », 961-963.

<sup>196</sup> AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 23, p. 24. Trad. p. 100 : « l'indice d'une âme plutôt faible que forte [...] et le signe, non d'un honneur qui se prémunit contre la honte, mais d'une débilité qui ne supporte pas l'adversité. » Difficile de savoir où Augustin va chercher cette information, peut-être chez Tite-Live. Voir à ce propos I. CALABI, « Le fonti della storia romana nel *De civitate Dei* di sant'Agostino ».



Hoc et ipse Cato in suo carissimo filio iudicauit. Nam si turpe erat sub uictoria Caesaris uiuere, cur auctor huius turpitudinis filio fuit, quem de Caesaris benignitate omnia sperare praecepit? Cur non et illum secum coegit ad mortem ?<sup>197</sup>

D'ailleurs, on loue Torquatus d'avoir mis à mort son propre fils parce qu'il avait attaqué les Gaulois sans son accord. Il semblerait donc que celui-ci ait ordonné la mort de son fils dans une situation bien moins tendue que celle de Caton :

cur uictus uicto filio pepercit Cato, qui non pepercit sibi? An turpius erat contra imperium esse uictorem, quam contra decus ferre uictorem?<sup>198</sup>

Ainsi, la vraie raison pour laquelle l'*Uticensis* s'est tué n'est pas politique et ne se rapporte pas à la honte (*turpitudō*) de vivre sous le commandement de César, mais plutôt à l'envie (*invidia*) face à la gloire de celui qui peut/veut l'épargner :

Nulla modo igitur Cato turpe esse iudicauit sub uictore Caesare uiuere ; alioquin ab hac turpitudine paterno ferro filium liberaret. Quid ergo, nisi quod filium quantum amauit, cui parci a Caesare et sperauit et uoluit, tantum gloriae ipsius Caesaris, ne ab illo etiam sibi parceretur, ut ipse Caesar dixisse fertur, inuidit, ut aliquid nos mitius dicamus, erubuit?<sup>199</sup>

Augustin, convaincu que l'*amor laudis et gloriae* accompagne toujours les grandes vertus païennes, veut prouver que, tout comme Lucrèce s'est tuée parce qu'elle était *laudis auida nimium*, Caton s'est suicidé à cause d'une *infirmetas aduersa non sustinens*, mais surtout parce qu'il enviait à César la gloire de lui pardonner. Force est de constater que le suicide de l'*Uticensis* ne s'explique ni par une réflexion profonde et juste du sage, ni par une action conséquente d'un politique expérimenté<sup>200</sup>.

---

<sup>197</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 23, p. 24-25. Trad. p. 100 : « Au surplus, c'est ainsi que Caton lui-même en a jugé dans le conseil qu'il a donné à son fils très aimé. S'il était honteux de vivre sous César victorieux, pourquoi se fit-il pour son fils l'instigateur d'une telle honte en lui prescrivant de tout espérer de la bienveillance de César ? Pourquoi ne l'a-t-il pas contraint à mourir avec lui ? »

<sup>198</sup> AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 23, p. 25. Trad. p. 100-101 : « Pourquoi Caton qui ne s'est pas épargné lui-même, a-t-il épargné son fils vaincu ? Était-il donc plus honteux d'être vainqueur contrairement aux ordres que de supporter un vainqueur contrairement à l'honneur ? »

<sup>199</sup> AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 23, p. 25. Trad. p. 101 : « Caton n'a donc nullement jugé honteux de vivre sous César vainqueur, sans quoi le fer paternel eût libéré le fils de cette honte. Et pourquoi donc ? Pour une seule raison : autant il a aimé son fils pour qui il a espéré et désiré la clémence de César, autant il a envié à César la gloire de l'épargner, comme celui-ci, dit-on, en avait l'intention ou, pour employer un terme plus doux, il a rougi de lui devoir sa grâce. »

<sup>200</sup> Cf. H. BILLER, « Cato der Jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters », 109.

L'évêque tente ainsi de minimiser l'autorité des grands exemples romains de suicide héroïque, exemples célébrés aussi par le stoïcisme, grâce à une rhétorique maîtrisée. Il entre dans la psychologie de la race romaine et des Stoïciens, dont les obsessions sont la *laus* et la *gloria*, attributs réservés, selon le Père de l'Église, à Dieu seul<sup>201</sup>.

Après avoir montré les motifs peu honorables qui ont conduit aux suicides de Lucrèce et de Caton, Augustin procède au remplacement de ces deux *exempla virtutis* par celui d'un autre Romain, M. Atilius Regulus, dont le courage face aux adversités est patent<sup>202</sup>. Déjà dans le chapitre 15, il avait raconté l'histoire de Regulus dans tous ses détails, le citant comme un *nobilissimum exemplum* de fidélité au serment fait aux dieux, dans des souffrances extrêmes<sup>203</sup>. La comparaison faite entre Regulus et Caton est sans appel : Caton qui n'a jamais vaincu César mais qui fut vaincu par lui, juge indigne de se soumettre à l'*imperator* et, pour éviter cet acte, se suicide ; Regulus, quant à lui, qui a vaincu les Carthaginois comme chef des armées romaines, est vaincu à son tour par ceux-ci et aime mieux souffrir l'esclavage et une mort ignoble que de leur échapper par le suicide :

maluit eos ferre seruiendo quam eis se auferre moriendo. Proinde seruauit et sub Carthaginiensium dominatione *patientiam* et in Romanorum dilectione *constantiam*, nec uictum auferens corpus ab hostibus nec inuictum animum a ciuibus.<sup>204</sup>

Regulus, auréolé des vertus de la *patientia* et de la *constantia* – attribuées à Caton par les auteurs anciens –, n'a pas agi par amour de la vie, comme son retour à Carthage suivi de son horrible mort le prouve. Ainsi, la vie de ce héros païen, le meilleur parmi les Romains<sup>205</sup>, proclame haut et fort, selon Augustin, que le suicide est un *magnum scelus*. Le Père de l'Église clôt le chapitre en exhortant ses lecteurs chrétiens à suivre l'exemple de Regulus s'ils se retrouvaient dans les mains de leurs persécuteurs. Regulus se révèle bien supérieur à tous les autres païens, en particulier à Caton : c'est celui-là et non celui-ci qui présente un *inuictus*

---

<sup>201</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 14. Voir à ce propos R. J. GOAR, *The Legend of Cato Uticensis*, p. 89-91. Relevons que cette condamnation de *superbia* à l'encontre du suicide du Romain rappelle celle faite par Lactance (voir le chapitre II.C.1.c)).

<sup>202</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 24. Augustin propose aussi en passant l'exemple de Job qui aime mieux souffrir dans sa chair d'horrible maux que d'échapper à toute souffrance.

<sup>203</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 15, p. 16-17.

<sup>204</sup> AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 24, p. 25. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 101-102 : « il aime mieux souffrir de leur part l'esclavage, que leur échapper par la mort. Il conserva ainsi sous le joug des Carthaginois la patience, et dans l'amour des Romains la constance, ne soustrayant pas son corps vaincu à ses ennemis, ni son âme invaincue à ses concitoyens. »

<sup>205</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 24, p. 25 : « Inter omnes suos laudabiles et uirtutis insignibus inlustres uiros non proferunt Romani meliorem, quem neque felicitas corruperit, nam in tanta uictoria mansit pauperrimus ; nec infelicitas fregerit, nam ad tanta exitia reuertit intrepidus. »

*animus* – un coup dur pour notre héros !<sup>206</sup> Regulus a simplement enduré son destin jusqu'à la fin, non par amour de la vie – le suicide aurait été bien plus facile que la mort atroce infligée par les Carthaginois –, mais parce qu'il méprise le suicide.

L'évêque a immanquablement tenté un grand coup en voulant faire de Regulus la plus grande illustration païenne de *fortitudo* et le plus noble personnage de l'histoire de Rome<sup>207</sup>, essayant ainsi de le substituer aux *exempla* de Lucrèce et de Caton, plus éloignés de l'idéal chrétien. Si Augustin consacre autant d'énergie à dissenter sur ces figures païennes, c'est qu'elles possèdent, dans l'esprit de ses lecteurs, une autorité importante. À propos de son héros romain, l'auteur conclut par un lieu commun du discours patristique : si ce noble et fameux défenseur de la cité terrestre, adorateur des faux dieux, a été capable d'endurer toutes sortes de maux sans recourir au suicide, combien plus les chrétiens, *uerum Deum colentes et supernae patriae suspirantes*, devraient réussir à s'abstenir d'un tel crime, si, pour les éprouver ou les corriger, une *diuina dispositio* les mettait entre les mains des ennemis<sup>208</sup>.

Le livre XIX du *De civitate Dei* développe, pour la plus grande partie, une attaque contre le concept philosophique païen du *summum bonum*. Le chapitre quatre présente les positions chrétiennes sur le sujet et tente de contrer la thèse stoïcienne selon laquelle le bonheur peut être atteint dans cette vie-ci et que cela est possible grâce à l'exercice de la raison et des vertus. Afin de prouver que notre fin est en Dieu et non en nous-mêmes ou en cette vie pleine de misère, l'évêque d'Hippone utilise un argument fondé sur la vertu du courage : celle-ci, parce qu'elle exige que nous luttons contre les maux de cette terre avec patience, nous prouve leur véritable existence<sup>209</sup>.

Utilisant une logique implacable pour mettre en évidence la contradiction de la théorie stoïcienne qui, d'un côté, affirme que les maux sont seulement apparents – sauf le vice –, que la vie est toujours heureuse pour le sage, et, de l'autre, que le suicide est une fuite acceptable devant les souffrances lorsqu'elles sont trop emprisonnantes, Augustin conclut que le vrai exercice de la *fortitudo* s'accommode de maux réels qu'il faut patiemment endurer. De manière fort habile, l'évêque d'Hippone démonte les justifications stoïciennes du suicide : si

---

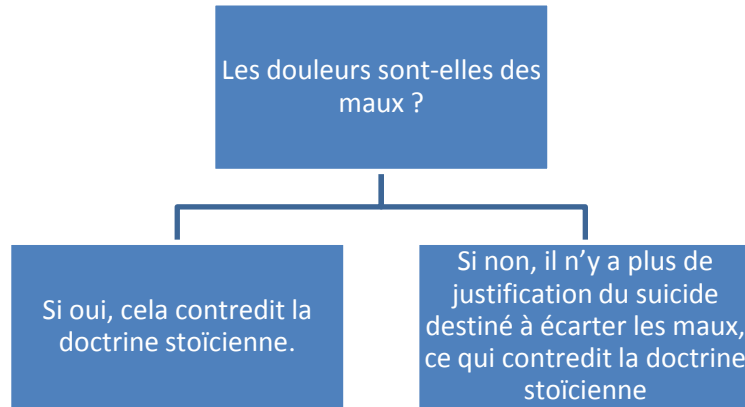
<sup>206</sup> Caton avait en effet été décrit de cette manière par les Anciens : voir par exemple Horace, *Carmina* I, 24 : « atro[x] animu[s] Catonis » ; LUCAIN, *Pharsalia* IX, 18 : « invict[us] Cato[...] ».

<sup>207</sup> Voir à ce propos E. R. MIX, *Marcus Atilius Regulus : exemplum historicum*.

<sup>208</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 24, p. 26.

<sup>209</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* XIX, 4, p. 666 : « Iam uero illa uirtus, cuius nomen est fortitudo, in quantacumque sapientia euentissima testis est humanorum malorum, quae compellitur patientia tolerare. »

la vie est heureuse, dit-il, laissez l'homme continuer à vivre ; sinon ne soutenez pas que les maux qui le poussent à se tuer, qui détruisent sa *fortitudo*, sont non réels<sup>210</sup>, dilemme que l'on peut schématiser ainsi :



Se présente alors l'exemple du Stoïcien Caton, chez lequel l'évêque perçoit un manque de *fortitudo* et une *impatientia* :

Quis usque adeo caecus est, ut non uideat, quod, si beata esset, fugienda non esset? Sed aperta infirmitatis uoce fugiendam fatentur. Quid igitur causae est, cur non etiam miseram fracta superbiae ceruice fateantur? Vtrum, obsecro, Cato ille patientia an potius impatientia se peremit? Non enim hoc fecisset, nisi uictoriam Caesaris impatienter tulisset. Vbi est fortitudo? Nempe cessit, nempe succubuit, nempe usque adeo superata est, ut uitam beatam derelinqueret desereret fugeret. An non erat iam beata? Misera ergo erat. Quo modo igitur mala non erant, quae uitam miseram fugiendamque faciebant?<sup>211</sup>

En stigmatisant de manière sarcastique les faiblesses et les défaillances du courage des orgueilleux Stoïciens, en particulier de Caton, qui a fui une vie soi-disant heureuse, Augustin

---

<sup>210</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* XIX, 4, p. 666-667 : « Quae mala Stoici philosophi miror qua fronte mala non esse contendunt, quibus fatentur, si tanta fuerint, ut ea sapiens uel non possit uel non debeat sustinere, cogi eum mortem sibimet inferre atque ex hac uita emigrare. Tantus autem superbiae stupor est in his hominibus hic se habere finem boni et a se ipsis fieri beatos putantibus, ut sapiens eorum, hoc est, qualem mirabili uanitate describunt, etiamsi excaecetur obsurdescat obmutescat, membris debilitetur doloribus crucietur et, si quid aliud talium malorum dici aut cogitari potest, incidat in eum, quo sibi mortem cogatur inferre, hanc in his malis uitam constitutam eum non pudeat beatam uocare. O uitam beatam, quae ut finiatur mortis quaerit auxilium ! Si beata est, maneat in ea. Quo modo ista non sunt mala, quae uincunt fortitudinis bonum eandemque fortitudinem non solum sibi cedere, uerum etiam defirare compellunt, ut eandem uitam et dicat beatam et persuadeat esse fugiendam? »

<sup>211</sup> AUGUSTIN, *De civitate Dei* XIX, 4, p. 667. Trad. p. 566 : « Qui est assez aveugle pour ne pas voir que, si elle [la vie] était bienheureuse, elle ne serait pas à fuir ? Mais par la voix si claire de la souffrance, ils avouent qu'il faut la fuir. Pourquoi n'avouent-ils pas aussi, en courbant leur tête orgueilleuse, qu'elle est misérable ? Leur Caton, je le demande, est-ce le courage qui l'a porté à se donner la mort ou le découragement ? Car il ne l'aurait pas fait s'il avait eu le courage de supporter la victoire de César. Où donc est sa force ? Eh bien ! elle a cédé, elle a succombé, elle a été vaincue jusqu'à abandonner, désert, fuir une vie heureuse ! Ou peut-être n'était-elle plus heureuse ? Elle était donc malheureuse. Dès lors, comment n'était-ce pas des maux ce qui rendait sa vie malheureuse et ce qui la lui faisait fuir ? »

montre aussi l'inanité des concepts païens de *beata vita* et de *summum bonum*. Ces philosophes se fabriquent une fausse béatitude avec l'aide d'une vertu qui plus est prétentieuse et trompeuse. Caton montre en effet plutôt sa faiblesse (*infirmetas*) que son courage (*fortitudo*) en ne sachant pas endurer la servitude de son corps ou la sotte opinion du vulgaire ; son âme aurait été plus grande en supportant patiemment, au lieu de la fuir, une vie misérable, et en méprisant le jugement des hommes<sup>212</sup>. Le suicide de Caton explicite en conséquence sa couardise et son impatience, puisqu'en agissant ainsi, il fuit ses devoirs et responsabilités.

Évidemment, l'attaque contre Caton est ici un sujet secondaire, illustrant la polémique principale contre ces philosophies soutenant que le bonheur se trouve dans ce monde-ci plutôt que dans l'autre, alors que, selon l'évêque, il n'y a aucun *summum bonum*, excepté dans la vie éternelle. Bien que non essentiels à l'argument central, il est intéressant de noter que les derniers mots d'Augustin sur le suicide de Caton sont une tentative de détruire sa réputation de *patientia* et de *fortitudo*, les vertus pour lesquelles il était justement célèbre parmi les païens. Argumentant contre les Stoïciens, l'auteur use adroitement, contre eux, d'un de leurs fameux *exempla*, le plus fréquemment cité<sup>213</sup>.

#### (f) Conclusion

Le personnage de Caton, représentant traditionnel des valeurs stoïciennes, est utilisé par Augustin à l'intérieur d'une stratégie rhétorique subtile, laquelle manifeste une égale dextérité à proposer cet exemple pour le louer ou le blâmer, pour en relever les proximités de valeurs et de comportements avec le christianisme ou les erreurs qui conduiraient à l'hérésie, avec un avantage certain pour la seconde attitude. L'évêque d'Hippone propose ainsi le cas du Romain, tour à tour, aux païens car sa conduite (chaste) réprouve l'immoralité des dieux du polythéisme<sup>214</sup>, aux hérétiques pour leur montrer que Caton lui-même a une approche du mariage plus sage, plus ascétique qu'eux<sup>215</sup>, mais aussi pour en faire un *exemplum vitii*, à

---

<sup>212</sup> Voir à ce propos R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur de l'âme dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, 236-237.

<sup>213</sup> Voir à ce propos le chapitre II.A.

<sup>214</sup> Cf. AUGUSTIN, *Epistula* 91.

<sup>215</sup> Cf. AUGUSTIN, *Contra Iulianum* V, ix, 35.

propos de son divorce avec Marcia<sup>216</sup>, aux chrétiens pour les exhorter au même amour du bien commun que l'*Uticensis*<sup>217</sup>, tout autant que pour en condamner le suicide, crime détestable interdit aux disciples du Christ<sup>218</sup>. On saisit bien le côté *ad hoc* des références qu'Augustin fait du Stoïcien, avant tout induites par le contexte doctrinal<sup>219</sup>.

---

<sup>216</sup> Cf. AUGUSTIN, *Contra Iulianum* V, xii, 46.

<sup>217</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 12.

<sup>218</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 23-24 ; XIX, 4.

<sup>219</sup> Cf. M. L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, t. 2, 165-168.

b) Auteurs du temps des invasions

(1) Prudence (348- v. 415-425)

Aurelius Prudentius Clemens, l'un des premiers et des plus grands poètes chrétiens de langue latine, originaire d'Espagne, se destine sur le tard – à plus de cinquante ans –, à célébrer et à servir Dieu par ses vers et sa vie, après une carrière rhétorique, administrative et politique honorable. Témoin, dans son enfance, de la réaction païenne de Julien l'Apostat ainsi que du combat mené par Ambroise à Milan contre le dernier carré polythéiste, Prudence compose vers 400 le *Contre Symmaque*<sup>220</sup>. Le traité attaque le personnage du même nom, préfet de la Ville, qui avait demandé au nouvel Empereur Valentinien II le rétablissement, dans la Curie, de l'autel de la Victoire, enlevé par Gratien (entre-temps assassiné) l'année précédente<sup>221</sup>. Prudence suit dans son traité les arguments proposés par Ambroise dans deux lettres à l'Empereur Théodose<sup>222</sup>. Après un éloge de ce dernier, où il développe la thèse principale, à savoir la nécessité, pour l'Empire chrétien, de venir à bout du paganisme renaissant, le poète attaque frontalement le polythéisme païen en adoptant l'arme traditionnelle de la satire. Une fois le paganisme réfuté, Prudence lui oppose la politique religieuse de Théodose et son résultat : le paganisme est vaincu et les Romains se convertissent :

Exultare patres uideas pulcherrima mundi  
lumina, conciliumque senum gestire Catonum  
candidiore toga niueum pietatis amictum  
sumere et exuias deponere pontificales.<sup>223</sup>

Ces sénateurs intègres disposés avec enthousiasme au baptême, que Prudence nomme *pulcherrima mundi lumina*, sont désignés de manière antonomastique par l'expression *senes Catones*, comme si tous *patres conscripti* romains pouvaient être appelés « Caton ».

Le *Peristephanon*<sup>224</sup> est une suite de quatorze hymnes – peut-être douze originales, ou même sept initiales<sup>225</sup> – dont chacun est écrit à la louange d'un martyr. Le deuxième poème du

<sup>220</sup> L'éditeur aux Belles Lettres, M. LAVARENNE, recense onze manuscrits médiévaux dans sa « Notice », 85.

<sup>221</sup> Voir à ce propos P.-Y. FUX, *Les sept Passions de Prudence*, 5-9.

<sup>222</sup> Cf. M. LAVARENNE, « Notice » de l'édition des Belles Lettres, 87-88.

<sup>223</sup> PRUDENCE, *Contra Symmachum* I, 544-547, p. 204. Trad. p. 154 : « Vous auriez pu voir alors exulter les sénateurs, ces lumières magnifiques du monde ; l'assemblée des vénérables Caton brûle du désir de revêtir, avec une toge plus blanche, le vêtement neigeux de la piété, et de quitter les habits pontificaux. »

<sup>224</sup> L'éditeur aux Belles Lettres, M. LAVARENNE, dans sa « Notice », 16, a dénombré douze manuscrits médiévaux de ces hymnes.

recueil, certainement un des plus anciens, composé à la même époque que le *Contra Symmachum*<sup>226</sup>, célèbre le martyr de saint Laurent. Comme l'expose Pierre-Yves Fux, le poète exalte en Laurent le pendant romain des premiers martyrs : « pour lui, Rome a comme pris la place de Jérusalem ; le peuple élu, dont la conversion parachève un office universel, n'est pas celui des Juifs, mais celui de l'*Urbs* »<sup>227</sup>. Ainsi, durant son supplice, Laurent prie pour la conversion de Rome :

« fiat fidelis Romulus  
et ipse iam credat Numa.  
Confundit error Troicus  
adhuc Catonum curiam. »<sup>228</sup>

Les deux premiers Rois de Rome désignent par métonymie le peuple romain, peut-être dans son appartenance guerrière et religieuse. Si le fondateur de la religion romaine doit paradoxalement désormais croire (*iam credat*), l'erreur et les errances du paganisme et d'Énée rendent toujours confuses, de manière caduque (*adhuc*), les opinions des sénateurs. Par antonomase, Caton désigne ici aussi le Romain de la classe sénatoriale, mais cette fois dans son choix archaïque et réactionnaire, parce qu'encore païen, celui que Prudence a combattu dans l'affaire de l'autel de la Victoire.

## (2) Sulpice Sévère (v. 363-410/20)

Dans le premier des trois *Dialogues* rédigés, autour de 405<sup>229</sup>, pour prouver la supériorité du monachisme occidental, socialement orienté, sur l'ascèse individuelle et émotionnelle des pères du désert orientaux – particulièrement grâce à la figure de Martin de Tours dont il est le biographe<sup>230</sup> –, Sulpicius Severus propose une anecdote concernant Caton :

---

<sup>225</sup> Voir à ce propos P.-Y. FUX, *Les sept Passions de Prudence*, 11-13 ; 61-66 ; 81-82, qui conclut que le recueil était composé d'un noyau de sept Passions : 2, 13, 9, 12, 11, 14, 5.

<sup>226</sup> Voir à ce propos P.-Y. FUX, *Les sept Passions de Prudence*, 44.

<sup>227</sup> P.-Y. FUX, *Les sept Passions de Prudence*, 149.

<sup>228</sup> PRUDENCE, *Peristephanon* II, 443-446, p. 272. Trad. p. 45 : « Que Romulus devienne fidèle, que Numa lui-même croie désormais. / L'erreur troyenne trouble encore la curie des Caton. »

<sup>229</sup> Cf. M. HERBERT, « Notice sur Sulpice Sévère », dans : *Œuvres complètes*, 9. L'éditeur des *Dialogues*, C. HALM, dans la collection CSEL, a fait sa collation à partir de quatre manuscrits, comme il le dit en p. 109.

<sup>230</sup> Cf. SULPICE SÉVÈRE, « Vie de Saint Martin », dans : *Œuvres complètes*, 131-159. Pour les buts de ces *Dialogues*, cf. M. HERBERT, « Notice sur Sulpice Sévère », dans : *Œuvres complètes*, 9.



Extrema siquidem Cyrenorum ora est, deserto illi contigua, quod inter Aegyptum et Africam interiacet, per quod olim Cato Caesarem fugiens duxit exercitum.<sup>231</sup>

Le texte montre la familiarité de l'auteur avec l'histoire de la Rome républicaine qui vécut justement sa fin tragique sur les côtes de cette Afrique du Nord, avec la victoire de César et la mort de Caton à Utique en avril 46. Sulpicius Severus fait allusion à cette opération, durant la guerre civile, par laquelle Caton conduisit ses troupes et celles de Sextus Pompeius, de Cyrène à Utique, à travers le désert. Le renvoi au Romain et à cet événement historique sert ici d'illustration à un lieu géographique et est inséré dans le récit de son ami et interlocuteur Postumianus. Celui-ci a été retenu sur cette même côte à cause du vent contraire, ce qui l'amène à entreprendre une excursion dans les terres. Là, il rencontre un ermite, prêtre chrétien, dont il devient l'hôte pour quelques jours<sup>232</sup>. L'ami fait le compte-rendu de la simplicité dans laquelle vit l'ascète ainsi que les caractéristiques du paysage et de ses habitants. Telles sont les circonstances ponctuelles. Mais nous pouvons aussi envisager un sens plus profond à cette utilisation de la figure de Caton, à travers la fin que se propose d'atteindre Sulpicius Severus dans ses *Dialogi* : la présentation d'un idéal monastique fondé sur la tradition occidentale. L'esprit d'une romanité encore vivante s'exprime à travers la discipline et l'ordre d'un côté, ainsi que la contemplation et l'aide aux pauvres d'un autre. Cent ans plus tard (529), Benoît de Nursie composera sa *Regula monachorum*, dans laquelle il décrit les activités des moines grâce aux deux expressions suivantes : *labor manuum* et *lectio*. À la suite de Martin de Tours, se forme le cercle de Primulacrum, que Sulpicius Severus rassemble autour de lui et dont les buts ne sont pas seulement liés à une exigence spirituelle, mais aussi à une activité pratique<sup>233</sup>. La citation de Caton, telle une autorité remplie de sollicitude pour cette manière vertueuse de vivre, s'insère dans le contexte comme un élément exemplaire.

---

<sup>231</sup> Sulpicius Severus, *Dialogus* I, c. 3, 6, p. 155. Trad. p. 166 : « car c'est l'extrémité de la Cyrénaïque, contiguë au désert qui sépare l'Égypte de l'Afrique, et que Caton, autrefois, pour échapper à César, fit traverser à son armée. »

<sup>232</sup> Cf. Sulpicius Severus, *Dialogus* I, c. 4.

<sup>233</sup> Voir à ce propos H. Biller, « Cato der Jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters », 129-130.

### (3) Orose (v. 380- v. 418)

Orose écrit sa très célèbre histoire universelle, *Historiae adversum paganos*, à Hippo Regius, chez Augustin vers 416-418<sup>234</sup>. Lorsqu'il narre l'histoire de la République romaine, il ne donne pas une place importante à Caton. Ce dernier n'est en effet mentionné que deux fois, de manière lapidaire. Une première fois dans le contexte des actions de César et de ses généraux en l'an 49 :

In ulteriore uero Hispania duas legiones a M. Varrone suscepit. Similiter et duces eius, hoc est Curio Catonem Sicilia expulit, Valerius Cottam Sardinia, Tuberonem Africa Varus eiecit. Caesar Massiliam rediens, obsidione domitam uita tantum et libertate concessa ceteris rebus abrasit.<sup>235</sup>

Ce passage n'apporte pas d'informations importantes sur la figure du Romain. Valerius a expulsé le pompéien Cotta de Sardaigne, Varus le pompéien Tubéron d'Afrique, alors que, à l'approche de Curion, Caton a quitté la Sicile sans même se battre. César se trouve, quant à lui, en Espagne ultérieure, où son armée est renforcée de deux légions données par Varron. Au passage, il assiège la ville de Marseille, alliée de Pompée, qui ne se rend qu'après une longue résistance.

Le deuxième extrait concerne le signalement du suicide de Caton à Utique en 46 :

Postea uero quam Romam uenit, dictator et consul creatus, in Africam transiit et apud Thapsum cum Iuba et Scipione pugnavit maximam que ibi hominum multitudinem interfecit; castra utriusque direpta sunt, sexaginta elephanti capti. Cato sese apud Vticam occidit ; Iuba percussori iugulum pretio dato praebuit, Petreius eodem se gladio perfodit; Scipio in naui qua ad Hispaniam fugere contendens uento coactus in Africam redierat, semet ipse iugulauit ; in eadem naui etiam T. Torquatus occisus est.<sup>236</sup>

---

<sup>234</sup> M.-P. ARNAUD-LINDET, « Introduction », lxxvii : « Les *Histoires* d'Orose sont l'un des ouvrages les plus souvent cités dans les catalogues des bibliothèques médiévales. Il ne faut donc pas s'étonner de la survie, malgré les ravages du temps, d'au moins deux cent soixante-quinze manuscrits. »

<sup>235</sup> OROSE, *Historiae adversum paganos* (416-418) VI, 15, 7, t. II, p. 205 : « En Espagne ultérieure, il [César] reçut de M. Varron deux légions. Les généraux de César firent de même, à savoir : Curion chassa Caton de Sicile, Valérius chassa Cotta de Sardaigne, Varus rejeta Tubéron hors d'Afrique. César, regagnant Marseille, qui avait été soumise par un siège, en lui accordant seulement la vie et la liberté, lui ôta tout le reste. »

<sup>236</sup> OROSE, *Historiae adversum paganos* (416-418) VI, 16, 3-5, t. II, p. 212-213 : « Après qu'il [César] vint à Rome, où il fut créé dictateur et consul, il passa en Afrique et combattit à Thapsus contre Juba et Scipion : il y tua une très grande multitude d'hommes ; les camps de l'un et de l'autre de ses adversaires furent détruits, soixante éléphants furent capturés. Caton se tua lui-même à Utique ; Juba présenta sa gorge à son exécuter après lui avoir donné une récompense ; Petreius se perça du même glaive ; Scipion, qui tentait de s'enfuir en bateau vers l'Espagne, fut contraint par le vent de revenir en Afrique et se trancha lui-même la gorge ; sur le même bateau, T. Torquatus périt également. » Citons ici, dans la même lignée, un autre résumé de l'histoire romaine, cette fois écrit par un païen, EUTROPE, *Breviarium ab urbe condita* (369) VI, 23, 3, p. 81 : « Contra hos commissio proelio, post multas dimicationes uictor fuit Caesar. Cato, Scipio, Petreius, Iuba ipsi se occiderunt. »

Notre Romain est présenté sans commentaire, parmi l'énumération des autres pompéiens qui, après la victoire de César, s'ôtent volontairement la vie : Juba, Scipion, Petreius, Titus Torquatus. Il est évident qu'Orose ne désire pas thématiser la mort de Caton ni à travers la problématique du suicide, ni à propos de la signification politique de ce geste. Nous présenterons cependant, dans le chapitre sur les textes médiévaux parlant de la mort de Caton, l'importante fortune postérieure de ce passage des *Historiae*<sup>237</sup>.

Ce peu d'attention d'Orose pour la figure de Caton pourrait sembler étonnant, lorsque l'on sait que les premiers livres du *De civitate Dei* d'Augustin<sup>238</sup>, qui relatent la catastrophe de 410, étaient déjà publiés, écrits dans lesquels la fonction du personnage de Caton était loin d'être négligeable. Toutefois, l'intention de son œuvre, dédiée à Augustin, avait des contours précis et propres, différents de ceux explicités par l'évêque d'Hippone. Comme complément du *De civitate Dei*, les *Historiae adversum paganos* devaient apporter la justification que les temps préchrétiens avaient connu bien plus de guerres, d'horreurs et de calamités que la période actuelle<sup>239</sup> et que « les jours passés n'avaient pas seulement été aussi pénibles que ceux-ci, mais encore malheureux de façon d'autant plus atroce qu'ils étaient plus éloignés du remède de la vraie religion. »<sup>240</sup> Écrivant comme un avocat, Orose choisit le plus violent crime, la plus terrible calamité, et l'exemple le plus fort pour montrer combien horrible fut le monde sous les païens. Il envisage son œuvre, avec son récit des malheurs, des victimes, des passions de l'humanité, comme une preuve de l'amélioration de la condition humaine avec l'arrivée du Christ. L'auteur réalise cette entreprise en instrumentalisant ses sources et en se plaçant sous le patronage de l'évêque d'Hippone<sup>241</sup>.

---

Eutrope fut d'abord grammairien et rhéteur, puis exerça de nombreuses charges administratives et politiques importantes sous Constance II, sous Julien et sous Valens. Son abrégé d'histoire romaine, allant de Romulus à Jovien (364), est une esquisse historique qui ne fournit que des informations primaires : il s'agit d'un travail de commande. L'Empereur Valens ainsi que d'autres personnes intéressées de son entourage voulaient être instruits de façon synoptique, brève, chronologique, des hauts faits de la tradition. Eutrope a brillamment exécuté cette tâche. L'ensemble de l'histoire est divisée en dix sections destinées à faciliter la recherche et la mémorisation ; les six livres réservés à la royauté et à la République – jusqu'à César – s'inspirent d'un abrégé de Tite-Live, vraisemblablement celui que nous connaissons sous la dénomination de *Periochae*, et ils sont complétés à l'aide d'une source biographique secondaire, peut-être les *Viri illustres* d'Hygin (voir à ce propos P. L. SCHMIDT, « Eutrope »). C'est ce matériel – qui connut un succès important – que Paul Diacre, au VIII<sup>e</sup> siècle, complètera et christianisera (voir le chapitre III.C.8.a)).

<sup>237</sup> Voir le chapitre III.C.8.

<sup>238</sup> Les premiers dix livres, si l'on en croit OROSE, dans son « Prologue », 11, dans : *Historiae adversum paganos*, t. I, p. 8.

<sup>239</sup> Cf. OROSE, « Prologue », 10, dans : *Historiae adversum paganos*, t. I, p. 8.

<sup>240</sup> OROSE, « Prologue », 14, dans : *Historiae adversum paganos*, t. I, 9.

<sup>241</sup> Cf. OROSE, « Prologue », 8, dans : *Historiae adversum paganos*, t. I, 7 : « Igitur generali amoris tuo speciali amore conexus voluntati tuae uolens parui. Nam cum subiecto mea praecepto paternitatis tuae factum debeat

(4) Claudien Mamert (mort v. 476)

Frère de l'évêque de Vienne en Dauphiné, Claudianus Mamertus est ordonné prêtre dans cette même ville, où il meurt en 474. Dans son *De statu animae*<sup>242</sup>, composé vers 469 et dédié au poète Sidoine Apollinaire, il défend l'incorporité de l'âme – substance ni quantitative ni assujettie à la catégorie de l'espace –, contre les spéculations contraires de Faustus de Riez et de Gennadius<sup>243</sup>. Dans le chapitre huit de son deuxième livre, Mamert utilise les écrits des philosophes païens qui viennent confirmer la vérité de sa thèse. Après avoir montré comment Varron – *sui saeculi peritissimus et teste Tullio omnium sine dubitatione doctissimus* – exclut l'âme des réalités corporelles dans ses différents ouvrages, le prêtre enchaîne :

Quid ego nunc Zoroastri, quid Brachmanum ex India, quid Anacharsidis e Scythia, quid uero Catonum, quid M. Ciceronis, quid Crispi, qui ab ipso paene principio sui operis animo dominandi ius tribuit, corpori legem servitutis inponit, in defensionem veri sententias adferam, quid orbis universi de animae statu nobis concrepare iudicium in his dumtaxat qui merito enituere convincam?<sup>244</sup>

Les Caton sont associés avec deux autres célèbres Romains, Cicéron et Salluste, à la tradition sapientiale universelle – Perse, Inde, Scythie – laquelle a évidemment, pour Mamert Claudien, reconnu la domination de l'âme sur le corps.

Dans une lettre adressée au rhéteur viennois Sapaudus, où il l'encourage à ne pas gaspiller son temps à des lectures modernes vaines, tout en déplorant le manque de curiosité intellectuelle de ses contemporains, Mamertus propose à son correspondant une liste idéale d'auteurs anciens, en les classant selon leurs qualités stylistiques :

---

totumque tuum sit quod ex te ad te redit, opus meum hoc solo meo cumulatius reddidi, quod libens feci. » Voir à ce propos H. BILLER, « Cato der Jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters », 126-128.

<sup>242</sup> L'éditeur de ses *Opera omnia* au CSEL, A. ENGELBRECHT, explique dans sa « Praefatio », i-iv, qu'il a travaillé avec douze manuscrits anciens.

<sup>243</sup> Cf. P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature chrétienne*, 629-630.

<sup>244</sup> CLAUDIANUS MAMERTUS, *De statu animae* II, viii, p. 130. Trad. : « Or, pour la défense du vrai, quelles sentences j'apporterai maintenant de Zoroastre, des brahmanes de l'Inde, d'Anacharsis de Scythie, et même des Caton, de M. Cicéron, de Salluste qui, presque dès le début de son œuvre, a attribué à l'âme le droit de dominer et a imposé au corps la loi de la servitude ? et comment prouverai-je victorieusement que, par toute la terre, le jugement à propos du statut de l'âme s'expose à nous à travers ceux seulement qui ont brillé avec raison ? »

Naevius et Plautus tibi ad elegantiam, Cato ad gravitatem, Varro ad peritiam, Gracchus ad acrimoniam, Chrysippus ad disciplinam, Fronto ad pompam, Cicero ad eloquentiam capessendam usui sint.<sup>245</sup>

Caton se trouve très fréquemment attaché à cette notion difficile à cerner et à traduire de la *gravitas*, nous le verrons encore au Moyen Âge, et il pourrait ici plutôt s'agir du personnage historique du Censeur, dont on a conservé bien plus d'écrits. Cependant, le lien fait par Mamert Claudien entre le Romain et sa « gravité » nous semblait important à relever.

#### (5) Salvien de Marseille (400-468/470)

Originaire de la région rhénane, Salvien vécut quelque temps à l'abbaye de Lérins avant d'exercer la prêtrise à Marseille<sup>246</sup>. Dans les huit livres (restants) du *De gubernatione Dei* (440-450<sup>247</sup>), il présente un thème fort prometteur bien que rebattu en cette première moitié du V<sup>e</sup> siècle : les causes et les effets des invasions barbares. Pour répondre aux plaintes des Romains chrétiens, il critique leurs vices, générateurs d'injustice sociale. Dans un Empire disloqué par les invasions, ces derniers commencent à mettre en doute l'existence de la Providence et ne comprennent pas que la condition des Barbares puisse être meilleure que la leur. Salvien leur répond sans les ménager : « L'infortune du temps présent est un châtement divin qui anéantit une société foncièrement inique ainsi que l'immense foule de pécheurs endurcis qu'elle ne manque pas de receler. »<sup>248</sup> Dieu gouverne en effet le monde en exerçant son jugement de façon constante, par ses bienfaits et ses châtements (livres I-II) ; or le comportement des chrétiens est contraire aux exigences de la loi divine et indigne des bienfaits de Dieu (livres III-IV) ; les chrétiens romains sont même plus dépravés que les Barbares (livres IV-VIII), qui ont l'excuse d'être païens ou hérétiques. Ainsi, la punition divine ressentie s'explique par le fait que ceux-ci n'ont que le nom et pas le comportement de chrétiens : la société chrétienne des provinces romaines, son Église, ne présente qu'un

---

<sup>245</sup> CLAUDIANUS MAMERTUS, *Epistula* II, p. 205-206. Trad. : « Que tu utilises Naevius et Plaute pour l'élégance, Caton pour la gravité, Varron pour la compétence, Gracchus pour l'âpreté, Chrysippe pour la discipline, Fronto pour la solennité, Cicéron pour l'éloquence à atteindre. »

<sup>246</sup> Voir à ce propos H. ZEHNACKER, J.-C. FREDOUILLE, *Littérature latine*, 440-441. C'est ce que nous rapporte aussi GENNADIUS dans son *De viris illustribus*, § lxvii.

<sup>247</sup> Voir à ce propos G. LAGARRIGUE, « Introduction », dans : SALVIEN DE MARSEILLE, *Du gouvernement de Dieu*, 11-15. Voir aussi 45-60, où il présente les trois manuscrits *antiquiores* du texte, ce qui signifie que la diffusion du texte a été plutôt réduite.

<sup>248</sup> G. LAGARRIGUE, « Introduction », dans : SALVIEN DE MARSEILLE, *Du gouvernement de Dieu*, 17.

bourbier de vices<sup>249</sup>. Salvien dépeint sans concession la manière dont la monogamie chrétienne est malmenée, par l'habitude qu'ont les nobles et les riches Aquitains de faire de leurs esclaves des maîtresses, par les mœurs dépravées des Africains<sup>250</sup>. Les Wisigoths et Vandales, au contraire, s'approchent plus, dans leurs comportements conjugaux, de la loi divine<sup>251</sup>. En considérant les autorités morales qui influencent encore les Romains chrétiens, celles du monde philosophique païen, Salvien montre la disparité entre ces perspectives et celles que prescrivent les Barbares à propos de la chasteté. Prenant à parti son plus célèbre porte-parole, Socrate, le prêtre rejette énergiquement la possibilité, soutenue par l'Athénien (ou plutôt par son disciple Platon), d'un échange des femmes et de la garde commune des enfants<sup>252</sup> :

Tu dicis, maxime philosophorum, hac ratione omnes uiros esse feminarum omnium maritos et omnes feminas uirorum omnium uxores et paruulos omnes omnium filios. At ego hac ratione dico neque ullum uirum ullius feminae maritum neque ullam mulierem ullius masculi uxorem neque ullum pignus ullius parentis filium; ubi enim promiscua omnia et confusa sunt, nemo est qui suum possit aliquid uindicare.<sup>253</sup>

Incontestablement, Socrate semble pour lui en tête de liste des personnages immoraux parce qu'il ne s'est pas contenté de soutenir sa thèse de manière théorique, mais qu'il l'a aussi mise en pratique, de même que le Socrate latin, Caton :

Nec suffecit sapientissimo, ut quidam aiunt, philosopho docere hoc, nisi ipse fecisset ; uxorem enim suam alteri uiro tradidit, scilicet sicut etiam Romanus Cato, id est alius Italiae Socrates. Ecce quae sunt et Romanae et Atticae sapientiae exempla : omnes penitus maritos, quantum in ipsis fuit, lenones uxorum suarum esse fecerunt. Sed uicit tamen Socrates, qui de hac re et libros condidit et memoriae haec pudenda

---

<sup>249</sup> Cf. SALVIEN DE MARSEILLE, *De gubernatione Dei* III, ix, 44.

<sup>250</sup> Cf. SALVIEN DE MARSEILLE, *De gubernatione Dei* VII, iii, 16-v, 22 et VII, xvi, 65-xix, 83.

<sup>251</sup> Cf. SALVIEN DE MARSEILLE, *De gubernatione Dei* VII, vi, 23-vii, 28 et xx, 84-xxii, 100.

<sup>252</sup> Cf. SALVIEN DE MARSEILLE, *De gubernatione Dei* VII, xxiii, 101, p. 502-504 : « Videamus ergo quas Socrates de pudicitia leges sanxerit et quas illi, de quibus loquimur. "Uxorem, inquit Socrates, propriam nullus habeat, matrimonia enim cunctis debent esse communia ; sic namque maior erit concordia ciuitatum, si omnes uiri feminis sine discretione omnibus misceantur et omnes se scilicet feminae omnibus uiris sine distinctione subternant, ac sic fiant omnes uiri omnium mulierum mariti, omnes feminae uirorum omnium uxores !" »

<sup>253</sup> SALVIEN DE MARSEILLE, *De gubernatione Dei* VII, xxiii, 102, p. 504. Trad. p. 505 : « Tu dis donc, ô le plus grand de tous les philosophes, qu'avec ce système tous les hommes sont maris de toutes les femmes, toutes les femmes épouses de tous les hommes, et tous les enfants fils de tous les citoyens. Mais moi, je dis qu'à ce compte nul homme ne serait alors mari d'aucune femme, que nulle femme ne serait épouse d'aucun homme, que nul enfant ne serait fils de quelqu'un, car lorsque tout est mélangé et confondu, personne ne peut rien revendiquer comme sa propriété. »

mandauit. Plus habet unde gloriari sibi praeceptis suis possit : quantum ad doctrinam suam pertinet, lupanar fecit e mundo.<sup>254</sup>

Cette référence à Caton, chez Salvien, apparaît donc dans la présentation contradictoire de la morale conjugale, d'un côté païenne et philosophique, que suivent encore la plupart des Romains, et, de l'autre, chrétienne, dont sont plus proches les Barbares. L'anecdote de l'échange de Marcia entre Caton et Hortensius, trouve certainement sa double origine dans l'exemple de Tertullien au chapitre 39 de son *Apologeticum* et dans l'exposé renforcé qu'en propose Jérôme au premier livre de son *Adversus Iovinianum*<sup>255</sup>. Les doctrines et les comportements des deux Socrate, grec et romain, conduisent l'humanité à un état de dépravation totale : *lupanar fecit e mundo*<sup>256</sup>.

Moraliste virulent, Salvien n'hésite pas à opposer une barbarie vertueuse à un christianisme corrompu et qui, à de rares exceptions, lui paraît plus coupable dans la mesure où il a connaissance de la loi divine. Comme Augustin dans son *De civitate Dei*, le prêtre tente, dans son *De gubernatione Dei*, d'expliquer la déchéance de l'Empire romain par une théorie chrétienne de l'histoire. Sa critique s'adresse surtout aux couches dirigeantes et aisées de la société romaine, à qui il reproche la paupérisation croissante, l'immoralité, la cupidité. La chute de l'Empire correspond à une punition divine méritée à cause d'une vie chrétienne plus affichée que réelle. Avec la mention du comportement conjugal de Caton, Salvien propose un exemple amplement transmis, qui remonte au moins à Tertullien et qui, associé à celui de Socrate/Platon, s'efforce d'inciter les chrétiens à la monogamie.

---

<sup>254</sup> SALVIEN DE MARSEILLE, *De gubernatione Dei* VII, xxiii, 103, p. 504. Trad. p. 505 : « Et il n'aurait pas suffi au plus sage des philosophes, comme on dit, d'enseigner cette doctrine, s'il ne l'avait pas mise lui-même en pratique. Il céda sa femme à un autre, comme le fit aussi le Romain Caton, cet autre Socrate de l'Italie. Voilà les modèles de la sagesse romaine et attique ! ils ont rendu autant qu'ils l'ont pu tous les maris entremetteurs de leurs femmes. Mais Socrate l'emporte sur tous, lui qui a écrit des livres sur ce sujet, qui a légué ces infamies à la postérité. Il peut se vanter bien plus encore de ses préceptes : car d'après sa doctrine, il transforme le monde en lupanar ! » Relevons l'utilisation du syntagme de « Socrate de l'Italie » à propos de Caton, de même que Cicéron, Sénèque ou Tertullien avaient rapproché ces deux grands philosophes. Voir par exemple CICÉRON, *Tusculanes* I, 74 ; SÉNÈQUE, *Consolatio ad Marciam* XXII, 3 ; *De providentia* III, 4 ; *Epistulae* 13, 14 ; 71, 17 ; 98, 12 ; 104, 29 ; TERTULLIEN, *Apologeticum* XXXIX, 12.

<sup>255</sup> Cf. TERTULLIEN, *Apologeticum* xxxix, 11-13 et JÉRÔME, *Adversus Iovinianum* I, xiii, 15. Voir les chapitres II.C.1.a) et II.C.2.a)(1)(b).

<sup>256</sup> Cf. H. BILLER, « Cato der Jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters », 130-132.

(6) Fabius Planciades Fulgence (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle)

La thèse, beaucoup discutée, qui identifie Claudius Gordianus Fulgentius, évêque de Ruspe en Byzacène, avec le mythologue Fabius Planciades Fulgentius se fonde sur des raisons plutôt spécieuses tirées de coïncidences biographiques et d'analogies de style. Notre auteur, chrétien, semble être originaire, à travers ce que nous pouvons déduire de ses œuvres, du Nord de l'Afrique des V<sup>e</sup> ou VI<sup>e</sup> siècle, où il aurait occupé un poste de *grammaticus* et de *rhetor*. Le premier emprunt explicite à cet auteur se trouve d'ailleurs chez l'écrivain anonyme connu habituellement sous le nom de Mythographe du Vatican I, qui utilise aussi des matériaux d'Isidore de Séville, et que l'on peut donc dater de la fin du VII<sup>e</sup> siècle<sup>257</sup>. L'œuvre principale de Fulgence, les *Mythologiae*, a été populaire, admirée et largement imitée durant le Moyen Âge<sup>258</sup>. Les *Mythologies* se composent de trois livres, chacun avec un prologue, le premier plus développé et autobiographique. Les livres contiennent respectivement vingt-deux, seize et douze chapitres, chacun résumant une légende de la mythologie classique en y ajoutant une interprétation allégorique, principalement en termes éthiques, en s'intéressant à l'étymologie des noms des personnages principaux.

Le prologue d'ouverture est très personnel, fantasque, digressif, et n'atteint que petit à petit son rôle introductif, processus qui n'est pas aidé par la prolixité du langage et l'obscurité des allusions. Un résumé de ce que Fulgence semble vouloir y dire peut aider, et nous suivons pour cela L. G. Whitbread<sup>259</sup>. Fulgence commence par une apologie de son maître lequel s'est intéressé à un thème sans visée pratique, au-delà des modes d'une époque avant tout centrée sur l'économie. Il affirme ensuite qu'il n'exploitera pas les éléments érotiques mais s'intéressera à la méthode philosophique de Cicéron. L'auteur s'est séparé de son maître en se retirant à la campagne afin d'y trouver la paix et le silence nécessaires à sa tâche. Mais même là, les troubles le suivent : les affaires le poursuivent et l'occupation de sa propriété par une bande ennemie vient juste de se terminer. Comme il se promène dans les champs entourant sa ferme, il se repose derrière un arbre et les oiseaux lui inspirent une invocation versifiée aux Muses. Elles apparaissent tout d'abord dans une sorte de vision diurne, et Calliope en particulier l'encourage en lui racontant ses expériences passées, en premier lieu à Athènes, puis à Rome, maintenant amputées par la guerre, finalement à Alexandrie, où on l'a engagé

---

<sup>257</sup> Cf. L. G. WHITBREAD, « General Introduction », dans : *Fulgentius The Mythographer*, 3-11.

<sup>258</sup> Cf. L. G. WHITBREAD, « Preface », dans : *Fulgentius The Mythographer*, 1.

<sup>259</sup> Cf. L. G. WHITBREAD, « Introduction [aux *Mythologiae*] », dans : *Fulgentius The Mythographer*, 15-16.



dans des entreprises moins sérieuses que l'épopée et où elle est horrifiée par les activités sanglantes de l'école médicale de Galien. Les deux rentrent à la maison. Fulgence se sent obligé une seconde fois de réfuter toute intention d'écriture érotique : son but est de dépouiller les contes des Grecs de leur allure fictive pour les revêtir de leur signification allégorique ; il fait alors allusion à un motif chrétien. La Muse lui offre l'aide de Philosophie et d'Uranie, inspiration céleste mais aussi satire, mais il rejette la deuxième qui pourrait causer des tensions avec sa femme. Les débuts de la nuit lui inspirent quelques hexamètres. Calliope lui montre avec indignation combien ils sont ornés et lui rappelle son but sérieux : elle l'enjoint de se mettre rapidement au travail, afin de produire ses explications philosophiques. L'allusion à Caton apparaît dans le récit que propose alors Calliope, Muse de la rhétorique, au sujet de sa fortune dans les temps passés et présents :

Tum illa : Una, inquit, sum e uirginali Eliconiadum curia, Iouis albo conscripta, quam olim Atheneam ciuem Romanus ordo colendam exceperat, ubi nouellos ita frutices edidi, quo eorum cacumina summis astris insererem, ita uitae famam linquentes heredem, quo maius celebriorem obitum protelarent. At ubi me Romuleae arcis conuentu bellicus uiduauit incursus, Alexandriae conciliabula urbis exulata possederam uariis dogmatum inbutamentis lasciua Grecorum praestruens corda postque Catonum rigores Tullianasque seueras inuersiones et Uarroniana ingenia Pelleae genti enerues sensus aut satyra luseram aut comedico fasmate delectabam aut tragica pietate mulcebam aut epigrammatum breuitate condibam.<sup>260</sup>

Comme dans la lettre de Claudien Mamert, Caton – ici les deux Caton – est associé à Cicéron et Varron pour représenter l'éloquence romaine, pleine de sérieux et de gloire, et particulièrement, en ce qui le(s) concerne, les rigueurs d'une attitude, autant stylistique que morale.

---

<sup>260</sup> FABIUS PLACIADIS FULGENTIUS, *Mitologiarum libri tres*, I, prologue, p. 8-9. Trad. : « Elle répondit : “Je suis une des vierges du groupe du mont Hélicon, inscrite dans la famille de Jupiter, et comme citoyenne d'Athènes, j'étais alors bienvenue dans les assemblées de Romains, où je produisais de frais buissons, dont j'implantais les sommets parmi les plus hautes étoiles, transmettant ainsi un héritage d'une renommée à vie, au moyen duquel ils pouvaient plus facilement obtenir une mort illustre. Mais les incursions de la guerre me privèrent des assemblées dans la citadelle de Romulus, et en exil, je trouvais ma place dans l'assemblée de la cité d'Alexandrie, remplissant les cœurs folâtres des Grecs de différentes injections théoriques. Après les rigueurs des Caton, les sérieuses invectives de Cicéron et l'érudition de Varron, je me suis moquée par la satire, j'ai charmé par des comédies fantastiques, j'ai maltraité par des tragédies sérieuses, j'ai assaisonné par de courts épigrammes les esprits languissants des Alexandrins.” »

(7) Sidoine Apollinaire (2<sup>e</sup> moitié du V<sup>e</sup> siècle)

Né à Lyon dans une riche famille d'aristocrates gallo-romains, Sidoine Apollinaire<sup>261</sup> reçoit une éducation soignée, autant dans les lettres païennes que chrétiennes. Il sera le beau-fils de l'Empereur Avitus (455) et devient le poète officiel du régime, mais pour une courte durée : en 456 déjà, Avitus est battu et dépouillé de ses attributs impériaux. Cependant, on songe à nouveau à Sidoine lorsqu'il faut accueillir à Lyon le nouvel Empereur Majorien, dont il devient l'intime. Mais ce dernier est assassiné en 461 et Sidoine se retire prudemment de la scène politique (461-467) pour consacrer son temps aux voyages, à l'écriture et à la pratique religieuse. Un nouveau renversement de situation remet Sidoine aux premiers rangs. L'Empereur d'Orient Léon désigne un Empereur pour l'Occident, Anthémios, un oriental philosophe, pour lequel Sidoine compose à nouveau un panégyrique (468). Son origine dessert Anthémios : la ville de Constantinople, depuis près d'un siècle, pris le pas sur Rome et l'orgueil des Occidentaux en souffre. Aussi l'éloge de Constantinople qui ouvre le poème (v. 30-67), a-t-il pour contrepartie le récit des glorieuses « enfances » de Rome, conquérante des domaines de l'Aurore : pays situés entre l'Euphrate et le Tigre, les Arménies, le Pont, les Cyclades, la Crète, le pays des Ciliciens, la Syrie, l'Étolie, l'Épire, l'Illyrie, la Macédoine, l'Égypte, la Judée<sup>262</sup>, Chypre :

Tibi Cypria merces  
fertur : pugnaces ego pauper laudo Catones.<sup>263</sup>

Sidoine rappelle ici la conquête de Chypre pour en faire une province romaine ainsi que la valeur militaire et la bonne gestion économique dont fit preuve Caton – ici le pluriel est surtout emphatique – lorsqu'il fut envoyé sur l'Île en tant que questeur prétorien, avec la charge de confisquer et liquider les biens de Ptolémée.

Suite au panégyrique, Anthémios, désireux de se concilier, avec Sidoine, la sympathie de l'aristocratie gallo-romaine, élève le poète à l'une des magistratures les plus convoitées, la Préfecture de Rome. Celle-ci terminée, Sidoine regagne la Gaule, fier des titres honorifiques qu'on lui accorde. Cependant, l'avènement d'Euric, chef wisigoth, constitue une menace

---

<sup>261</sup> Voir à propos de sa vie et de la réelle fortune de son œuvre (90 manuscrits, et si l'on néglige les copies d'époque tardive, les extraits de faible étendue, il reste néanmoins encore 48 codex intéressants) l'« Introduction », vii-l, de A. LOYEN, éditeur aux Belles Lettres des *Poèmes*.

<sup>262</sup> Cf. SIDOINE APPOLINAIRE, *Panégyrique d'Anthémios (Carmen II)*, v. 453-473.

<sup>263</sup> SIDOINE APPOLINAIRE, *Panégyrique d'Anthémios (Carmen II)*, v. 473-474, p. 22. Trad. : « À toi est apporté le revenu de Chypre ; moi, dans la pauvreté, je loue l'ardeur combative des Catons. »

importante puisque celui-ci décide de créer un *regnum* barbare autonome dans le sud-ouest. Nommé évêque de la métropole d'Auvergne en 471, alors qu'Euric envahit les provinces gauloises du sud, Sidoine comprend que c'est dorénavant dans le sein de l'Église qu'il trouvera son refuge et le moyen de se dévouer encore au bien public. Il luttera bien souvent contre Euric, résistant auprès de ses concitoyens contre l'invasion, tout en menant, parallèlement, une croisade pour sauver les lettres antiques ; il meurt à Clermont-Ferrand en 486. D'autres amis ou parents aristocrates entrent à la même période dans les ordres, tel Félix, préfet honoraire, patrice et fils de consul, à qui il écrit un poème en réponse à sa demande de réunir en un volume les *nugas temerarias amici*<sup>264</sup>. En conclusion de ce morceau élégant, rempli de prétéritons, Sidoine, dans une protestation d'humilité, appelle à la bienveillance de ses lecteurs à propos de ses vers trop légers :

Noui sed bene, non refello culpam,  
nec doctis placet impudens poeta ;  
sed nec turgida contumeliosi  
lectoris nimium uerebor ora,  
si tamquam grauior seueriorque  
nostrae Terpsichores iocum refutans  
rugato Cato tertius labello  
narem rhinocericam minetur.<sup>265</sup>

Imitant Juvénal, et dans l'inspiration de Martial<sup>266</sup>, Sidoine utilise ironiquement l'image du troisième Caton descendu du ciel, encore plus *gravis* et *seuerus* que les deux premiers par la mine qu'il se fait, masque d'arrogance recouvrant bien peu de contenu<sup>267</sup>. Cette image topique continuera sa carrière au Moyen Âge<sup>268</sup>.

<sup>264</sup> SIDOINE APPOLINAIRE, *Carmen IX Ad Felicem*, v. 9, p. 81.

<sup>265</sup> SIDOINE APPOLINAIRE, *Carmen IX Ad Felicem*, v. 336-343, p. 93-94. Trad. p. 93-94 : « Oui, j'ai conscience de ma faute et je ne cherche pas à me disculper : un poète sans pudeur ne plaît pas aux doctes. Mais je ne craindrai pas trop les airs arrogants d'un lecteur injurieux, dût-il, comme un troisième Caton plus grave et plus sévère, rejetant le jeu de notre Terpsichore, nous menacer, en plissant la lèvre de son nez de rhinocéros. »

<sup>266</sup> Cf. JUVÉNAL, *Saturae* II, 40, p. 13 : « Tertius e caelo cecidit Cato » ; Cf. MARTIAL, *Epigrammata* XI, 2, 1-2, p. 357 : « Triste supercilium durique severa Catonis / frons ». Voir le chapitre II.B.1.e).

<sup>267</sup> Cf. SIDOINE APPOLINAIRE, *Carmen IX Ad Felicem*, v. 344-346, p. 94 : « Non te terreat hic nimis peritus ; / uerum si cupias probare, tanta / nullus scit, mihi crede, quanta nescit. »

<sup>268</sup> Voir le chapitre III.C.2.b)(2).

(8) Ennode de Pavie (473/74-521)

Ennode (474-521), de famille aristocratique, est probablement né à Arles. D'abord rhéteur, il entre dans le clergé de Pavie. Diacre à Milan entre 496 et 499, il retrouve comme évêque l'Église de Pavie en 514, sera engagé à deux reprises par le Pape Hormisdas pour des ambassades (malheureuses) à Constantinople (515 et 517), avant de mourir sur son siège épiscopal<sup>269</sup>. C'est certainement comme témoin du renouveau culturel de l'Italie sous Théodoric le Grand qu'Ennode possède une place importante dans l'histoire culturelle, lui qui, tout en étant évêque, n'a jamais renoncé à la culture païenne, à ses mythes et ses exercices oratoires. Sa *Vita Epiphani* (501-504), œuvre difficile à classer, entre hagiographie, historiographie et panégyrique<sup>270</sup>, présente, dans la tradition rhétorique la plus classique, la biographie d'Épiphanie, ancien évêque de Pavie qui fut son bienfaiteur. À partir du paragraphe 51, c'est-à-dire suite à l'élection à l'épiscopat et la description de sa règle de vie ascétique, le texte présente Épiphanie non seulement dans ses tâches pastorales mais aussi en tant qu'éducateur des puissants, aux côtés du *praestantissimus rex* Théodoric et occupé à recevoir ou à participer à de nombreuses ambassades<sup>271</sup>. Dans le passage qui nous intéresse, après la guerre qui a sévi dans sa ville, l'évêque de Pavie, accompagné de son oncle Laurent de Milan, se rend à Ravenne auprès de Théodoric, afin de lui demander l'abrogation des dures mesures prises contre les partisans d'Odoacre. Épiphanie engage un discours somptueux devant le Roi<sup>272</sup>, si bien que celui-ci cède tout de suite à sa requête :

His praecellentissimus rex dictis virum inlustrissimum Urbicum acciri iubet, qui universa palatii eius onera sustentans, Ciceronem eloquentia, Catonem aequitate praecesserat : cui praecepit ut generalis indulgentiae pragmaticum promulgaret; quod ille ad omnem benignitatem paratissimus ilico tanta breuitate et luce contexuit, ut et illa culparum genera cognoscerentur abolita, quae putabantur fuisse reseruata.<sup>273</sup>

---

<sup>269</sup> Pour plus de détails voir M. CEVA, « Introduzione », dans : ENNODIO, *Vita del beatissimo Epifanio vescovo della chiesa pavese*, 8-13.

<sup>270</sup> Voir à ce propos M. CEVA, « Introduzione », dans : ENNODIO, *Vita del beatissimo Epifanio vescovo della chiesa pavese*, 7-8. Ennode a aussi écrit une vie de Martin de Tours et une autre d'Hilaire d'Arles. Relevons, à propos de la tradition manuscrite des œuvres d'Ennode, que l'éditeur au CSEL, G. HARTEL décrit, dans sa « Praefatio », i-vii, cinq manuscrits.

<sup>271</sup> Cf. M. CEVA, « Introduzione », dans : ENNODIO, *Vita del beatissimo Epifanio vescovo della chiesa pavese*, 23-29.

<sup>272</sup> Cf. ENNODIO, *Vita beatissimi viri Epiphani Episcopi Ticinensis Ecclesiae*, § 125-134.

<sup>273</sup> ENNODIO, *Vita beatissimi viri Epiphani Episcopi Ticinensis Ecclesiae*, § 135, p. 66. Trad. : « Cela dit, l'excellent Roi ordonna que s'avancât le *vir inlustrissimus* Urbicus, lequel, comme surintendant général du palais, avait surpassé Cicéron en éloquence et Caton en justice, et il lui ordonna de proclamer l'indulgence

Caton apparaît ici, en compagnie de Cicéron et de son éloquence, comme illustration de l'*aequitas*, esprit d'équité ou équilibre moral. Ce lien étroit entre Caton et la justice, tendant à la bienveillance (du moins dans la perfection de cette vertu chez Urbicus), est assez peu fréquent pour être relevé, puisqu'habituellement, si justice il y a dans le comportement catonien, elle est associée à la sévérité.

Selon une étude brève mais clairvoyante de S. Rota<sup>274</sup>, la présentation de l'*Uticensis* dans la littérature panégyrique tardo-antique ne présente aucune nouveauté par rapport aux amples présentations de Sénèque et de Lucain. La figure tend à se cristalliser en deux motifs récurrents : d'un côté, celui de l'anticésarien par antonomase, dans une opposition schématique qui fait disparaître les vrais motifs politiques<sup>275</sup>, de l'autre, et plus fréquemment, celui du moraliste intransigeant, du Romain austère, quasi identifié à Caton le Censeur.

L'épaisseur et l'intensité de la figure de Caton, dans le *Panegyricus dictus clementissimo regi Theodorico* d'Ennode, se révèlent, cependant, sans comparaison. L'éloge a certainement été prononcé fin 506 ou début 507 à Milan ou à Ravenne. Théodoric avait, après de longues tergiversations, décidé de se détourner de l'Antipape Laurent pour s'attacher au Pape Symmaque. Le panégyrique exprime la reconnaissance du clergé du nord de l'Italie et loue Théodoric en tant que fondateur d'un âge d'or et envoyé de Dieu<sup>276</sup>.

Selon une modalité traditionnelle du panégyrique, le Roi est présenté dans une *syncrisis*, dans le but de montrer sa supériorité. Le parallèle apparaît dans la section dédiée à la description de la guerre entre Théodoric et les Gépides. Ce parallèle qui propose une comparaison avec Caton est insérée par Ennode de manière à interrompre le compte rendu d'une bataille, durant laquelle les Ostrogoths sont en position difficile face aux ennemis, car, déjà affaiblis par le manque de nourriture et une épidémie, ils doivent se défendre dans un lieu défavorable<sup>277</sup>. Malgré les difficultés, tous les Goths se lancent dans la bataille, bien que les espérances de

---

générale. Celui-ci, toujours prêt à une action généreuse, le fit instantanément avec tant de concision et de clarté que même les genres de faute que l'on aurait pensé réservées à la punition furent amnistiées. »

<sup>274</sup> Cf. S. ROTA, « Catone l'Uticense e Teoderico », 81-82.

<sup>275</sup> Voir par exemple CLAUDIEN qui évoque Caton en tant qu'opposant du *ius Caesareum*, dans le contexte d'une violente attaque contre Eutrope (*In Eutropium liber prior*, v. 459), et qui l'insère parmi les traditionnels ennemis du régime monarchique, cependant heureux de vivre sous Stilicon (*Panegyricus dictus Mallio Theodoro consuli*, v. 165).

<sup>276</sup> Cf. H. BILLER, « Cato der Jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters », 154.

<sup>277</sup> Cf. ENNODE, *Panegyricus dictus clementissimo regi Theodorico* vii, 28.

survie soient faibles<sup>278</sup>. À ce point, le panégyriste, pour maintenir le suspense, insère une brève pause dans la narration et rappelle la figure de Caton, comparée à Théodoric :

Quid Catonem extulisti, prisca monimenta, quod per Libycas Syrtes duxit exercitum, dum humanas neces ludibria faceret esse serpentum uel cum sine uirtutis pretio educatum caeli uaporibus ueneni frigus expertus est? Neminem contigit chelydros ante uidere quam exitium, dum per flamen prodigiosum et corporis fabrica, ut adsolent animae, in auras euolaret. Non cum uiri fortis laude perimitur, qui unde ueniat nescit occasus. Nec illius militis cuneis tuis fortitudo comparanda nec par est in duce sapientia. Illum civilis belli furor agitabat, te orbis domina ad status sui reparationem Roma poscebat.<sup>279</sup>

La comparaison est plutôt compliquée et non immédiatement compréhensible. Elle présuppose une situation géographique difficile, à laquelle on ne peut échapper, commune aux Goths de Théodoric et aux Romains de Caton : pour les premiers la rive d'un fleuve, ce qui les amène à combattre dans la boue, pour les seconds le désert africain infesté de serpents. La différence consiste cependant dans le type de difficulté à affronter : pour les Goths, les Gépides, pour les Romains, les serpents venimeux qui pouvaient mordre à l'improviste sans être vus. Or cette deuxième distinction semble importante, selon Ennode, parce que c'est la prévision d'une difficulté qui peut vaincre l'esprit humain et parce que le courage consiste à affronter des dangers bien visibles, prêts à faire vaciller les plus valeureux<sup>280</sup>. Ainsi, l'épreuve – épouvantable – que les soldats de Caton ont dû affronter n'était pas un indicateur de vraie valeur : ne sachant pas d'où venait la mort, qui les touchait au hasard et à l'improviste, ils ne devaient pas ressentir cette tension particulière qui naît de la vision de la cause du danger. En conséquence, la première partie de la comparaison tend à montrer qu'il n'y avait pas une *fortitudo* chez les Romains, comparable à celle qui habite les hommes de Théodoric.

La deuxième partie de la *syncrisis* s'attache à mettre en parallèle la *sapientia* de Caton et de Théodoric. Ici aussi, la comparaison paraît en défaveur du héros républicain dont la valeur et

---

<sup>278</sup> Cf. ENNODE, *Panegyricus dictus clementissimo regi Theodorico* vii, 29.

<sup>279</sup> ENNODE, *Panegyricus dictus clementissimo regi Theodorico* vii, 30, p. 200. Trad. : « Ô antiques mémoires, pourquoi avoir exalté Caton parce qu'il avait conduit son armée à travers les Syrtes libyennes, alors qu'il faisait de la mort de ses hommes un divertissement pour les serpents, et qu'il faisait l'expérience du froid du venin, alimenté par les vapeurs du ciel, sans prix pour la vertu? Il n'arrivait à personne de voir les serpents avant la mort, alors qu'à cause de ce souffle prodigieux, la masse du corps volait aussi dans l'air, comme font normalement les âmes. Celui qui ne sait pas d'où vient sa mort ne meurt pas avec une réputation d'homme courageux. Le courage de ces soldats ne doit donc pas être comparé à tes armées, ni la sagesse du chef n'est égale. La fureur de la guerre civile agitait celui-là, Rome, maîtresse du monde, t'appelait pour restaurer son statut. »

<sup>280</sup> Cf. ENNODE, *Panegyricus dictus clementissimo regi Theodorico* vii, 29, p. 200 : « Vincitur humanae mentis auctoritas praeuisione discriminis : labascit fortium conscientia, quotiens formidanda oculis ingeruntur. »

les actions sont limitées par rapport à celle du Roi goth. Comme l'a narré Lucain<sup>281</sup>, Caton, avec son armée, avait traversé le désert de Libye infesté de serpents, avait souffert de la soif et enduré une tempête de sable. Ses soldats mouraient si rapidement qu'ils ne s'en rendaient pas compte – et ne pouvaient donc être reconnus comme courageux puisqu'ils n'avaient pas vu la mort en face – ; pour ceux qui survécurent à la traversée, la déception fut grande : ils apprirent la défaite du parti républicain. Ainsi l'*Uticensis* est perçu par Ennode comme le chef d'une entreprise désespérée et inutile, comme un général sans scrupule, capable de mettre en danger la vie de ses soldats tout en sachant que leur courage ne sera récompensé en aucune façon.

En outre, la comparaison entre Théodoric et l'ancien Romain ne s'arrête pas au niveau militaire, mais s'intéresse aux différents motifs qui ont porté les deux personnages à engager la guerre : le *civilis belli furor* pour Caton, la nécessité d'une *reparatio* de la condition de Rome chez Théodoric. S'exprime ici le but de la venue du Roi en Italie : une *caelestis favor* a infusé en lui l'amour de l'Italie<sup>282</sup>. Rome veut ce commandant qui s'est déjà montré *vindex libertatis*<sup>283</sup> afin que sa grandeur soit rétablie. Le héros du poème de Lucain qui a versé son sang pour le salut du peuple romain, pour sa liberté, qui a jugé la guerre civile comme un *summum nefas* (cf. II, 286) et qui s'est décidé à y prendre part parce qu'incapable d'assister indifférent à l'écroulement de Rome et de sa *libertas*, devient, chez Ennode, le représentant du *furor* de la guerre civile, symbole d'une époque de violence et de désordre. Nous sommes témoins ici, avec la présentation du Caton ennodien, d'un renversement de la figure lucanienne.

Ce n'est ainsi pas par hasard qu'Ennode a choisi Caton comme deuxième terme de la *syncretis*. Celui-ci incarnait, au V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle, le Romain idéal, austère, prêt au sacrifice pour la patrie, défenseur extrême de la *libertas*. En proclamant la supériorité de Théodoric sur Caton, Ennode, dans un esprit impérialiste, fait du Roi goth le vrai représentant de la romanité et le restaurateur de la *libertas*<sup>284</sup>.

---

<sup>281</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* IX, 300-949.

<sup>282</sup> Cf. ENNODE, *Panegyricus dictus clementissimo regi Theodorico* VI, 23.

<sup>283</sup> Cf. ENNODE, *Panegyricus dictus clementissimo regi Theodorico* V, 19.

<sup>284</sup> Pour toute cette analyse du Caton ennodien, voir l'article fouillé de S. ROTA, « Catone l'Uticense e Teodorico ».

(9) Luxurius (v. 496-v. 534)<sup>285</sup>

Dans une épigramme intitulée « Contre un philosophe velu qui couche avec des jeunes filles seulement la nuit », le poète romain Luxurius, proche de la cour vandale carthaginoise, propose le portrait d'un pseudo-philosophe qui n'a de philosophie que l'apparence :

Hispidus tota facie atque membris,  
crine non tonso capitis verendi,  
omnibus clares Stoicus magister.  
Te viris tantum simulas modestum  
nec die quaeris coitum patrare,  
ne capi possis lateasque semper.  
Fervidus sed cum petulante lumbo  
nocte formosas subigis puellas.  
Incubus fies subito per actus  
qui Cato dudum fueras per artus.<sup>286</sup>

Cet hypocrite, qui s'habille comme un philosophe stoïcien et s'efforce de paraître peu soigné afin de faire croire à une option pour la vie simple et la pauvreté matérielle, est en définitive un violeur de jeunes filles. Jouant le *modestus* le jour, il se révèle cependant *fervidus* la nuit. Ce contraste qui, dans le parallélisme presque parfait des deux derniers vers, oppose *Cato* – pris dans un sens antonomastique comme synonyme de « personnage sage aux mœurs irréprochables et sévères » – à *incubus* – violeur ou démon –, *fies subito* à *dudum fueras* et *per actus* à *per artus*, rappelle le *intus Nero foris Cato*<sup>287</sup> de Jérôme, que l'on retrouvera au Moyen Âge<sup>288</sup>.

---

<sup>285</sup> À propos de l'auteur, de sa vie, de la forme et du contenu de ses poèmes ainsi que de leur chronologie et de leur diffusion, voir l'importante introduction de H. HAPP, *Luxurius*, t. 1, 83-104, 118-141. Signalons simplement que les épigrammes ont circulé grâce à l'*Anthologia latina*, dans le fameux *Codex Salmasianus* du VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> s. (Ms. Par. lat. 10318).

<sup>286</sup> LUXURIUS, *Carmina*, 358 : *In philosophum hirsutum nocte tantum cum puellis concumbentem*, t. I, 60. Trad. : « Toi qui es velu sur tout le visage et les membres, / avec ta tignasse non coupée qui croît sur cette tête révéree, / pour tous tu jouis de l'illustre renommée de maître stoïcien. / Tu imites seulement le tempérant devant les hommes et le jour tu ne cherches pas à copuler, / de sorte que tu ne puisses pas être pris en flagrant délit et que toujours tu passes inaperçu. / Mais, effréné, à coups de reins obscènes, / tu soumets la nuit de belles jeunes filles. / Tu deviendras un violeur dès que tu auras perpétré tes crimes / toi qui avais été récemment un Caton par ton corps (apparence). »

<sup>287</sup> JÉRÔME, *Epistula* 125, 18. Voir le chapitre II.C.2.a)(1)(d).

<sup>288</sup> Voir le chapitre III.C.2.b)(1). Pour une étude plus approfondie de cet épigramme de dix hendécasyllabes saphiques, en particulier pour ses liens avec l'épisode horacien d'*Odes* II, 15, 9-11, voir M. GIOVINI, « Appunti su Lussorio, Carmi 353, 356, 357 e 359 Shackleton Bailey », 88-97.



(10) Symposius (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle)<sup>289</sup>

Symposius, dans son énigme lxxxv, composée – comme les cents autres du recueil – de trois hexamètres et intitulée *Perna* (*Le jambon*), se sert de la proximité morphologique des termes *Porcius* et *porcus* pour créer un double sens parfait :

Nobile duco genus magni de gente Catonis.

Una mihi soror est, plures licet esse putentur.

De fumo facies, sapientia de mare nata est.<sup>290</sup>

La représentation anthropomorphique du jambon – qui parle de sa sœur, de son visage ou aspect, selon les deux acceptions du terme latin *facies*, de sa sagesse ou saveur, selon les sens que permet *sapientia* – autorise de croire à la description d'un noble descendant de M. P. Caton, alors qu'il s'agit d'un « descendant » d'un *porcus*, plutôt que d'un *Porcius*<sup>291</sup>. Le jeu de mot, déjà utilisé par Arnobe<sup>292</sup>, est aussi une reprise ironique de l'étymologie effective du nom de cette *gens*.

(11) Venance Fortunat (v. 535-v. 605)

Venantius Honorius Clementianus Fortunatus<sup>293</sup>, poète originaire de Vénétie, éduqué à Ravenne dans un milieu encore fortement imprégné du monde classique, part pour la Gaule en 565, certainement pour une « offensive de charme »<sup>294</sup> commandée par l'Empereur. Il sera à Mayence, à Metz, à Cologne, à Trèves, puis à Verdun, à Reims, peut-être à Soissons, à Paris, à Tours, à Poitiers. C'est là qu'il rencontre Radegonde et sa fille Agnès, lesquelles avaient fondé le monastère de la Sainte-Croix, et qu'il est ordonné prêtre, aumônier de la Reine. Par la suite, il devient évêque et peut-être se rend-il dans les Pyrénées pour entrer en

<sup>289289</sup> À propos de l'auteur, de son nom, des dates importantes de sa vie, ainsi que de l'insertion des cents énigmes dans l'*Anthologia latina*, plus précisément dans le florilège poétique contenu dans le Ms Par. lat. 10318 (*Codex Salmasianus*), mais aussi de sa transmission par une riche tradition manuscrite indépendante, voir l'« Introduzione » de M. BERGAMIN, p. XI-XVI et LXXVII-LXXXVII.

<sup>290</sup> *Aenigmata Symposii*, LXXXV *Perna*, p. 60. Trad. : « Je tire ma noble origine de la famille du grand Caton. / J'ai une seule sœur, bien qu'on pense qu'il y en ait plusieurs. / Mon aspect est né de la fumée, ma saveur de la mer. »

<sup>291</sup> Relevons que le nom de Caton est cité dans l'énigme au génitif, cas où *Porcius* et *porcus* coïncident pratiquement. Voir à ce propos M. BERGAMIN, dans les « Note », p. 184.

<sup>292</sup> Cf. ARNOBE, *Contre les Gentils* III, 16, 4-5 et le chapitre II.C.1.b).

<sup>293</sup> Pour la vie de l'auteur et les « nombreux manuscrits » des *Carmina*, voir l'« Introduction », t. I, VI-XXVIII et LXXI-LXXXV, de M. REYDELLET, éditeur aux Belles Lettres des poèmes.

<sup>294</sup> M. REYDELLET, « Introduction », XVII.

contact avec Martin de Braga. Durant ces périples, il visite des personnages importants et leur dédie des poèmes<sup>295</sup>. C'est le cas de la chanson VII, 7, composée à Metz en 566 à la gloire du Duc Loup, rencontré lors des noces du Roi d'Austrasie avec la Princesse wisigothe Brunehaut. Celui-là, plus splendide que les illustres Anciens, est paré par Venance de toutes les vertus :

Antiqui proceres et nomina celsa priorum  
cedant cuncta Lupi munere uicta ducis.  
Scipio quod sapiens, Cato quod maturus agebat,  
Pompeiusque felix, omnia solus habes.<sup>296</sup>

Caton est cité parmi les *nomina celsa priorum* en tant que représentant de la *maturitas* antique. Mûri par l'expérience, exemple de prudence romaine, Caton doit pourtant céder devant la perfection du contemporain de Venance Fortunat.

### c) Boèce et la *Philosophiae consolatio* (524-525)

Boèce, premier ministre déchu qui vient de dépasser la quarantaine, se retrouve en résidence forcée après avoir été faussement accusé de trahison. Il sait que ses jours sont comptés et ces quelques mois d'emprisonnement s'écoulent entre les tortures et les menaces d'exécution immédiate prononcées par le Roi Théodoric dont la fin de règne est particulièrement instable<sup>297</sup>. Avec quelques livres et le nécessaire pour écrire<sup>298</sup>, Boèce rédige, en 524-525, les cinq livres de la *Consolation de la Philosophie*, où prose et vers alternent. Ce dialogue entre

---

<sup>295</sup> Cf. M. REYDELLET, « Introduction », VII-XXVII.

<sup>296</sup> VENANCE FORTUNAT, *Carmina* VII, 7, p. 94. Trad. p. 94 : « Antiques grands et illustres noms de l'ancien temps, que tout s'efface, vaincu, devant le mérite du duc Loup. La sagesse de Scipion, la prudence de Caton, le bonheur de Pompée, telles sont les qualités qu'à vous seul vous possédez. »

<sup>297</sup> Pour une présentation détaillée de sa biographie et des derniers mois de sa vie, voir H. CHADWICK, *Boethius*, 1-68.

<sup>298</sup> Cf. P. COURCELLE, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, 123, qui conclut, après une analyse minutieuse du parallélisme entre certains passages de la *Consolation* et d'œuvres classiques antérieures, que si Boèce n'a pas eu toute sa bibliothèque, il possédait, dans sa résidence forcée, au moins le *Songe de Scipion* et le commentaire de Macrobie. Quant au matériel d'écriture, il a pu être apporté par sa famille ou son beau-père Symmaque, pas encore inquiété par le Roi. C'est d'ailleurs certainement eux qui ont fait sortir de prison le manuscrit de la *Consolatio*, ainsi que l'affirme J.-Y. GUILLAUMIN, dans son « Introduction » à sa traduction de la *Consolation de Philosophie*, 10.

le condamné à mort et Dame Philosophie sera un des textes les plus lus et les plus commentés par le Moyen Âge qui l'envisage comme un *De contemptu mundi*<sup>299</sup>.

Dans le deuxième livre, la Philosophie et son disciple méditent sur le caractère éphémère de la gloire terrestre et sur la mort qui vient tout anéantir. Contrairement aux perspectives romaines, la renommée ne donne, selon eux, aucune éternité :

Licet remotos fama per populos means  
diffusa linguas explicet  
et magna titulis fulgeat claris domus,  
mors spernit altam gloriam,  
inuoluit humile pariter et celsum caput  
aequatque summis infima.  
Ubi nunc fidelis ossa Fabricii manent,  
quid Brutus aut *rigidus* Cato?  
Signat superstes fama tenuis pauculis  
inane nomen litteris.  
[...]  
Iacetis ergo prorsus ignorabiles  
nec fama notos efficit.  
Quodsi putatis longius uitam trahi  
mortalis aura nominis,  
cum sera uobis rapiet hoc etiam dies  
iam uos secunda mors manet.<sup>300</sup>

La mort emporte tout, confond tout, nivelle tout ; et si l'on croyait pouvoir survivre à sa destruction corporelle grâce au nom que l'on s'est fait, il faudra subir une deuxième mort, l'oubli. Une contradiction sourde s'inscrit dans le fait de montrer, d'un côté, à travers cette amplification poétique et résignée, l'inanité du souvenir des grands Anciens (*inane nomen, pauculis litteris, ignorabiles*) et, de l'autre, de citer les noms de Fabricius, Brutus et Caton,

<sup>299</sup> Voir à ce propos P. VON MOOS, « Lucain au Moyen Âge », 133, qui cite à témoin le *Dialogus super auctores* de Conrad d'Hirsau (1058-1066) et la *Chronica* d'Othon de Freising (v, 1).

<sup>300</sup> BOËCE, *Philosophiae consolatio* II, m. 7, v. 9-18, 21-26, p. 34-35. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 59-60 : « La renommée a beau aller au bout du monde, / Et son rayonnement faire parler les langues, / Une grande maison peut briller de ses titres, / La mort se rit de haute gloire, / Et roule en même temps l'humble sur le puissant, / Rend le petit égal au grand. / Du loyal Fabricius où se trouvent les os ? / Qu'est devenu Brutus ? le rigoureux Caton ? / Frêle est leur souvenir, quelques lettres qui marquent / Leur nom sans existence. / [...] Vous voici donc gisant et sombrés dans l'oubli ; / On n'entend plus parler de vous ! / Si vous pensez mener une vie plus longue / Que le souffle qu'est le nom d'homme, / Quand votre dernier jour vous prend cela aussi, / Tout ce qui vous attend, c'est une seconde mort. »

lesquels n'ont jamais vraiment perdu de leur force dans la mémoire collective des Romains. Mais l'opposition n'en est que plus violente !

Si l'on envisage les circonstances de rédaction de la *Consolatio*, on pourrait voir dans les actes décidés de Brutus un modèle de persévérance dans l'action, dans la personnalité incorruptible du *rigidus Cato* – et cet adjectif déjà établi sera promis à une belle fortune médiévale !<sup>301</sup> – une fonction d'encouragement, dans le refus de trahison de Fabricius une allusion à la situation du condamné. Mais, plus fondamentalement, il s'agit de rapporter ces considérations à l'essence des réflexions proposées dans le traité, à savoir la dépendance de l'inconstante Fortune (ou du Destin) à la Providence divine qui conduit le cours du monde avec le « gouvernail de la bonté »<sup>302</sup>. Dans cette soumission au Bien, coïncident l'impassibilité stoïcienne et la confiance chrétienne ; et Boèce, marqué par les traditions philosophiques gréco-romaine et chrétienne, les unit dans son attitude sous la pression d'événements tragiques. Il conclut d'ailleurs son traité par une invitation à résister aux vices, à soigner les vertus, à élever son âme vers de justes espérances et à adresser au ciel d'humbles prières<sup>303</sup>.

L'ambivalence des trois illustres *exempla* romains de constance, de courage et de droiture doit ainsi certainement se résoudre avant tout dans le sentiment de la *vanitas*. L'œuvre tend dans son ensemble à aider l'auteur à surmonter une énorme et dramatique crise, une descente aux Enfers. La citation des grands hommes de la République romaine évoque donc, justement à travers leur éclat, l'idée exprimée par l'*Ecclésiaste* (1, 2) : tout est éphémère !

Il reste à constater que la gloire de Caton – liée à sa vie vertueuse, inflexible, mais aussi à son suicide – est considérée comme vaine et peu durable par Boèce, dans son travail d'acceptation de la mort et de compréhension du cours du monde.

Dans le quatrième livre de la *Consolatio*, Philosophie traite la question essentielle de la prétendue impunité des méchants. Boèce lui demande d'expliquer comment il est possible de croire à la Providence quand on voit l'injustice de la Fortune. La Dame s'engage donc dans une explication détaillée du véritable fonctionnement du monde : une fois connues les causes

---

<sup>301</sup> Voir à ce propos le chapitre III.C.3.c)(1).

<sup>302</sup> Cf. BOÈCE, *Philosophiae consolatio* III, 12, 11-17.

<sup>303</sup> Cf. BOÈCE, *Philosophiae consolatio* V, 6, 47, p. 106 : « auersamini igitur uitia, colite uirtutes, ad rectas spes animum subleuate, humiles preces in excelsa porrigite. » Voir à ce propos H. BILLER, « Cato der Jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters », 135-136, qui insiste trop, à notre avis, sur le christianisme de Boèce. Son attitude face à la Providence et au Destin n'est pas particulièrement d'orientation chrétienne.

de toutes choses, l'on comprend que c'est la Justice qui gouverne l'univers<sup>304</sup>. Elle conclut que tout ce qui se produit, même le malheur, s'oriente vers le bien<sup>305</sup>. Dans le chapitre six, Philosophie engage la discussion sur le rapport entre la Providence et le Destin : la première est la Raison divine qui réside dans le principe suprême, au-dessus de tout et qui ordonne tout, alors que la seconde est la disposition inhérente à tout ce qui peut se mouvoir, par laquelle la Providence réunit toutes choses, chacune à la place qui lui est assignée. Par conséquent, tout ce qui est soumis au Destin est soumis aussi à la Providence, à laquelle le Destin est à son tour subordonné. Le Destin et la Providence entraînent le développement de toute vie humaine, pour laquelle Dieu a réfléchi à l'avance à son bien et à sa justice<sup>306</sup>.

Pour justifier, d'un point de vue pratique et par des exemples, la prospérité des méchants et la souffrance des justes<sup>307</sup>, la Dame prend l'image du Dieu médecin des âmes : la bonne et mauvaise Fortune sont distribuées par Dieu avec en vue leurs effets sur les personnes concernées ; Lui seul sait ce qu'il faut administrer aux âmes pour les guérir, pour qu'elles recouvrent la santé, c'est-à-dire l'honnêteté :

Quid uero aliud animorum salus uidetur esse quam probitas, quid aegritudo quam uitia? Quis autem alius uel seruator bonorum uel malorum depulsor quam rector ac medicator mentium deus? Qui cum ex alta prouidentiae specula respexit, quid unicuique conueniat agnoscit et quod conuenire nouit accommodat. Hic iam fit illud fatalis ordinis insigne miraculum, cum ab sciente geritur quod stupeant ignorantes.<sup>308</sup>

Le gouvernement divin du monde reste incompréhensible au commun des mortels, puisque la Providence utilise les moyens les plus appropriés à la sanctification de chaque âme, et non les plus attendus : elle peut, par exemple, faire subir des épreuves aux bons ou procurer la prospérité aux méchants, dans une intention de mise à l'épreuve et de purification pour les premiers et, par exemple, pour pousser les seconds au repentir<sup>309</sup>. Cette opacité du projet

<sup>304</sup> Cf. BOËCE, *Philosophiae consolatio* IV, 1-5.

<sup>305</sup> Cf. BOËCE, *Philosophiae consolatio* IV, 7.

<sup>306</sup> Cf. BOËCE, *Philosophiae consolatio* IV, 6, 1-22.

<sup>307</sup> Cf. BOËCE, *Philosophiae consolatio* IV, 6, 23, p. 82 : « Quae, uero, inquires, potest ulla iniquior esse confusio quam bonis tum aduersa tum prospera, malis etiam tum optata tum odiosa contingat? » Trad. p. 117 : « Mais, diras-tu, peut-il exister une confusion plus injuste que celle qui apporte aux bons tantôt l'adversité tantôt la prospérité, mais aux méchants aussi tantôt l'agréable, tantôt son contraire? »

<sup>308</sup> BOËCE, *Philosophiae consolatio* IV, 6, 29-31, p. 82. Trad. p. 118 : « Or, la santé de l'âme, qu'est-ce d'autre que l'honnêteté? sa maladie, que le vice? Et qui d'autre préserve le bien et repousse le mal, sinon le maître et le médecin des âmes, Dieu? Quand il jette depuis ses hauteurs le regard de sa Providence, il connaît ce qui convient à chacun, et ce qu'il a reconnu convenable, il le lui applique. On voit alors se produire une chose étonnante, la plus remarquable dans l'ordonnance du Destin, lorsque l'action de Celui qui sait laisse stupéfaits les ignorants. »

<sup>309</sup> Cf. BOËCE, *Philosophiae consolatio* IV, 6, 40-42 et 44-52.

divin, Philosophie tente de l'illustrer par un exemple fort connu, tiré de Lucain, qu'elle nomme son *familiaris*<sup>310</sup> :

Nam ut pauca, quae ratio ualet humana, de diuina profunditate perstringam, de hoc quem tu iustissimum et aequi seruantissimum putas omnia scienti prouidentiae diuersum uidetur<sup>311</sup>. Et uictricem quidem causam dis, uictam uero Catoni placuisse familiaris noster Lucanus<sup>312</sup> ammonuit. Hic igitur quicquid citra spem uideas geri rebus quidem rectus ordo est, opinioni uero tuae peruersa confusio.<sup>313</sup>

L'homme considéré par ses pairs comme le plus juste et le plus dévoué aux lois est bien sûr Caton, même si cela n'est pas explicitement annoncé. Ce dernier choisit pourtant le mauvais parti, celui des perdants, ce qui l'amènera à la mort (volontaire), comme Boèce semble y faire allusion un peu plus loin<sup>314</sup>. Pour des raisons qui peuvent nous échapper – mais qui n'échappent pas à tous ! –, la divinité a choisi de favoriser le parti de César, pourtant moins honnête que Caton.

Comment Boèce ne pouvait-il pas s'identifier à cette situation où la justice et la vertu se voyaient écrasées par la puissance et la force? où il semblait que la fin d'un certain monde était proche ? Et comment ne pas trouver en Caton un exemple de noble persévérance, dans l'acceptation du Destin ? Spontanément, l'homme verra dans ces situations une *peruersa confusio*, mais il faut qu'il apprenne à y déceler un *rectus ordo*.

L'exemple de Caton reste néanmoins ambigu, puisque, si Boèce peut adhérer au *fata sequi* de la *uirtus secura* de l'Ancien, il devient par contre capable de justifier (en partie) la décision divine sans y voir un crime<sup>315</sup> et, surtout, il ne s'ôterait en aucun cas la vie. L'attitude de

---

<sup>310</sup> D'être cité dans une œuvre aussi connue, d'autorité égale à celle des écrits patristiques et étudiées même dans l'enseignement primaire, a fortement contribué à la gloire de Lucain au Moyen Âge. Les médiévaux vont d'ailleurs souvent associer ces deux auteurs quant à leurs parcours biographiques, quant à la leçon morale que donnent leurs œuvres : voir par exemple CONRAD D'HIRSAU, *Dialogus super auctores*, 1198, p. 110 : « Digno dignum Boetio Lucanum admitte, ut studentes reficiantur utriusque lectione. »

<sup>311</sup> Cette phrase de Boèce eut du succès au Moyen Âge puisqu'on la retrouve dans le *Florilegium morale oxoniense*, p. 59, l. 24-25, suivie d'ailleurs de la citation de Lucain [I, 128], p. 60, l.1.

<sup>312</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* I, 128.

<sup>313</sup> BOÈCE, *Philosophiae consolatio* IV, 6, 32-34, p. 82. Trad. p. 118 : « En effet, pour effleurer le sujet de la profondeur divine en quelques mots qui soient à la portée de la raison humaine, à propos de l'homme que tu considères comme le plus juste et comme observant le mieux le droit, la Providence omnisciente a un avis différent. Et "la cause victorieuse a eu la faveur des dieux, mais le parti des vaincus celle de Caton", comme nous en avertit notre disciple Lucain. Donc, tout ce que tu vois ici-bas se produire de contraire à tes attentes, est en réalité un enchaînement bien réglé, bien que ce soit dans ton idée une confusion perverse. »

<sup>314</sup> Cf. BOÈCE, *Philosophiae consolatio*, IV, 6, 42, p. 83 : « Nonnulli uenerandum saeculis nomen gloriosae pretio mortis emerunt [...]. » Mais cette mort est peut-être aussi et surtout celle de Boèce. Ce cas de figure fait partie des épreuves vécues par les bons (évidemment pour leur bien !).

<sup>315</sup> LUCAIN, *Pharsalia* II, 287-288, p. 34 : « sed quo fata trahunt, uirtus secura sequetur. / Crimen erit superis et me fecisse nocentem. »

Boèce, aidée par Philosophie, se présente somme toute comme relativement semblable à celle de Caton, avec une attitude moins passive chez le deuxième<sup>316</sup>. Nous retrouvons la même confiance dans la constante justice de Dieu, bien que Caton ose parler du *crimen superiorum* à propos de son engagement dans la guerre civile ; nous relevons chez les deux une acceptation d'un destin qu'on ne comprend pas complètement, mais que l'on veut persister à envisager comme juste, même si Boèce et Caton verront dans l'accomplissement de celui-ci le devoir, pour le premier, de se laisser tuer, pour le second, de s'ôter la vie<sup>317</sup>.

#### d) Cassiodore (485-v. 580)

Issu d'une famille aristocratique installée dans l'Italie du Sud, Cassiodore eut une carrière particulièrement brillante. Homme de très grande culture et fort bon rhéteur, il est questeur de la chancellerie du Roi Théodoric, à Ravenne, à partir de fin 506 et certainement jusqu'en 511<sup>318</sup>. De 523 à 527, c'est lui qui recueille la succession de la charge de *magister officiorum*, lorsque son parent Boèce est arrêté pour trahison. Après la mort de Théodoric en 526, son poste passe à Cyprien, l'ancien accusateur de Boèce. De 533 à 538, sur désignation du régent Amalasonthe, il devient *praefectus praetorio*. Suite à cette préfecture, Cassiodore est nommé patrice et vit petit à petit une conversion profonde par rapport à la foi catholique à laquelle il appartenait déjà. Certainement expédié à Constantinople par Bélisaire en 540, il y demeure jusqu'en 554-555. À son retour, il fonde en Calabre, sur le domaine de sa famille, un monastère, le *Vivarium*. Les deux livres des *Institutiones*, son chef-d'œuvre, introduction à l'étude des Écritures et aux arts libéraux, constituent, à côté d'une règle monastique<sup>319</sup>, un

---

<sup>316</sup> Les différences s'expliquant aussi par l'influence du christianisme sur Boèce.

<sup>317</sup> H. BILLER, « Cato der Jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters », 137-138, insiste à nouveau sur la différence essentielle entre la pensée chrétienne et païenne, voyant dans le suicide de Caton une victoire sur le Destin, alors que la victoire de Boèce serait celle de l'humble acceptation de son destin. Bien que nous ayons voulu noter l'ambivalence de l'exemple catonien dans les écrits de Boèce, nous ne sommes pas complètement d'accord avec cette nette distinction, la mort de Caton étant elle aussi une forme d'obéissance à la Providence plutôt que de défi. Voir à ce propos les chapitres II.B.2.a)(4) et II.B.3.

<sup>318</sup> Pour ces informations biographiques et celles qui suivront, voir D. M. CAPPUYNS, « Cassiodore », TH. HODGKIN, « Life of Cassiodorus », dans : *The Letters of Cassiodorus*, 1-72 et H. ZEHNACKER et J.-C. FREDOUILLE, *Littérature latine*, 474-476. Les principales tâches du questeur étaient la mise au point de textes légaux et l'élaboration de discours officiels.

<sup>319</sup> La règle du Vivarium, écrite de la main de Cassiodore, et qui emprunte largement à la règle de S. Benoît, n'est autre que la *Regula Patrum*, éditée en grande partie sous le nom de *Regula Magistri*. Voir à ce propos D. M. CAPPUYNS, « Cassiodore », 1360-1361 et 1376.

code complémentaire réglant la vie intellectuelle des religieux. Le Romain vécut très âgé en continuant à écrire, au milieu de ses moines, sans jamais prononcer lui-même les vœux.

La collection des *Variae*, célèbre au Moyen Âge<sup>320</sup>, est constituée de 468 lettres et formules officielles, réparties en douze livres et groupant, dans un ordre plus ou moins chronologique, les actes rédigés par Cassiodore comme questeur (l. I-IV, de 506 à 511), comme maître des offices (l. V, sous Théodoric, de 523 à 526 ; l. VIII-IX, sous Athalaric, de 526 à 527) et comme préfet du prétoire (l. X-XII, sous Amalasonthe, Théodat et Witigès, de 533 à 537-538). Les livres VI-VII réunissent septante-deux formules de promotion ou de décret établies par Cassiodore. Les deux passages des lettres où est cité Caton appartiennent aux productions de la première période, lorsque Cassiodore était questeur.

Specioso Theorericus rex

a. 509

Si exterarum gentium mores sub lege moderamus, si iuri Romano seruit quicquid sociatur Italiae, quanto magis decet ipsam ciuilitatis sedem legum reuerentiam plus habere, ut per moderationis exemplum luceat gratia dignitatem ? Ubi enim quaeratur modestus animus, si foedent uiolenta patricios ? Populi nobis itaque partis prasini petitione suggeritur, dum ad nostrum disponderent uenire comitatum remedia consueta poscentes, se truculentas insidias a patricio Theodoro et Inportuno uiro illustri consule pertulisse, ita ut unus eorum defleatur extinctus. Quod nos, si ita est, pro facti sui acerbitate commouit, ut innoxiam plebem furor persequeretur armatus, quam fouere ciuicus debuisset affectus. Sed quia condicio minorum regnantis aequabiliter implorat auxilium, supra memoratos illustres uiros ammoneri praesenti iussione censemus, ut ad Caeliani atque Agapiti illustrium uirorum adaeque iudicium instructas destinare non differant te instante personas, quatinus legibus examinata cognitio eorum sententia terminetur. Sed ne forsitan magnificos uiros loquacitas popularis offenderit, praesumptionis huius habenda discretio est. Teneatur ad culpam quisquis transeunti reuerentissimo senatori iniuriam proteruus infligit, si male optauit, cum bene loqui debuit. Mores autem graues in spectaculis quis requirat ? Ad circum nesciunt conuenire Catones. Quicquid illic a gaudenti populo dicitur, iniuria non putatur. Locus est qui defendit excessum. Quorum garrulitas si patienter accipitur, ipsos quoque principes ornare monstratur. Respondeant nobis certe qui talibus studiis occupantur : si tranquillos optant aduersarios suos, certe uolunt eos esse uictores, quando ad iniurias tunc prosiliunt, cum se superatos turpiter erubescunt. Unde ergo irasci uolunt, quod sine dubio se optasse cognoscunt ?<sup>321</sup>

---

<sup>320</sup> L'éditeur de ce recueil au CCSL, A. J. FRIDH, mentionne, dans le début de sa « Praefatio », xxxvii, plus de 100 manuscrits.

<sup>321</sup> CASSIODORE, *Variae* I, 27, p. 34-35. Trad. : « Le Roi Théodoric à Speciosus. Si nous modérons par la loi les mœurs des peuples étrangers, si tout peuple associé à l'Italie est au service du droit romain, combien plus le siège de la civilisation lui-même doit-il avoir de la révérence pour les lois, de sorte que, par l'exemple de sa modération, la grâce de ses dignités brille. Où en effet pourrions-nous trouver un esprit modéré, si les patriciens



Cette lettre a été rédigée suite à un événement explosif. Par cette rédaction soigneuse et diplomatique de Cassiodore, Théodoric s'adresse à un homme nommé Speciosus qui, comme consul, compte parmi les plus hauts dignitaires du royaume et possède la confiance du Roi. Ce dernier veut le conseiller sur le comportement à adopter avec le peuple, avant tout les jours de détente et de grandes réjouissances, lors des jeux officiels du cirque. L'occasion de la lettre est difficile, car des hommes politiquement importants, le consul et patricien Theodorus et le consul en fonction Inportunus sont responsables d'exactions, à la suite desquelles un homme est décédé. Moqués et injuriés par le parti populaire des Verts battu aux élections et donc irrité, les magistrats ont utilisé les pouvoirs de leur fonction pour y répondre : des gardes armés ont menacé le peuple, un homme a été tué. L'affaire a eu une suite pénale, puisqu'une délégation du parti des Verts est venue à la cour de Ravenne demander un soutien juridique.

Le Roi Théodoric, peu à l'aise avec cette situation, fait appel à la fonction de la loi romaine comme instrument de modération (*si mores [...] sub lege moderamus*) que les peuples alliés aux Italiens peuvent utiliser (*iuri Romani seruit, quicquid sociatur Italiae*), mais que Rome elle-même, en tant que siège de cette civilisation (*ipsam civilitatis sedem*), doit particulièrement mettre en pratique, et plus encore ses hauts fonctionnaires. La gradation « peuples, Rome, magistrats en fonction » permet de comprendre que les événements rapportés dans la lettre ont eu lieu dans l'*Urbs*. L'indignation du Roi est patente, lorsqu'il demande où l'on peut encore trouver un exemple de modération, si les patriciens eux-mêmes se souillent par des actes de violence. Pour rendre justice au parti populaire d'un côté et, de l'autre, ne pas trop salir la réputation des hauts dignitaires, Théodoric insiste sur une

---

commettent des actes violents ? C'est pourquoi une demande du peuple du parti des Verts nous a été amenée, par laquelle ils se sont disposés à venir à notre cour pour exiger l'aide habituelle. Ils se plaignent d'avoir été attaqués violemment par le patricien Theodorus et le *vir illustris* et consul Inportunus, et qu'un des leurs a perdu la vie dans l'assaut. Si cela s'est passé ainsi, cela nous a touché, compte tenu de la dureté de leur acte, à savoir qu'une violence armée a poursuivi un peuple innocent que le sens citoyen aurait dû protéger. Or, parce que la condition des petits implore de manière équitable le secours du souverain, nous ordonnons que les hommes illustres sus-nommés soient avertis de la présente décision, qu'ils ne tardent pas, sur ton incitation, d'envoyer des personnes instruites pour recevoir le jugement, fait de manière adaptée par les hommes illustres Caelianus et Agapitus, de sorte que l'instruction menée sur la base des lois se termine par leur sentence. Mais, pour que les discours populaires n'offensent pas ces hommes importants, que cette présomption se fasse dans la discrétion. On devrait poursuivre en justice quelqu'un d'effronté qui aurait outragé un révérent sénateur en fonction, s'il a souhaité quelque chose de mal, alors qu'il aurait dû dire quelque chose de bon. Mais qui chercherait des mœurs austères au théâtre ? Les Caton ne conviennent pas au cirque. Ce qui est dit là par un peuple en réjouissance ne peut être retenu comme une infraction. C'est un lieu qui excuse l'excès. Si les bavardages sont patiemment acceptés, cela est un signe qui honore les princes. Ceux qui se sont occupés de pareils cas pourraient certainement nous répondre : s'ils désirent avoir des adversaires tranquilles, ils veulent certainement que ceux-là deviennent victorieux ; quand ils s'élancent dans l'exaction, comme s'ils rougissaient d'avoir honteusement gagné. Ainsi, pourquoi donc se mettent-ils en colère, à propos de quelque chose qu'ils reconnaissent sans aucun doute avoir désiré ? »

condamnation adaptée (*adaeque*) des fautifs, en demandant que l'instruction se fasse dans la discrétion jusqu'au jugement définitif. Dans la suite du texte, il relève que l'on ne peut envisager des comportements sans prendre en compte le cadre où ils se sont développés : le théâtre et le cirque ne sont pas des lieux d'austérité (*mores autem in spectaculis quis requirat ?*) et ils n'exigent pas de s'y comporter avec une mesure catonienne (*ad circum nesciunt convenire Catones*). Alors que, dans un cas normal, toute personne qui injurie un magistrat serait immédiatement condamnée, on peut accepter que, dans un cirque où la foule se montre excitée et exubérante, cela ne serait pas considéré comme une infraction (*iniuria non putatur*). C'est le lieu, accepte le Roi, qui excuse l'excès. Par cette formule, Théodoric envisage, à propos de ces endroits délimités du cirque et du théâtre, un lieu de relative liberté d'expression. Tolérer un espace où les discours impertinents et insolents sont patiemment entendus (*patienter accipitur*) fait partie des devoirs des dirigeants, et les honore même.

À propos de Caton, la maxime du Roi sonne bien : ne pas réclamer du peuple, dans un cirque, une modération catonienne prouve l'intelligence politique du pouvoir en place. Dans la conclusion, Théodoric fait allusion à des précédents et nous fait comprendre que le parti des vainqueurs doit montrer de la souplesse face aux frustrations des perdants.

La citation de Caton au centre de la lettre a pour effet d'explicitier la consciente romanité de Cassiodore et du régime qu'il représente. En effet, celui-là prétend, dans son recueil des *Variae*, donner des exemples de style pour les documents officiels, dans la tradition des chancelleries impériales romaines. Son effort pour réunir Romains et Goths dans le royaume d'Italie demandait d'ailleurs l'aide toute spéciale des valeurs romaines – droit, organisation politique, art, architecture, théâtre, jeux et vertus.

On peut se demander jusqu'à quel point un homme cultivé comme Cassiodore était familier de la légende de Caton. Son affirmation selon laquelle des comportements à la Caton ne sont pas adaptés au cirque, nous renvoie spontanément à l'anecdote de Valère Maxime – plutôt qu'à celle proposée par H. Biller, tirée de Plutarque<sup>322</sup> – concernant les Jeux floraux : Caton, par sa simple présence, avait inhibé les désirs du peuple de voir les danseuses déshabillées ; se rendant compte de la gêne du public, le sévère Romain quitte le théâtre sous les

---

<sup>322</sup> Cf. H. BILLER, « Cato der Jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters », 143, qui fait allusion à PLUTARQUE, *Cato minor*, 46, où on raconte que Caton avait organisé les jeux à la place de son ami Favonius et offrait aux acteurs des couronnes d'oliviers plutôt qu'en or et des fruits et légumes plutôt que des objets coûteux.

applaudissements<sup>323</sup>. Au-delà de la vertu et de la rigidité proverbiales de l'intéressé, cet épisode montre qu'un Caton n'est pas à sa place dans l'atmosphère légère des jeux et du cirque.

Si Cassiodore accepte que la sévérité de Caton puisse être valorisée dans la société, il n'en reconnaît pas moins qu'elle doit être relativisée dans quelques situations et espaces du domaine public. Dans certains cas, agir de manière adaptée, c'est agir différemment de Caton, car le magistrat, quant à lui, ne doit pas quitter l'arène des jeux, mais y faire preuve d'intelligence politique et de diplomatie, c'est-à-dire montrer de la libéralité et de la tolérance.

La deuxième et dernière citation de Caton dans les *Variae* est en rapport avec l'attribution du consulat romain à un Gaulois nommé Felix et dont le père sera tenu pour un vrai Caton de son époque. Le développement de la pensée du Roi Théodoric à ce propos, mise par écrit par Cassiodore, se déroule sur trois lettres : la première au Roi Anastasios à Byzance (*Variae* II, 1), la deuxième à Felix en personne (*Variae* II, 2), la troisième, qui contient la citation de Caton, recommande le nouveau consul au Sénat romain (*Variae* II, 3).

Dans la première lettre, Théodoric, qui veut que ce Gaulois soit choisi avec le consentement de Byzance, loue la vertu extraordinaire du futur consul, son train de vie modeste, son dédain de l'arrogance et du luxe<sup>324</sup>. La deuxième épître, adressée à Felix lui-même, disserte sur les devoirs du consul de Rome, et sur l'attitude – catonienne pourrait-on dire – à adopter : sobriété, retenue et souci du bien des autres. La troisième lettre a la fonction de présenter de manière positive le nouveau consul au Sénat romain, ce qui n'est pas évident puisque Felix vient de Gaule. Avec tout l'artifice rhétorique, le Roi explique les avantages de cette nomination, les compétences de Felix, ses vertus (*grauitas*, *constantia*), la confiance que lui font des Anciens, comme l'excellent Paulinus<sup>325</sup>. Un point essentiel concerne l'excellente réputation de sa famille, en particulier celle du père : son dynamisme, ses connaissances de la

---

<sup>323</sup> Cf. VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* II, 10, 7. Voir aussi MARTIAL, *Epigrammata* I, Prol. Cf. *supra*, le chapitre II.B.1.b).

<sup>324</sup> CASSIODORE, *Variae* II, 1, p. 55 : « quod rarum continentiae bonum est, patre priuatus grauitoris factus est filius : cupiditatem inimicam sapientiae subiugauit, uitiorum blanda contempsit, superbiae uana calcauit. »

<sup>325</sup> Cf. CASSIODORE, *Variae* II, 3, p. 58 : « Et quamquam omnium gratiam indiscreta fuerit electione sectatus quia de magnis raro eligi potest, tamen patricii Paulini se ornauit affectu. »

philosophie et des lettres grecques<sup>326</sup>, son caractère irréprochable en font un Caton de son temps :

Senatui urbis Romae Theodoricus rex

a. 511

[...] Fuit quidam nostrorum temporum Cato, qui abstinendo uitii alios formaret exemplis.<sup>327</sup>

Cette référence à Caton, ou plutôt à l'antonomase Caton, se fait de manière assez subtile, puisqu'elle renvoie à l'excellent père de Felix, comme si, dans ce parallèle père // fils, on retrouvait les mêmes prolongements et successions (*vestigia, signa virtutis*) que dans celui tiré entre Caton l'Ancien et le Jeune.

Les trois lettres de Théodoric permettent d'envisager les qualités et le dynamisme particuliers d'une famille provinciale, dont un jeune descendant vient d'être nommé consul à Rome, en miroir avec la légende des Caton, afin de rendre vivant un moment glorieux du passé romain et d'en montrer la postérité.

La dernière référence cassiodorienne à Caton se trouve dans un fragment d'un discours, certainement un éloge à Justinien<sup>328</sup>, que l'auteur envisage comme le rénovateur de l'Empire<sup>329</sup>. La composition de ce panégyrique doit dater de 540-544, lorsque Cassiodore se trouve en exil à Byzance<sup>330</sup>. Le motif central du texte concerne l'opposition entre le paganisme et le christianisme, qui, comme dans une arène, se disputent la possession de la raison<sup>331</sup>.

---

<sup>326</sup> Cf. CASSIODORE, *Variae* II, 3, p. 58 : « Litterarum quippe studiis dedicatus perpetuam doctissimis disciplinis mancipauit aetatem. Non primis, ut aiunt, labris eloquentiam consecutus toto Aonii se fonte satiauit. Vehemens disputator in libris, amoenus declamator in fabulis, uerborum nouellus sator aequiperauerat prorsus meritis quos lectitarat auctores. [...] Rerum quoque naturalium causas subtilissime perscrutatus Cecropii dogmatis Attico se melle saginauit. »

<sup>327</sup> CASSIODORE, *Variae* II, 3, p. 58. Trad. : « Le Roi Théodoric au Sénat de Rome. [...] Il fut un Caton de notre temps, qui, s'abstenant des vices, formait les autres par son exemple. »

<sup>328</sup> Selon l'éditeur L. TRAUBE, dans les MGH, 459-460, on a retrouvé dix fragments de cette œuvre dispersés dans trois manuscrits.

<sup>329</sup> Cf. CASSIODORE, *Orationum reliquae* I, p. 466 : « Macte, infatigabilis triumphator, quo pugnante fessa rei publicae membra reparantur et ad saecula antiqua beatitudo reuertitur. »

<sup>330</sup> Voir à ce propos les explications de H. BILLER, « Cato der Jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters », 148.

<sup>331</sup> Cf. CASSIODORE, *Orationum reliquae* I, p. 468 : « Veniat nunc vetustas ad medium et, si audet, prudentiam sibi cum nostris vindicet, quae divina nescivit. »

Caton apparaît dans une liste d'illustres Romains, tous icônes de la République. Ces représentations d'*exempla* sont à regrouper sous le concept du « héros absurde »<sup>332</sup> :

Pyrro testante praeconium, in quo tantum valere virtutes, ut eum in acie positus laudaret inimicus. Regulum affectata poena concelebrat ; Deciorum famam mos devota vivificat ; Fabius efficaci cunctatione laudatur ; quid Catonem repetam disciplinarum libros moribus transeuntem ? vel nostrum Tullium armis omnibus eloquentiae viribus fortiolem ?<sup>333</sup>

Pyrro vainc, mais perd ; Regulus se rend à Carthage pour mourir ; les Decii sont vainqueurs, une fois morts ; Quintus Fabius est le grand temporisateur, comme son surnom l'indique (*Cunctator*). Cicéron clôt cette énumération, lui qui, pour ainsi dire, l'emporte par les mots, juste après Caton. Ce dernier est décrit comme le champion des principes, un motif que, par exemple, Cicéron a utilisé de manière assassine contre Caton, dans le *Pro Murena*<sup>334</sup>. Mais cette attitude reflète surtout ici un réflexe chrétien de la lutte séculaire contre la philosophie païenne : le *Cato philosophus* est à condamner pour son idéal de vie tendue vers la perfection morale, la sévérité et l'*apatheia*, sous la seule conduite du *Logos*. Cassiodore l'envisage comme un excentrique, lui qui pousse à l'extrême et dépasse la rigueur des maximes de comportements moraux des livres d'éthique.

Tous ces païens, poursuit Cassiodore dans son éloge, bien qu'ils possèdent la raison, croient à des dieux sourds<sup>335</sup> et veulent lire l'avenir dans le vol des oiseaux<sup>336</sup>. La déconstruction des modèles païens se fonde ainsi sur la contestation d'une vraie raison et d'une intelligence présentes chez ceux-ci. Elle est soutenue par la liste de ces absurdes déformations d'actes glorieux. En conséquence, Caton, dans la suite des *exempla maiorum romanorum*, se présente comme l'incarnation rigide et vide de principes moraux, comme l'image du sombre et irrationnel paganisme en opposition aux lumières rationnelles du christianisme. Au-delà des emphases habituelles de l'éloge d'un prince chrétien, relevons, dans ce texte, la perspective négative et quasi ironique de Cassiodore à propos de Caton.

<sup>332</sup> Ainsi que le définit H. BILLER, « Cato der Jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters », 147.

<sup>333</sup> CASSIODORE, *Orationum reliquae* I, p. 467. Trad. : « [...] la louange, avec Pyrro comme témoin, chez lui les vertus étaient tellement admirées que son ennemi le louait même durant la bataille. La peine à laquelle il aspirait célèbre Regulus ; la *devotio* vivifie la renommée des Decius ; on loue Fabius à cause de ses hésitations efficaces ; dois-je encore mentionner Caton, qui par ses mœurs surpasse les livres de disciplines ? ou notre Cicéron, qui par la puissance de l'éloquence est plus fort que toutes les armes ? »

<sup>334</sup> Cf. CICÉRON, *Pro Murena* 60-62. Voir le chapitre II.B.2.a).

<sup>335</sup> Cf. CASSIODORE, *Orationum reliquae* I, p. 468 : « cum simulacris sensu carentibus rationabiles subplicarent ».

<sup>336</sup> Cf. CASSIODORE, *Orationum reliquae* I, p. 468 : « qui motus avius quam hominum ».

e) Isidore de Séville (560-636)

Per idem tempus Cato philosophus agnoscitur<sup>337</sup>

Dans sa chronique mondiale fort célèbre<sup>338</sup>, Isidore cite Caton, à la suite de Jérôme. Cependant, tout en faisant disparaître le qualificatif *stoicus*, il place cette information sous l'année 63 (et non 69, comme chez Jérôme<sup>339</sup>), celle de la conjuration de Catilina, et relève que Caton s'est fait remarquer à cette occasion. Cette indication d'Isidore se réfère à la première grosse implication politique du Romain, celle de son fameux discours devant les sénateurs qui amena ces derniers à condamner à mort les conjurés, contre l'avis de César. Pour cette même année 63, Isidore note la trentième année de règne du Roi Ptolémée Denis (*Auletes*), la prise de Jérusalem par Pompée, la naissance de Virgile et d'Horace et la notoriété de Cicéron comme orateur<sup>340</sup>.

---

<sup>337</sup> ISIDORE DE SÉVILLE, *Chronica*, 228, p. 108 (1<sup>ère</sup> version) et 109 (2<sup>e</sup> version). Trad. : « À cette même période, Caton le philosophe se fait connaître. »

<sup>338</sup> J. C. MARTIN, l'éditeur du texte au CCSL, dénombre 53 manuscrits antérieurs au XIV<sup>e</sup> siècle, dans son « Introduction générale », 41\*-55\*.

<sup>339</sup> Voir le chapitre II.C.2.a)(1)(a).

<sup>340</sup> Cf. ISIDORE DE SÉVILLE, *Chronica*, 226-227, 229-231, p. 108-110 : « Ptolemeus Dionisius regnauit annos XXX. Pompeius Hierusolima capta Iudaeos Romanis tributarios efficit. [...] Virgilius Horatiusque nascuntur. Cicero laude oratoria celebratur. »



## **D. Conclusion : l'héritage transmis au Moyen Âge**

Les textes antiques parlant de Caton, diffusés dans le monde latin médiéval, se présentent en deux catégories assez marquées : polémique et apologétique<sup>1</sup>. Cela tient, en ce qui concerne les sources païennes, au caractère de ce singulier personnage qui vécut comme un reproche vivant pour ses contemporains, à son grand courage lié à un dégoût profond pour les activités illégitimes, dont les réalisations naquirent de l'intense effort d'empêcher l'injustice mais qui, comme symbole de la faillite politique honorable, ne pouvait être qu'un objet délicat de l'écriture historique. Caton est d'un côté perçu comme un personnage unifié, *eindeutig*. De là vient sa force, celle d'un homme ne donnant pas prise à la critique, d'un crédit moral au-dessus de tout soupçon ; mais de là vient aussi sa faiblesse, en relation à son *integritas* politique, qui, même en vue du plus haut but, le lie, dans le choix des moyens, à sa rigidité et à sa rudesse. Une chose devait pourtant paraître clairement aux Romains païens : si cet homme avait accepté la grâce de César, tout ce qu'il avait fait et combattu aurait été anéanti. Sa mort fut son dernier et son plus fort engagement dans le champ politique et fut perçue comme le point culminant de son combat. Caton s'est tué parce que sa conscience le lui ordonnait. Aussi son acte eut-il pour note dominante cette fermeté sereine que donne le sentiment du devoir accompli. Ainsi, au-delà de l'image principale qu'il incarne, celle de la vertu stoïcienne et romaine, Caton représente aussi le républicain engagé et l'ennemi du tyran César, celui qui a préféré mourir plutôt que se soumettre.

Le *Cato rigidus* traversera les siècles en se modifiant au contact du christianisme. Il conserve une partie de son aura morale, mais, si nous suivons ses traces chez les Pères de l'Église, nous remarquons que les moments plus problématiques de sa biographie se trouvent réinvestis et réutilisés afin de souligner la folie des païens et de promouvoir la nouvelle religion : effort d'imposer la monogamie chez Tertullien contre les mœurs des Anciens ; interdiction du suicide (stoïcien) chez Lactance ; désir de renouveler le principe du couple monogame et l'idéologie de la chasteté contre Caton et Platon, utilisation antonomastique et ironique du nom de Caton chez Jérôme ; essai de magnifier la fidélité du couple et tentative de fonder une

---

<sup>1</sup> Selon l'affirmation de H. BERTHOLD, « Cato von Utica im Urteil seiner Zeitgenossen », 132 : « Es gibt keine Darstellung von Catos Leben, auch nicht einzelner Züge, die als Korrektiv den mit Sicherheit extrem parteiischen Äusserungen der Zeitgenossen entgegenzusetzen wäre. Was wir haben, ist und wird Polemik oder Apologie. »



identité chrétienne à partir de la situation politique, en instrumentalisant Caton, tantôt comme exemple (pour son investissement moral et politique), tantôt comme contre-exemple (pour l'orgueil de son suicide), chez Augustin.

Les citations concernant Caton continuent leur infiltration dans les derniers siècles de l'Antiquité, teintées cette fois, par Boèce, de la vanité de la gloire et de l'honneur et de l'acceptation de son destin. Au VI<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., sous le règne de Théodoric, Cassiodore joue aussi un certain rôle dans la transmission au Moyen Âge de l'exemple catonien. Son influence à la cour royale est importante puisqu'il en dirige la chancellerie. Ses citations de Caton ne contiennent aucune nouveauté thématique, mais mettent en évidence des contenus et des formes appelés à une grande fortune : usage du nom propre au pluriel, qui permet de fondre Caton le Censeur et Caton d'Utique ; utilisation de l'antonomase, à la manière de Jérôme ; mention de Caton comme modèle hyperbolique de la morale.

Malgré les oppositions éthiques entre le paganisme et le christianisme (monogamie, suicide, etc.), la Rome ancienne possède aussi des exigences morales importantes qui sont incarnées de manière exemplaire par la figure de Caton. Sur certains points, il était possible de relever, plutôt qu'une prise acerbe de distance et qu'un rejet, l'unité de vue et la continuité entre ce héros et le saint chrétien : le Caton ennemi de la corruption, de l'égoïsme et soucieux du bien commun devient ainsi (aussi) une figure d'intégration et de lien pour le renouveau de la Romanité, au Moyen Âge.

### III. LA FIGURE DE CATON CHEZ LES AUTEURS MÉDIÉVAUX (VIII<sup>E</sup> SIÈCLE-1320), IMAGE DE LA VERTU

Le personnage de Caton, fort présent dans les textes antiques, ne pouvait que poursuivre son imprégnation de la culture latine médiévale, héritière de la civilisation romaine. Cette transmission de la figure catonienne se fera principalement au travers d'un petit nombre de vecteurs clés : les *Disticha Catonis*, recueil de sentences morales attribuées à Caton, la *Pharsalia* de Lucain, qui connut une très grande diffusion au Moyen Âge<sup>1</sup>, ainsi que les écrits de Salluste, Augustin et Boèce.

#### A. Introduction : présentation du corpus des textes médiévaux

Le corpus de textes constitué en vue d'étudier la figure de Caton au Moyen Âge se présente comme particulièrement hétérogène : manuels du *trivium*, florilèges et recueils de sentences, gloses d'auteurs anciens, chroniques, lettres, sermons, commentaires bibliques, Vies des philosophes, textes narratifs, poétiques et hagiographiques, traités théologiques et philosophiques en langues latine ou vernaculaires romanes. Si nous avons opté pour une organisation thématique de ce chapitre, sans séparer de façon stricte les époques, genres littéraires<sup>2</sup>, milieux de production et publics auxquels ces écrits s'adressent, c'est parce qu'il nous semblait impossible, pour ces siècles médiévaux, d'isoler les contributions des poètes, historiens et autres acteurs de la production littéraire de celles des philosophes, théologiens et savants, comme l'avait d'ailleurs signifié Kristeller dans son commentaire à la *Questio de felicitate* de Jacques de Pistoia :

---

<sup>1</sup> Cf. à ce propos E. MALCOVATI, « La fortuna di Lucano », 121-129 et E. MATTEWS SANFORD, « Quotations from Lucan in Mediaeval Latin Authors », qui affirme, par exemple, p. 1 : « Lucan's *Pharsalia* was, next to the *Aeneid*, the most popular classical epic in the Middle Ages. » L'auteur ajoute qu'elle a recensé les citations médiévales de Lucain et qu'elle a trouvé environ 3870 vers cités sur les 8060 que contient l'épopée (cf. p. 2). Voir aussi l'article de P. VON MOOS, « Lucain au Moyen Âge », précédé de contributions en allemand déjà sur le même sujet (P. VON MOOS, « Lucan und Abelard » et « Lucans *tragedia* im Hochmittelalter. Pessimismus, *contemptus mundi* und Gegenwartserfahrung »). Toutefois, P. VON MOOS explique que cette nouvelle version en français est une « réécriture et parfois même une rétractation en fonction du cheminement de la recherche ultérieure » (p. 89).

<sup>2</sup> Peut-être serait-il important de relever qu'un texte est pertinent à une discipline bien autrement qu'à un genre. À ce moment, comment « inscrire » un texte dans une discipline ? La pratique médiévale des *accessus* donnait une possibilité de réponse à cette demande avec la rubrique *cui parti philosophiae supponatur*.

Historians and critics who want to understand the poetry and literature of the past, and especially to grasp its doctrinal content, should thus continue to consult for their commentaries not only their own heart, but also the knowledge which was accessible to the poets and writers themselves. In this way, the collaboration between historians of literature and historians of science, of theology and of philosophy, which has shown its value in so many instances already, may lead to further fruitful results.<sup>3</sup>

En effet, lorsqu'ils mentionnent Caton, les auteurs que nous citons, qu'ils soient poètes, historiens, grammairiens, philosophes ou théologiens, puisent tous au même fond culturel, une réserve d'exemples et de figures ressortissant à la culture païenne romaine, réinterprétés et réinvestis par le judéo-christianisme.

Puisque nous travaillerons, dans ce chapitre, avec près de 760 citations tirées d'environ 250 œuvres, il semblait nécessaire d'en proposer un aperçu analytique consistant en un classement des textes par époques, genres, thèmes, langues, sources. Ceci a permis, dans un deuxième temps, de présenter des statistiques qui n'ont aucune prétention de scientificité, mais permettent une vue globale et synthétique de cette masse d'écrits.

La classification s'est ainsi fondée sur trois axes principaux :

- 1) les différents siècles de rédactions : entre le VIII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle, ce dernier se limitant à ses vingt premières années<sup>4</sup>.
- 2) les genres de textes<sup>5</sup>, organisés en onze groupes : 1. les manuels utilisés dans l'apprentissage du *trivium* ; 2. les florilèges d'auteurs anciens ainsi que les recueils de sentences ; 3. les commentaires aux textes classiques ; 4. les textes en vers ; 5. les chroniques, les textes

---

<sup>3</sup> P. O. KRISTELLER, « A Philosophical Treatise from Bologna dedicated to Guido Cavalcanti : Magister Jacobus de Pistorio and his *Questio de felicitate* », 442, cité par M. CORTI, *Scritti su Cavalcanti e Dante*, 16. Trad. : « Les historiens et les critiques qui veulent comprendre la poésie et la littérature du passé, et particulièrement en extraire leur contenu doctrinal, devraient, pour leurs commentaries, consulter non seulement leur propre cœur, mais aussi les connaissances concernant de ce qui était accessible à ces poètes et ces écrivains eux-mêmes. En ce sens, la collaboration entre les historiens de la littérature et les historiens des sciences, de la théologie et de la philosophie, qui a déjà montré sa valeur en tant d'occasions, peut conduire à de nouveaux résultats fructueux. »

<sup>4</sup> Le XIV<sup>e</sup> siècle n'est en effet pas considéré dans son intégralité mais seulement jusqu'à la mort de Dante, date jusqu'à laquelle s'étend notre étude. Voir à ce propos le chapitre introductif I.B.

<sup>5</sup> Comme mentionné *supra*, il s'agit moins de genres littéraires (qui traditionnellement se distinguent en genres narratif, poétique, théâtral, argumentatif, épistolaire) que de rattachements à une discipline ou à une pratique : 1. manuels pour l'apprentissage du *trivium* ; 2. compilations d'autorités morales pour l'apprentissage du latin ou la composition de textes ; 3. méthode de la *lectio* des autorités dans l'apprentissage du latin ; 4. textes en vers ; 5. textes en prose, narratifs, avec un fondement historique ; 6. textes en prose, narratifs, sans fondement historique ; 7. lettres privées ou publiques ; 8. textes argumentatifs dans le cadre d'une réflexion purement rationnelle ; 9. textes argumentatifs dans le cadre d'une vérité révélée ; 10. discours avec pour fondement un texte biblique ; 11. méthode de commentaire du texte biblique.

historiques et hagiographiques ; 6. les textes de fiction ; 7. les lettres ; 8. les traités philosophiques ; 9. les traités théologiques ; 10. les sermons ; 11. les commentaires bibliques.

- 3) les thématiques qui accompagnent la mention de Caton, réparties en huit familles – bien qu’il soit parfois difficile de les séparer, les sujets pouvant plus d’une fois se recouper<sup>6</sup> : 1. Caton en tant qu’auteur des *Disticha Catonis* ; 2. Caton cité comme exemple dans les textes techniques, comme antonomase de l’homme vertueux ou maître des mœurs, sans lien précis avec le personnage historique ; 3. Caton exalté pour ses différentes vertus, en rapport avec le personnage historique ; 4. Caton et ses femmes, en particulier Marcia son épouse, ainsi que ses filles Porcia et Marcia ; 5. Caton et son engagement politique, pour la liberté et la patrie ; 6. Caton et son rapport à la divinité ; 7. la mort de Caton ; 8. Caton dans sa réalité historique, mentionné comme philosophe ou en rapport avec un élément biographique (autre que ceux déjà proposés).

Nous avons, de plus, différencié les textes en latin de ceux en langues vernaculaires (ces derniers, en ancien français ou en ancien italien, étant inscrits en gras), noté d’une \* les extraits qui citent de manière littérale le texte des *Disticha Catonis* et signalé dans une parenthèse le nom de l’auteur ancien (Lucaïn, Salluste, Augustin, Valère Maxime, Perse, Juvénal, Sénèque, Cicéron, Tertullien, Jérôme, Aulu-Gelle, Florus), lorsque les mentions de Caton en sont dépendantes. Enfin, le signe # indique que la référence à Caton est implicite, c’est-à-dire que le terme ‘Caton’ n’apparaît pas, mais qu’il peut être inféré de la description proposée du personnage ou des paroles qu’on lui attribue.

Afin de tenter de maîtriser quelque peu l’important corpus de textes médiévaux en rapport avec le personnage de Caton, voici donc quelques tableaux synoptiques. Tout d’abord, un classement de toutes les œuvres citées, selon les critères précités.

---

<sup>6</sup> Le thème de la morale et des vertus étant central dans tout traitement de la figure de Caton, plusieurs thématiques distinguées se rapportent pourtant à ce même motif. En outre, un autre problème s’est posé dans la classification par thèmes des extraits : un même passage cité pouvait faire appel à plus d’un sujet à la fois ; lorsque tel était le cas, nous avons opté pour celui qui semblait dominer.

**Tableau 4**

	Manuels du <i>Trivium</i>	Florilèges d'auteurs anciens ; recueils de proverbes	Gloses, commentaires aux auteurs anciens	Poésie	Chroniques, textes historiques et hagiographiques	Récits de fiction	Lettres	Traité philosophiques	Traité théologiques	Sermons	Commentaires bibliques
VIII <sup>e</sup> siècle	a	H	o	v	cc	Jj	qq	xx	eee	lll	sss
IX <sup>e</sup> siècle	b	I	p	w	dd	kk	rr	yy	fff	mmm	ttt
X <sup>e</sup> siècle	c	J	q	x	ee	Ll	ss	zz	ggg	nnn	uuu
XI <sup>e</sup> siècle	d	K	r	y	ff	mm	tt	aaa	hhh	ooo	vvv
XII <sup>e</sup> siècle	e	L	s	z	gg	nn	uu	bbb	iii	ppp	www
XIII <sup>e</sup> siècle	f	M	t	aa	hh	oo	vv	ccc	jjj	qqq	xxx
1300- 1320	g	N	u	bb	ii	pp	ww	ddd	kkk	rrr	yyy

cases grisées : aucun texte ne correspond à ces critères

\* = citations des *Disticha*

# = citations implicites

**en gras : texte en langues vernaculaires**

	<i>Rapports avec les Disticha Catonis</i>	<i>Exemple Antonomase</i>	<i>Vertus</i>	<i>Marcia / femmes</i>	<i>Engagement Politique</i>	<i>Rapport à Dieu</i>	<i>Mort</i>	<i>Personnage historique</i>
<b>a T VIII</b>		<p>Tatuinus, <i>Ars grammatica</i></p> <p>Bonifatius, <i>Ars grammatica</i></p> <p>Ars ambrosiana, <i>Commentum anonymum in Donati partes maiores</i></p> <p>Anonymus ad Cuimnanum, <i>Expositio [sic] latinitatis (2)</i></p>						
<b>b T IX</b>		<p>Ars Laureshamensis, <i>Expositio in Donatum maiorem (2)</i></p> <p>Smaragdus, <i>Liber in partibus Donati</i></p> <p>Murethach, <i>In Donati artem maiorem (3)</i></p> <p>Sedulius Scottus, <i>In</i></p>						

		<i>Donati artem maiorem</i> (3)  <i>Sedulius Scottus, In Priscianum</i>						
<b>d T XI</b>		<i>Papias, Ars grammatica</i> (2)  <i>Aimeric de Gâtinaux, Ars lectoria</i> (2)  <i>Bérenger de Tours, Rescriptum contra Lanfrannum</i>						
<b>e T XII</b>	<i>Accessus Catonis</i>  <i>Conrad d'Hirsau?, Dialogus super auctores</i>	<i>Mathieu de Vendôme, Ars versificatoria</i>  <i>Pierre Hélie, Summa super Priscianum</i>  <i>Jean de Salisbury, Metalogicon</i>	<i>Mathieu de Vendôme, Ars versificatoria</i> (5) (4x Lucain)  <i>Alain de Lille, Summa de arte praedicatoria</i>	<i>Mathieu de Vendôme, Ars versificatoria</i>	<i>Adalbert de Bologne, Praecepta dictaminum</i>		<i>Accessus Lucani</i>  <i>Conrad d'Hirsau?, Dialogus super auctores</i>	<i>Accessus Tullii</i>  <i>Accessus Catonis</i>  <i>Conrad d'Hirsau?, Dialogus super auctores</i>
<b>f T XIII</b>	<i>Evrard l'Allemand, Laborinthus</i> (2)  <i>Hugues de Trimberg, Registrum multorum auctorum</i>	<i>Evrard de Béthune, Graecismus</i>  <i>Jean de Garlande, Compendium gramatice</i>	<i>Hugues de Trimberg, Registrum multorum auctorum</i>  <i>Gervais de Melkley, Ars poetica</i> (2) (1x Lucain)	<i>Goeffroi de Vinsauf, Poetria nova</i>  <i>Goeffroi de Vinsauf, Documentum de</i>				<i>Hugues de Trimberg, Registrum multorum auctorum</i>

	Jean de Vignano, <i>Flore de parlare</i>	Gervais de Melkley, <i>Ars poetica</i> (3) (1x Lucain)  Goeffroi de Vinsauf, <i>Documentum de modo et arte dictandi et versificandi</i>  Thomas de Chobham, <i>Summa de arte praedicandi</i>  Pierre d'Espagne, <i>Tractatus (Summule logicales)</i>  Lambert d'Auxerre, <i>Logica</i>  <i>Auctoritates Aristotelis</i>  Thomas d'Aquin, <i>In Aristotelis libros Peri hermeneias</i> (2)	Goeffroi de Vinsauf, <i>Poetria nova</i>  Goeffroi de Vinsauf, <i>Summa de coloribus rhetoricis</i>  Jacques de Dinant, <i>Summa dictaminis</i>	<i>modo et arte dictandi et versificandi</i> (Lucain)				
i F IX		Heiric d'Auxerre, <i>Collectanea</i>						
k F		Othlon de St-Emmeran, <i>Libellus</i>	<i>Florilegium frisingense</i> (6)			<i>Florilegium frisingense</i> (2) (2x		



<b>XI</b>		<i>proverbiorum</i>  <i>Florilegium frisingense</i> (3) (1x Perse, 1x Lucain, 1x Juvénal)	(6x Lucain, )			Lucain)		
<b>I F XII</b>		<i>Florilegium morale oxoniense</i> (Juvénal)  <i>Florilegium gallicum</i> (Juvénal)  Alain de Lille, <i>Liber Parabolarum</i>	Raoul le Tourtier, <i>De memorabilibus</i> (3) (Valère Maxime)  <i>Florilegium gallicum</i> (3) (1x Salluste, 2x Lucain)  Guillaume de Malmesbury, <i>Polyhistor</i> (Tertullien)	Raoul le Tourtier, <i>De memorabilibus</i> (Valère Maxime)  Guillaume de Malmesbury, <i>Polyhistor</i> (Jérôme)	<i>Florilegium gallicum</i> (4) (4x Salluste)	<i>Florilegium morale oxoniense</i> (Lucain)  <i>Florilegium gallicum</i> (2) (2x Lucain)	<i>Florilegium morale oxoniense</i> (Sénèque)  <i>Florilegium gallicum</i> (Lucain)  Guillaume de Malmesbury, <i>Polyhistor</i> (3) (2x Sénèque, 1x Cicéron)	Raoul le Tourtier, <i>De memorabilibus</i> (3) (3x Valère Maxime)  Guillaume de Malmesbury, <i>Polyhistor</i> (2) (Sénèque, Macrobe)
<b>n F XIV</b>	<b>Bartolomeo da San Concordio,</b> <b>*Ammaestramenti degli Antichi Latini e Toscani (10)</b>							
<b>o G VIII</b>			<i>Scholia in Horatium</i> (4)				Pseudacron, <i>Scholia in Horatium vetustiora</i> (2)  <i>Scholia in Horatium</i> (2)	<i>Scholia in Horatium</i>
<b>p G</b>	Remi d'Auxerre, <i>Commentaire aux</i>		<i>Commenta Bernensia</i> (3)	Remi d'Auxerre, <i>Commentum in</i>	<i>Adnotationes super</i>	<i>Commenta</i>	<i>Commenta Bernensia</i>	<i>Commenta Bernensia</i> (4)

<b>IX</b>	<p><i>"Disticha Catonis"</i> [mss. Trier, Stadtbibliothek, 1093 (1694); Lucca, Biblioteca Statale, Ms. 1433; Rouen, Bibliothèque municipale, Ms. O.32 (1470)]</p>		<p><i>Adnotationes super Lucanum</i> (4)</p>	<p><i>Martianum Capellam</i></p>	<p><i>Lucanum</i> (2)</p>	<p><i>Bernensia</i>  <i>Adnotationes super Lucanum</i> (2)</p>	<p>(3)  <i>Adnotationes super Lucanum</i> (2)  Remi d'Auxerre, <i>Commentum in Martianum Capellam</i>  Remi d'Auxerre, <i>Commentaire aux "Disticha Catonis"</i> (mss. Trier, Stadtbibliothek, 1093 (1694); Lucca, Biblioteca Statale, Ms. 1433; Rouen, Bibliothèque municipale, Ms. O.32 (1470))</p>	<p><i>Adnotationes super Lucanum</i> (2)</p>
<b>Q G X</b>			<p>Commentaire à Lucain (Bern, Burgerbibliothek, Ms. litt. 45)</p>		<p>Commentaire à Lucain (Bern, Burgerbibliothek, Ms. litt. 45)</p>	<p><i>Supplementum Adnotationum super Lucanum</i>  Commentaire à Lucain (Bern, Burgerbibliothek, Ms. litt. 45) (2)</p>	<p>Commentaire à Lucain (Bern, Burgerbibliothek, Ms. litt. 45) (3)</p>	<p>Commentaire à Lucain (Leiden, Universiteitsbibliotheek, Ms. Voss. lat. 63) (2)</p>
<b>R G XI</b>						<p>Commentaire à Lucain (London, British Library,</p>	<p>Commentaire à Lucain (St-Gallen, Stiftsbibliothek, cod.</p>	

						Harley, Ms. 2728)	Sang. 863)	
<b>s</b> <b>G</b> <b>XII</b>	*Guillaume de Conches, <i>Glosae super Boetium</i> (5)	Commentaire à Juvénal (Oxford, Bodleian Library, Ms. Auct. F 6, 9)  Commentaire à Juvénal (Bern, Burgerbibliothek, mss. A 61 et 666)  Gilbert de la Porrée, <i>Expositio in Boecii librum "De bonorum ebdomade"</i>	Arnoul d'Orléans, <i>Glossulae super Lucanum</i> (20)  Commentaire à Lucain (New Haven, Yale University, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Ms. 673) (à enlever)  Commentaire à Lucain (Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, Dombibl. 199)		Arnoul d'Orléans, <i>Glossulae super Lucanum</i> (7)	Arnoul d'Orléans, <i>Glossulae super Lucanum</i> (10)  <i>Saeculi noni auctoris in Boetii Consolationem philosophiae commentarius</i> (2)  Guillaume de Conches, <i>Glosae super Boetium</i> (Lucain)	Arnoul d'Orléans, <i>Glossulae super Lucanum</i> (4)	Commentaire à Juvénal (Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. lat. 2904)
<b>t</b> <b>G</b> <b>XIII</b>	Commentaire des <i>Disticha Catonis</i> (Oxford, Bodleian Library, Ms. Can. Lat. Class. 72)  <b>Bonvesin da la Riva,</b> <i>Expositiones Catonis</i>		Commentaire à Lucain (Berlin, Ms. Staatsbibliothek, lat. fol. 34)  Commentaire à Lucain (Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms. 1285)	Commentaire à Lucain (Berlin, Staatsbibliothek, Ms. lat. fol. 35)	Commentaire à Lucain (Berlin, Staatsbibliothek, Ms. lat. fol. 34) (2)  Commentaire à Lucain (Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms. 1285)  <b>Brunetto Latini, La rettorica</b> (3)	Commentaire à Lucain (Berlin, Staatsbibliothek, Ms. lat. fol. 34) (2)  Commentaire à Lucain (Berlin, Staatsbibliothek, Ms. lat. fol. 35) (3)	Commentaire des <i>Disticha Catonis</i> (Oxford, Ms. Bodleian Library, ms. Can. Lat. Class. 72)  Commentaire à Lucain (Berlin, Staatsbibliothek, Ms. lat. fol. 34) (3)	Commentaire des <i>Disticha Catonis</i> (Oxford, Bodleian Library, Ms. Can. Lat. Class. 72)  <b>Brunetto Latini, La rettorica</b> (2) (2x Cicéron)

<b>u</b> <b>G</b> <b>XIV</b>	<p>Commentaire des <i>Disticha Catonis</i> (Lincoln, Cathedral Library, Ms. 132)</p> <p><b>Tre volgarizzamenti del Libro di Catone de' costumi</b></p> <p><b>Catenaccio de' Catenacci d'Agnani, Il libro di Catone</b></p>	<p>Nicolas Trevet, Commentaire à la "Consolatio philosophiae"</p>	<p>Commentaire à Lucain (Milano, Biblioteca Ambrosiana, Ms. I 143 inf.)</p> <p>Commentaire à Lucain (Firenze, Biblioteca Nazionale, Ms. n. a. 1102)</p> <p>Commentaire à Lucain (London, British Library, Harley, Ms. 2531)</p> <p>Nicolas Trevet, Commentaire à la "Consolatio philosophiae" (2) (2x Sénèque)</p> <p>Nicolas Trevet, Commentaire au "De civitate Dei" (2) (2x Salluste)</p>			<p>Nicolas Trevet, Commentaire à la "Consolatio philosophiae" (2) (2x Lucain)</p>	<p>Nicolas Trevet, Commentaire à la "Consolatio philosophiae"</p> <p>Nicolas Trevet, Commentaire au "De civitate Dei" (2)</p>	<p>Nicolas Trevet, Commentaire au "De civitate Dei" (3)</p>
<b>w</b> <b>P</b> <b>IX</b>	<p>Ps. Angilbert de St-Riquier, <i>Carmen de Karolo Magno</i></p> <p>Ermold le Noir (Nigel), <i>Versus ad pueros</i></p>	<p>Ermold le Noir (Nigel), <i>In honorem Hludowici Christianissimi Caesaris Augusti</i></p> <p>Walafriid Strabon, <i>Ad Degan</i></p>						

		<i>Chorepiscopus Trevirensis in persona Tattonis</i>						
<b>y P XI</b>	Godefroid de Winchester, <i>Epigrammata</i>	Thierry de St- Trond ?, <i>Quid suum uirtutis</i>  Thierry de St-Trond, <i>De fratre suo nummo</i>	Alphane de Salerne, <i>Ad Gisulfum principem Salernitanum</i>  Folcuin de Beauvais, <i>Utriusque de nuptii Christi et ecclesiae libri : Versus Papae Alexandro [II] et Hyldebranno Archidiacono</i>					Thierry de St-Trond, <i>De cane</i>
<b>z P XII</b>	*Henri de Settimello, <i>Elegia (De diversitate fortuna et philosophiae consolatione sive de miseria)</i>  <i>Ritmo laurenziano</i>  Anonimo Veneto, <i>Proverbia quae dicuntur super natura feminarum</i>	Baudri de Bourgueil, <i>Carmina</i> (5)  Pierre le Peintre, <i>De illa que impudenter filium suum adamavit</i>  Pierre le Peintre, <i>De domnus vobiscum</i>  Philippe de Harveng, <i>Carmina varia</i>  Bernard le Clunisien, <i>De contemptu mundi</i> (4)	Baudri de Bourgueil, <i>Carmina</i>  Bernard le Clunisien, <i>De contemptu mundi</i>  Poésie de la collection Ripoll : <i>Laudes amicae</i>  Pierre le Peintre, <i>De denario</i>  Pierre le Peintre, <i>De excidio Romani imperii et magnificentia Catonis</i>  Moïse de Bergame, <i>Liber</i>	<i>Speculum virginum</i>  Jean de Hauville, <i>Architrenius</i> (2)	Pierre le Peintre, <i>De excidio Romani imperii et magnificentia Catonis</i>	Pierre le Peintre, <i>De excidio Romani imperii et agnificentia Catonis</i>	Etienne de Rouen, <i>Draco Normannicus</i>  Pierre le Peintre, <i>De excidio Romani imperii et magnificentia Catonis</i>	Baudri de Bourgueil, <i>Carmina</i>  Udalscalc, <i>Carmen de itinere et obitu Eginonis. (De Eginonis et Herimanno)</i>

		<p>Henri de Settimello, <i>Elegia</i> (<i>De diversitate fortunae et philosophiae consolatione sive de miseria</i>) (3)</p> <p>Gautier de Châtillon, <i>Carmina</i></p> <p>Jean de Hauville, <i>Architrenius</i> (2)</p> <p>Nigel de Longchamps, <i>Speculum stultorum</i> (2)</p> <p><i>Metamorphosis Golie</i></p> <p>Serlon de Wilton, <i>Carmina</i> (4)</p>	<p><i>Pergaminus</i></p> <p>Nigel de Longchamps, <i>Speculum stultorum</i> (2)</p> <p>Abélard, <i>Carmen ad Astralabium</i></p> <p>Alain de Lille, <i>De planctu naturae</i></p> <p>Alain de Lille, <i>Anticlaudianus</i></p> <p>Philotheus Monachus, <i>De vita et moribus sancti Bernardi abbatis Clarae-Vallensis Carmen Encomiasticon</i></p> <p>Jean de Hauville, <i>Architrenius</i> (3)</p>					
aa P XIII	<p>Gautier de Wimborne, <i>Carmina</i> (4)</p> <p>Henri d'Andeli, <i>La bataille des sept Arts</i></p>	<p>Gautier de Wimborne, <i>Carmina</i> (3)</p>	<i>Carmina Burana</i>					« Amico di Dante », <i>Corona di casistica amorosa</i>
bb							Rudolphe de Liebegg,	

P XIV							<i>Pastorale nouellum</i> (Augustin)	
cc C VIII							Paul Diacre, <i>Historia romana</i>	
dd C IX		Poeta Saxo, <i>Annalium de gestis Caroli Magni Imperatoris</i>					Fréculphe de Lisieux, <i>Historiae</i>  Adon de Vienne, <i>Chronicon</i>	
ee C X			Folcuin de Lobbes, <i>Vita Folcuini Morinensis</i>				Landolphe Sagax, <i>Historia miscella</i>	
ff C XI		Adam de Brême, <i>Gesta Hammenburgensis ecclesiae pontificum</i>  Dudon de St- Quentin, <i>De moribus et actis primorum Normanniae ducum</i>  Othlon de St- Emmeran, <i>Liber visionum</i>  Benzo d'Albe, <i>Ad Henricum IV</i>	Anselme de Liège, <i>Gesta pontificum [episcoporum] Tungrensium, Traiectensis sive Leodiensium Æcclesiae</i>					

		<i>imperatorem</i>  Thierry de St-Trond, <i>Vita Trudonis</i> <i>Hasbaniensis (uita</i> <i>secunda)</i>  Ekkehard IV, <i>Casus</i> <i>Sancti Galli,</i> <i>Continuatio I</i>  <i>Casus Sancti Galli,</i> <i>Continuatio II</i>  Sigebert de Gembloux, <i>Passio</i> <i>ss. Thebeorum,</i> <i>Mauricii, Exuperii et</i> <i>soc.,</i>						
gg C XII		Hugues le Poitevin, <i>Chronicon abbatiae</i> <i>Uizeliacensis</i>			Vincent de Prague, <i>Annales</i>	Othon de Freising, <i>Chronica</i> (Lucain)	Ekkehard d'Aura- Frutolf, <i>Chronicon</i> <i>universale</i>  Othon de Freising, <i>Chronica</i>  <i>Cantatorium sive</i> <i>Chronicon sancti</i> <i>Huberti</i>  <i>Liber Ystoriarum</i>	<i>Chronica Naierensis</i>



							<i>romanorum</i>	
<b>hh C XIII</b>	<p>Vincent de Beauvais, <i>Speculum historiale VI</i></p> <p>*Bartholomée, <i>Annales Ianuae a. 1225-1248</i></p> <p>*Salimbene de Adam, <i>Chronica</i></p>	<p>Magister Tolosanus, <i>Chronicon Faventinum</i></p> <p>Vincent de Beauvais, <i>Speculum historiale VII (Juvénal)</i></p> <p>Conrad de Muri, <i>Fabularius</i> (Lucain)</p> <p><b>Jean de Thuin, <i>Li hystore de Julius Cesar</i> (Lucain)</b></p> <p><b>Jean de Thuin, <i>Le roman de Jules César</i> (Lucain)</b></p>	<p>Étienne de Vimercate, <i>Liber de gestis in civitate Mediolani</i></p> <p>Vincent de Beauvais, <i>Speculum historiale VI</i></p> <p><b><i>Li fet des Romains</i> (3) (2x Lucain, 1x Salluste)</b></p> <p><b>Jean de Thuin, <i>Li hystore de Julius Cesar</i> (Lucain)</b></p> <p><b><i>I Fatti di Cesare</i> (4) (1x Salluste, 3x Lucain)</b></p> <p><b>Jean de Thuin, <i>Le roman de Jules César</i> (4) (3x Lucain)</b></p>	<p>Vincent de Beauvais, <i>Speculum historiale VI</i></p> <p>Conrad de Muri, <i>Fabularius</i> (Lucain)</p> <p><i>Fiori e vita di filosafi e d'altri savi e d'imperadori</i></p> <p><b><i>Li fet des Romains</i> (Lucain)</b></p> <p><b><i>I Fatti di Cesare</i> (Lucain)</b></p>	<p><b><i>Li fet des Romains</i> (8) (1x Salluste, 1x Suétone, 2x Lucain)</b></p> <p><b>Jean de Thuin, <i>Li hystore de Julius Cesar</i> (2) (Lucain)</b></p> <p><b><i>I Fatti dei Romani</i> (3)</b></p> <p><b><i>I Fatti di Cesare</i> (4) (1x Salluste, 3x Lucain)</b></p> <p><b><i>Conti di antichi cavalieri</i> (2)</b></p> <p><b>Jean de Thuin, <i>Le roman de Jules César</i> (2) (2x Lucain)</b></p>	<p><b><i>Li fet des Romains</i> (Lucain)</b></p> <p><b>Jean de Thuin, <i>Li hystore de Julius Cesar</i> (Lucain)</b></p> <p><b><i>I Fatti di Cesare</i> (Lucain)</b></p> <p>Vincent de Beauvais, <i>Speculum historiale VII</i></p> <p>Jacques de Voragine, <i>Chronica civitatis Ianuensis</i> (Augustin)</p> <p>Vincent de Beauvais, <i>Speculum historiale VI</i></p> <p><b><i>Storie de Troja e de Roma</i></b></p> <p><b><i>Fiori e vita di filosafi e d'altri savi e d'imperadori</i></b></p> <p><b><i>Li fet des Romains</i> (3) (1x Augustin)</b></p> <p><b>Jean de Thuin, <i>Li hystore de Julius Cesar</i></b></p>	<p>Rodrigo Jiménez de Rada, <i>Breuiarium historie catholice</i></p> <p>Rodrigo Jiménez de Rada, <i>Historia Romanorum</i></p> <p>Conrad de Muri, <i>Fabularius</i></p> <p>Jacques de Voragine, <i>Chronica civitatis Ianuensis</i> (Augustin)</p> <p>Vincent de Beauvais, <i>Speculum historiale VI</i></p> <p><b><i>Storie de Troja e de Roma</i></b></p> <p><b><i>Fiori e vita di filosafi e d'altri savi e d'imperadori</i></b></p> <p><b><i>Li fet des Romains</i> (3) (1x Augustin)</b></p> <p><b>Jean de Thuin, <i>Li hystore de Julius Cesar</i></b></p>	<p>Sicard de Crémone, <i>Cremonensis Cronica</i> (2)</p> <p>Vincent de Beauvais, <i>Speculum historiale VI</i> (Aulu-Gelle, Cicéron)</p> <p>Vincent de Beauvais, <i>Speculum historiale VII</i> (3) (Cicéron)</p> <p>Lucas de Túy, <i>Chronicon mundi</i></p> <p>Conrad de Muri, <i>Fabularius</i> (Lucain)</p> <p>Jacques de Voragine, <i>Chronica civitatis Ianuensis</i> (Augustin)</p> <p><b><i>Fiori e vita di filosafi e d'altri savi e d'imperadori</i></b></p> <p><b>Jean de Thuin, <i>Li hystore de Julius Cesar</i> (Lucain)</b></p> <p><b><i>I Fatti dei Romani</i> (2)</b></p>

							<b>Cesar (2) (1x Lucain)</b>  <b>Jean de Thuin, <i>Le roman de Jules César</i> (2)</b>  <b><i>I Fatti dei Romani</i> (Augustin)</b>  <b><i>I Fatti di Cesare</i> (Lucain)</b>  <b><i>Conti di antichi cavalieri</i> (Augustin)</b>	<i>Conti di antichi cavalieri</i>
ii C XIV	Ps. Walter Burley, <i>Liber de vita et moribus philosophorum</i>  *Guglielmo Ventura, <i>De gestis civium Astensium</i>		Ps. Walter Burley, <i>Liber de vita et moribus philosophorum</i> (Salluste)		Ps. Walter Burley, <i>Liber de vita et moribus philosophorum</i> (Augsutin)		Ps. Walter Burley, <i>Liber de vita et moribus philosophorum</i> (Augustin, Sénèque)  Riccobaldo da Ferrara, <i>Compendium romanae historiae</i> (Florus, <i>Bellum Africanum</i> )	Riccobaldo da Ferrara, <i>Compilatio chronologica</i> (Jérôme)
II R X			Rathier de Vérone, <i>De contemptu canonum</i> (faux : dans lettre)					
nn R XII	*Gautier Map, <i>De nugis curialium</i>	Gautier Map, <i>De nugis curialium</i>	Gautier Map, <i>De nugis curialium</i> (2)	Gautier Map, <i>De nugis curialium</i>				

oo R XIII		<i>Le Roman des sept sages / Roman des sept sages / Libro dei Sette Savj</i>				<i>Novellino</i>		
pp R XIV		<i>Historia septem sapientum</i>						
tt L XI		Folcuin de Beauvais, <i>Epistulae</i>  Wolfhelm de Brauweiler, <i>Epistola</i> <i>De sacramento</i> <i>eucharistiae contra</i> <i>errores Berengarii</i>  Bernold de Saint- Blaise, <i>De</i> <i>damnatione</i> <i>scismaticorum</i>  <i>Briefsammlungen der</i> <i>Zeit Henrichs IV</i>						
uu L XII	*Jean de Salisbury, <i>Epistulae</i> (3)	Wibaud de Corbie, <i>Epistulae</i>	Abélard, <i>Epistula</i> VIII (Luain)					Pierre de Blois, <i>Epistulae</i>  Jean de Salisbury, <i>Epistulae</i>
bbb Ph XII	*Jean de Salisbury, <i>Policraticus</i> (2)	Jean de Salisbury, <i>Entheticus maior</i>	Hugues de Saint-Victor, <i>Didascalicon</i> (Luain)		Jean de Salisbury, <i>Policraticus</i>	Pierre Abélard, <i>Collationes</i>	Jean de Salisbury, <i>Policraticus</i> (3)	Jean de Salisbury, <i>Policraticus</i> (4)

		<p>Jean de Salisbury, <i>Policraticus</i> (Pétrone)</p> <p>Evrard d'Ypres, <i>Dialogus Ratii et Euerardi</i></p>	<p><i>Tractatus quidam de philosophiae et de partibus eius</i> (Lucain)</p> <p>#Guillaume de Conches?, <i>Moralium dogma philosophorum</i> (Lucain appelé <i>poeta</i>) (2)</p> <p>Jean de Salisbury, <i>Policraticus</i> (3) (1x Lucain, 1x Augustin)</p>			<p>(Lucain)</p> <p>Jean de Salisbury, <i>Policraticus</i> (2)</p>		Guillaume de Conches, <i>Philosophia minor</i>
ccc Ph XIII	<p>*Roger Bacon, <i>Moralis philosophia</i></p> <p>*Albertano da Brescia, <i>De amore et dilectione Dei et proximi et aliarum rerum et de forma vitae</i> (83)</p> <p>*Albertano da Brescia, <i>De arte loquendi et tacendi</i> (6)</p> <p>*Albertano da Brescia, <i>Liber consolationis et consilii</i> (17)</p> <p>*Albert le Grand, <i>Super Ethica</i></p>	<p>Roger Bacon, <i>Moralis philosophia</i> (Sénèque)</p> <p>Orfino de Lodi, <i>De regimine et sapientia potestatis</i></p>	<p>Albert le Grand, <i>De natura boni</i></p> <p>Thomas d'Aquin, <i>De regno ad Regem Cypri</i> (Salluste)</p> <p>Henri de Gand, <i>Quodlibet II</i> (Augustin)</p> <p>Roger Bacon, <i>Moralis philosophia</i> (3) (3x Sénèque)</p> <p><b>Alard de Cambrai, Le livre de philosophiae et de moralité</b> (2)</p>	<p>Thomas de Chobham, <i>Summa de commendatione virtutum et extirpatione vitiorum</i> (Valère Maxime)</p>	<p>Jean de Galles, <i>Breviloquium</i> (Augustin)</p> <p>Jean de Galles, <i>Communiloquium</i> (Augustin)</p> <p><b>Brunetto Latini, Tresor</b> (9)</p> <p>Rémi de Florence, <i>De bono comuni</i></p>	<p>Jean de Galles, <i>Communiloquium</i> (Lucain)</p>	<p>Henri de Gand, <i>Quodlibet I</i> (Augustin)</p> <p>Jean de Galles, <i>Communiloquium</i> (Sénèque, Augustin)</p> <p>Rémi de Florence, <i>De bono comuni</i> (Augustin)</p>	

	<p>*Guillaume Peyraud, <i>De eruditione principis</i> (2)</p> <p>*Jean de Viterbe, <i>Liber de regimine civitatum</i></p> <p>*Vincent de Beauvais, <i>De morali principis institutione</i> (5)</p> <p>*Rémi de Florence, <i>De bono comuni</i></p> <p><b>*Bono Giamboni, <i>Il libro de' vizi e delle virtudi</i></b></p> <p><b>*Brunetto Latini, <i>Li livres dou Tresor</i> (11)</b></p> <p><b>Brunetto Latini, <i>Tesoretto</i></b></p>							
ddd Ph XIV	<p>*Francesco da Barberino, <i>I documenti d'Amore</i> (48)</p> <p><b>*Li Ars d'amour, de vertu et de boneurté</b></p>			Engelbert d'Admont, <i>Utrum sapienti competat uxorem ducere</i> (Jérôme)	<p>Ptolémée de Lucques, <i>De regimine principum</i> (5) (6x Salluste, 2x Augustin, 1x Valère Maxime)</p> <p>Ptolomée de Lucques?, <i>Determinatio compendiosa de</i></p>		Ptolémée de Lucques, <i>De regimine principum</i> (Sénèque)	<b><i>Li Ars d'amour, de vertu et de boneurté</i></b>

					<i>Iusrisdictione imperii</i> (2) (1x Salluste / Augustin)  Engelbert d'Admont, <i>De ortu et fine Romani imperii</i> (Salluste)  Engelbert d'Admont, <i>Speculum virtutum</i> (Salluste)  <i>Li Ars d'amour, de vertu et de boneurté</i>			
ggg Th X		Rathier de Vérone, <i>Praeloquia</i>						
iii Th XII	*Pierre le Chantre, <i>Verbum adbreuiatum</i> (5)  Jean Belet, <i>Summa de ecclesiasticis officiis</i> ( <i>Rationale divinorum officiorum</i> )  *Guillaume de Saint-Thierry, <i>Disputatio adversus Petrum Abaelardum</i>  *Pierre de Poitiers, <i>Compilatio praesens</i>	Arnoul de Lisieux, <i>In Girardum Engolismensem invectiva</i>  Gilbert de Hoyland, <i>Tractatus ascetici</i>  Pierre le Chantre, <i>Verbum adbreuiatum</i> (4) (3x Sénèque)  Geoffroy d'Auxerre, <i>Libellus contra capitula Gilberti</i>	Pierre le Chantre, <i>Verbum adbreuiatum</i> (3) (1x Salluste, 3x Lucain, une fois appelé <i>poeta</i> )  Pierre Abélard, <i>Theologia christiana</i>	Pierre Abélard, <i>Theologia christiana</i>	Henri de Marcy, <i>De peregrinante civitate Dei</i> (Augustin)  Pierre le Chantre, <i>Verbum adbreuiatum</i>  Pierre Abélard, <i>Theologia christiana</i>		Pierre Abélard, <i>Theologia christiana</i> (Augustin)  Pierre Abélard, <i>Sic et non</i> (Augustin)	

	<Summa de confessione>	Pictaviensis Episcopi						
<b>iii</b> <b>Th</b> <b>XIII</b>	*Bonaventure, <i>Collationes de septem donis Spiritus Sancti</i>  *Thomas d'Aquin, <i>In quattuor libros Sententiarum</i>  *Thomas d'Aquin, <i>Summa theologiae</i>  *Étienne de Bourbon, <i>Tractatus de diuersis materiis praedicabilibus</i>		Thomas d'Aquin, <i>Summa theologiae</i> (Salluste)				Thomas d'Aquin, <i>Summa theologiae</i> (Augustin)  Rémi de Florence, <i>De via paradisi</i> (3x Augustin)	
<b>qqq</b> <b>S</b> <b>XIII</b>	*Albertano da Brescia, <i>Sermones quattuor</i> (3)  *Guillaume Peyraud, <i>Sermones</i>  Jacques de Vitry, <i>Sermo coram scholaribus</i>		Guillaume Peyraud, <i>Sermones</i>  Hélinand de Froidmont, <i>Sermones</i> (Luain)  Jacques de Voragine, <i>Sermones Quadragesimales</i> (Sénèque)				Thomas d'Aquin, <i>Collationes in decem preceptis</i> (Augustin)	
<b>sss</b> <b>Cb</b> <b>VIII</b>							Beatus de Liébana, <i>Commentarius in Apocalipsin</i>	

www Cb XII		Ps. Philippe de Harveng, <i>Commentaria in Cantica Canticorum</i>	#Thomas le Cistercien <i>Commentaria in Cantica Canticorum</i> (Lucain appelé <i>poeta</i> )					
xxx Cb XIII	*Hermann de Werden, <i>Hortus deliciarum</i> (4)  *Girardo Patecchio, <i>Splanamento de li Proverbi de Salomone</i>		Thomas d'Aquin, <i>Super Evangelium S. Ioannis Lectura</i>				Thomas d'Aquin, <i>Lectura super Matthaeum</i> (Augustin)	



Avant d'utiliser d'autres tableaux récapitulatifs, relevons déjà certaines spécificités de ce corpus. Quelques-unes des conjonctions entre siècles et genres n'ont produit aucun extrait pertinent pour notre recherche – cf. les cases grisées du premier tableau 4 –, comme, par exemple, les récits fictionnels des VIII<sup>e</sup>, IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, les traités philosophiques des VIII<sup>e</sup>, IX<sup>e</sup>, X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, les traités théologiques des VIII<sup>e</sup>, IX<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles. L'infertilité de certains couples paraît plus représentative de la production littéraire générale à certaines époques, que de celle spécifique concernant notre sujet. Une constatation plus intéressante concerne les textes en langues vernaculaires : alors que nous n'avons pas procédé pour eux à des recherches systématiques, mais attrapé au vol les extraits rencontrés au cours de l'enquête, nous en comptons toutefois 105 sur 769, ce qui signifie quasiment 14 % de l'ensemble des passages retenus. Les Histoires de Rome du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>, en ancien français et en ancien italien, y sont pour beaucoup dans cet honorable résultat qui aurait certainement été grandement amplifié par une investigation plus sérieuse. Ajoutons encore que seuls deux extraits font référence à Caton sans le nommer explicitement : ici aussi, ce maigre bilan ne reflète en rien la réalité de la production littéraire, mais découle de la méthodologie du chercheur qui n'a pas visé l'exhaustivité.

Une fois ces œuvres mises en lumière, il s'agit d'analyser le corpus de manière quantitative, ce dont rend compte le tableau 5. Celui-ci comptabilise le nombre de textes cités et les classe selon la conjonction genre de textes–siècle (signifiée par une ou plusieurs lettres, sur le modèle du premier tableau 4) et suivant la thématique que ceux-ci présentent.

---

<sup>1</sup> Voir à ce propos le chapitre III.C.9.c).  
348

**Tableau 5**

	Disticha	Exemples	Vertus	Femmes	Politique	Dieu	Mort	Pers. hist.	Toutes thémat.
a		5							5
b		10							10
d		5							5
e	2	3	6	1	1		2	3	18
f	4	12	6	2				1	25
i		1							1
k		4	6			2			12
l		3	7	2	4	3	5	5	29
n	10								10
o			4				4	1	9
p	1		7	1	2	3	7	6	27
q			1		1	2	3		7
r						1	1		2
s	5	3	22		7	13	4	1	55
t	2		2	1	6	5	4	3	23
u	3	1	7		1	2	3	3	20
w	2	2							4
y	1	2	2					1	6
z	3	25	15	3	1	1	2	2	52
aa	5	3	1					1	10
bb							1		1
cc							1		1
dd		1					2		3

### III. La figure de Caton chez les auteurs médiévaux

ee			1				1		2
ff		8	1						9
gg		1			1	1	4	1	8
hh	3	5	14	5	21	3	18	14	83
ii	2		1		1		2	1	7
ll			1						1
nn	1	1	2	1					5
oo		1				1			2
pp		1							1
tt		4							4
uu	3	1	1					2	7
bbb	2	3	7		1	3	3	5	24
ccc	130	2	8	1	12	1	3		157
ddd	49			1	10		1	1	62
ggg		1							1
iii	8	7	4	1	3		2		25
jjj	4		1				2		7
qqq	5		3				1		9
sss								1	1
www		1	1						2
xxx	5		1				1		7
Ttes. cat.	250	116	132	19	72	41	77	52	759

Ce recensement permet surtout de se rendre compte de la répartition des textes en fonction des thématiques qu'ils proposent. Tous genres de textes et siècles confondus, ce sont les références aux *Disticha Catonis* qui l'emportent (33% de l'ensemble) ; viennent ensuite les extraits relatifs aux vertus (17%), aux exemples (15%), à la mort (10%), à la politique (9,5 %), au personnage historique de Caton (7%), à Dieu, (5,5%), enfin aux femmes (3%). Notons encore que les types de textes les plus nombreux sont les traités philosophiques du XIII<sup>e</sup> siècle (157), les textes historiques et hagiographiques du XIII<sup>e</sup> siècle (83), les traités philosophiques des années 1300-1320 (62), les gloses du XII<sup>e</sup> siècle (55), ainsi que les textes poétiques du XII<sup>e</sup> siècle (52)<sup>1</sup>.

C'est toutefois avec les deux tableaux suivants (6 et 8) et leur mise en graphique respective (7 et 9) que nous récoltons le plus d'informations. Le premier met en relation les différents siècles et les thèmes traités alors que le second s'intéresse à la conjonction entre les divers genres littéraires et la thématique dans laquelle apparaît le personnage de Caton.

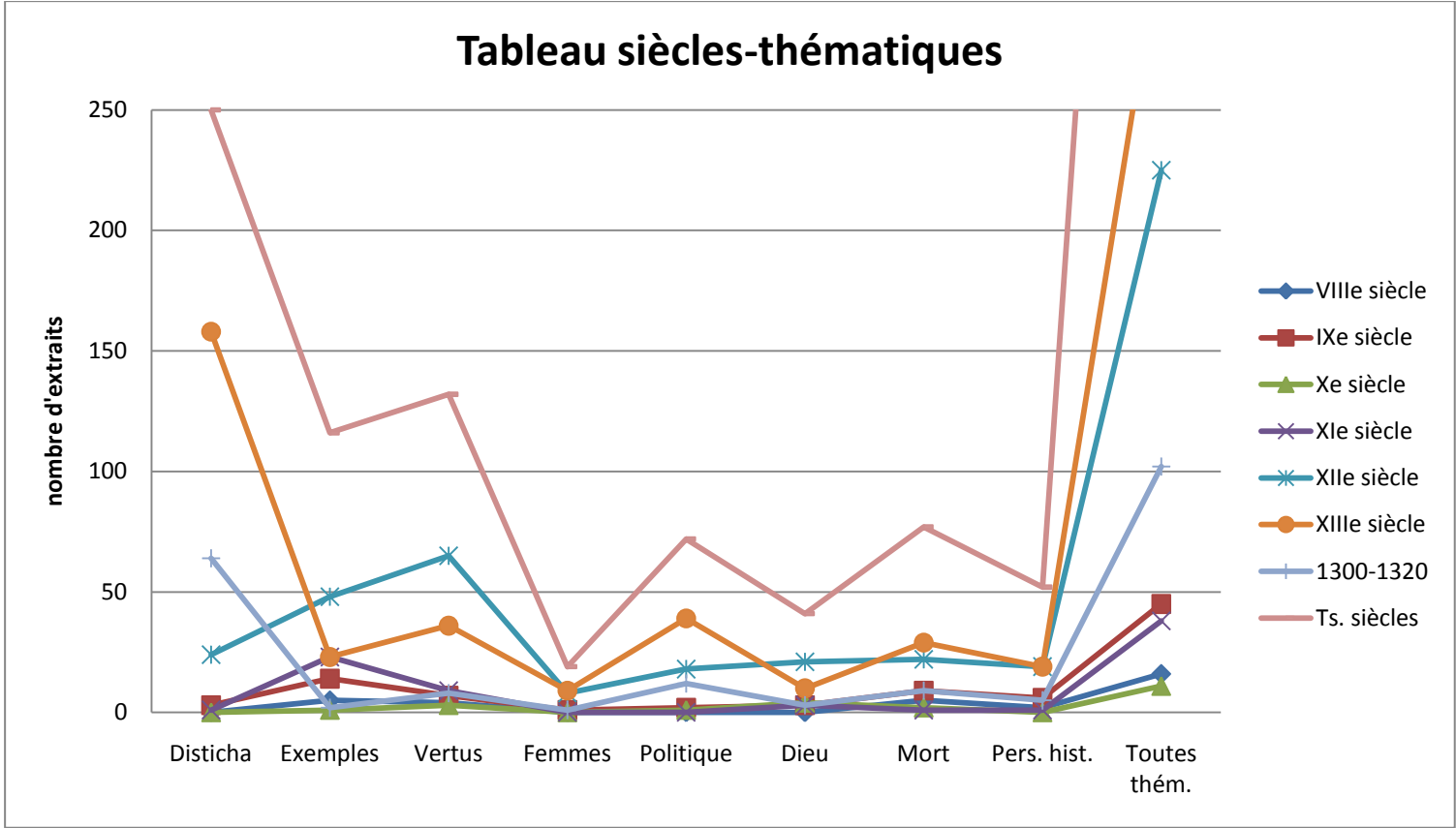
---

<sup>1</sup> Relevons que deux de ces résultats sont particulièrement gonflés par l'importante présence de citations des *Disticha Catonis* (125 pour les traités philosophiques du XIII<sup>e</sup> siècle et 49 pour ceux des années 1300-1320). Cela donne quasi artificiellement à ces textes une place bien plus importante qu'ils n'en auront par la suite, dans la discursivité de l'analyse.

**Tableau 6**

	Disticha	Exemples	Vertus	Femmes	Politique	Dieu	Mort	Pers. hist.	Toutes thémat.
VIII <sup>e</sup> siècle	0	5	4	0	0	0	5	2	16
IX <sup>e</sup> siècle	3	14	7	1	2	3	9	6	45
X <sup>e</sup> siècle	0	1	3	0	1	4	2	0	11
XI <sup>e</sup> siècle	1	23	9	0	0	3	1	1	38
XII <sup>e</sup> siècle	24	48	65	8	18	21	22	19	225
XIII <sup>e</sup> siècle	158	23	36	9	39	10	29	19	323
1300-1320	64	2	8	1	12	3	9	5	102
Ts. siècles	250	116	132	19	72	41	77	52	759

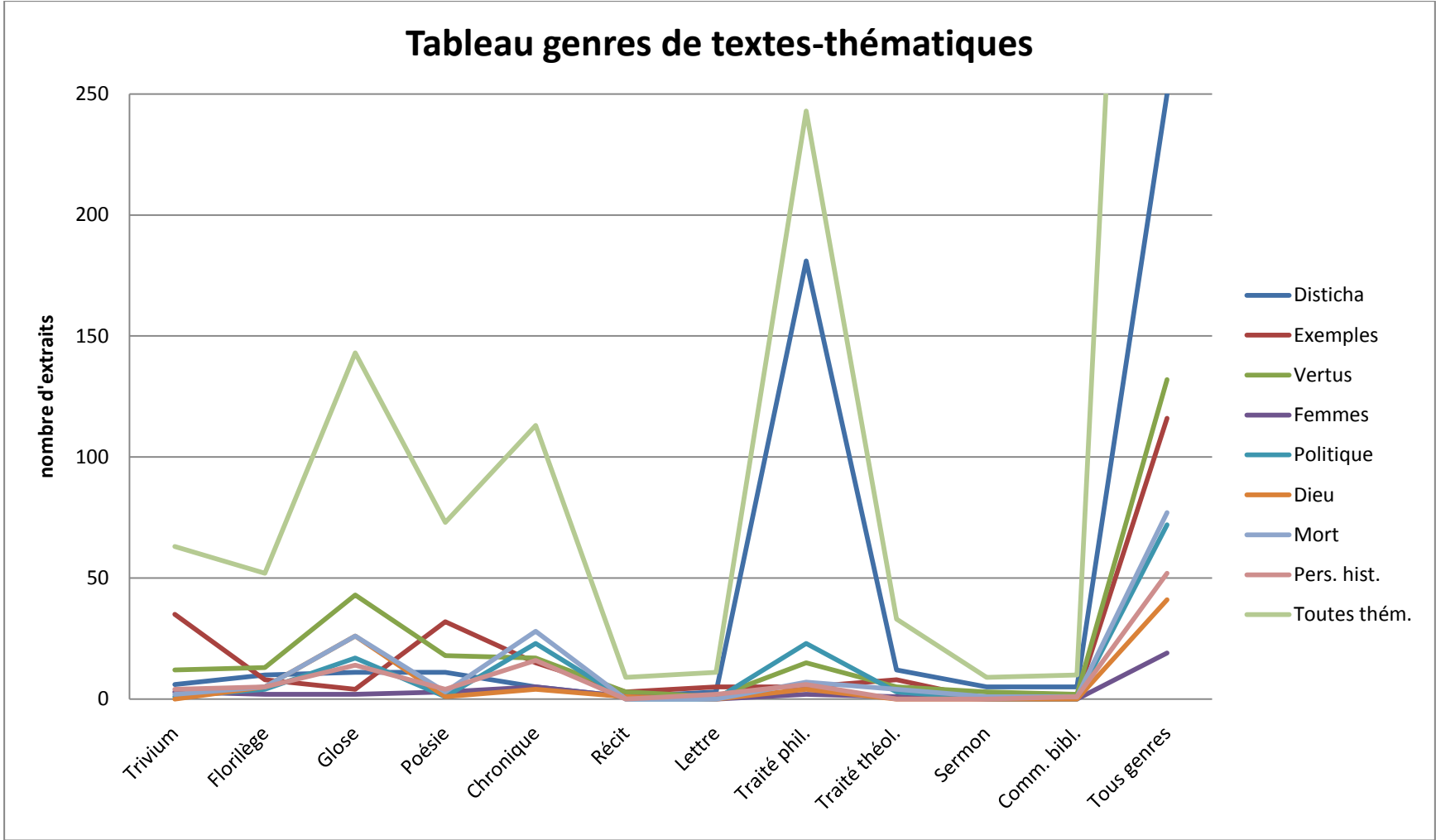
Tableau 7



**Tableau 8**

	Disticha	Exemples	Vertus	Femmes	Politique	Dieu	Mort	Pers. hist.	Toutes thémat.
Trivium	6	35	12	3	1	0	2	4	63
Florilège	10	8	13	2	4	5	5	5	52
Glose	11	4	43	2	17	26	26	14	143
Poésie	11	32	18	3	1	1	3	4	73
Chronique	5	15	17	5	23	4	28	16	113
Récit	1	3	3	1	0	1	0	0	9
Lettre	3	5	1	0	0	0	0	2	11
Traité phil.	181	5	15	2	23	4	7	6	243
Traité théol.	12	8	5	1	3	0	4	0	33
Sermon	5	0	3	0	0	0	1	0	9
Comm. bibl.	5	1	2	0	0	0	1	1	10
Tous genres	250	116	132	19	72	41	77	52	759

Tableau 9





Nous constatons que le nombre d'extraits le plus important provient du XIII<sup>e</sup> siècle (avec 43%), bien que ce chiffre soit quelque peu faussé par les 130 passages de traités philosophiques (ccc) qui citent les *Disticha Catonis*, sans autre intérêt pour le personnage de Caton. Si l'on met entre parenthèses ces derniers, les textes du XII<sup>e</sup> siècle deviennent plus nombreux que ceux du XIII<sup>e</sup> (respectivement 193 et 225). Quoi qu'il en soit, les œuvres de ces deux siècles représentent la grande majorité des ouvrages cités (72%). Il est intéressant de relever quelques différences, selon les siècles, de succès thématiques – nous nous limiterons aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, les plus représentatifs. Si les références aux vertus catoniennes l'emportent haut la main au XII<sup>e</sup> siècle, derrière un Caton exemplaire, distançant largement les autres thématiques, ce sont les citations des *Disticha Catonis* qui atteignent des sommets au XIII<sup>e</sup> siècle, suivies de loin par les contextes concernant les vertus et la politique.

En ce qui concerne les genres littéraires, les plus représentés sont les traités philosophiques. Mais ici, à nouveau, une fois ôté le nombre de ceux ne faisant que citer les *Disticha*, les textes philosophiques passent à la cinquième place, derrière les commentaires aux auteurs anciens (19% du tout et 25% du nouveau corpus), les textes historiques (respectivement 15% et 20%), poétiques (respectivement 10% et 13%) et ceux concernant le *trivium* (respectivement 8% et 11%). À nouveau, nous préférons émettre quelques considérations sur les seuls groupes relativement importants de textes. Alors que les extraits faisant référence au rapport entre Caton et la divinité ne sont pas très nombreux dans l'ensemble, il est intéressant de constater leur place de choix dans les gloses ; c'est en effet dans ce genre littéraire que se concentre la quasi-totalité des occurrences, en particulier dans les commentaires à Lucain ; les passages concernant les vertus et la mort de Caton sont aussi bien représentés. Les chroniques ciblent leur intérêt sur la mort du héros et son engagement politique. La poésie fait la part belle aux exemples et aux vertus, alors que les œuvres accompagnant l'enseignement du *trivium* insistent surtout sur la figure de Caton comme exemplaire, tout en citant, dans une moindre mesure, ses vertus et ses maximes, à travers les *Disticha Catonis*. Relevons encore, dans les traités philosophiques, outre le déploiement de citations des *Disticha*, la place non négligeable des références à son action politique et à ses vertus.

Le dernier tableau, enfin, comptabilise le nombre de mentions de Caton grâce au *medium* d'une autorité antique (citée ou non, explicitée ou non) ainsi que le contexte thématique dans lequel apparaît cette référence.

### Tableau 10

[illegible]

Ttes cat.	5	23	17	1	68	8	1	4	1	1	1	1	1	25	4	161
--------------	---	----	----	---	----	---	---	---	---	---	---	---	---	----	---	-----

**E = Exemple et Antonomase / V = Vertu / Ma = Marcia et ses femmes / Po = Politique / D = Dieu / Mo = Mort / Pe = Personnage historique**

Tout d'abord, les auteurs concernés sont Cicéron, Salluste, Sénèque, Pétrone, Lucain, Valère Maxime, Perse, Juvénal, Florus, le pseudo-César du *Bellum Africanum*, Aulu-Gelle, Tertullien, Macrobe, Augustin et Jérôme<sup>1</sup>. Ainsi, tous les plus grands témoins antiques de la figure catonienne sont présents<sup>2</sup>, hormis Horace, Virgile, Sénèque l'Ancien, Quintilien et Lactance. Boèce n'apparaît pas non plus explicitement, bien que son rôle soit important dans la transmission de la figure catonienne au Moyen Âge, en particulier pour l'épithète *rigidus*, accolé régulièrement au nom de Caton, et pour la fortune du vers lucanien « *victrix causa deis placuit, sed victa Catoni* », que le philosophe reprend dans sa *Consolatio*. Il était cependant difficile de spécifier avec assurance son influence concrète sur les extraits choisis. Le plus présent des auteurs anciens est, sans surprise, Lucain (42%), loin devant Augustin (15%), Salluste (14%), Sénèque (11%), et Valère Maxime (5%). Remarquons le peu d'autorité de Cicéron (3%) sur la question. Si Sénèque est surtout appelé à témoigner de la mort de Caton, que Salluste sert à commémorer l'engagement politique du Romain et qu'Augustin est cité sur les deux questions, Lucain est, quant à lui, utilisé pour illustrer de nombreux sujets : les qualités du héros, son rapport à la divinité, son engagement pour la liberté, sa relation aux femmes, son exemplarité, sa mort.

---

<sup>1</sup> Pour les gloses aux classiques (Horace, Juvénal, Lucain, Augustin, Martianus Capella, Boèce), n'ont été retenus comme références à un auteur classique que les passages explicitant clairement le nom d'un auteur ou le citant littéralement dans le commentaire lui-même.

<sup>2</sup> Voir à ce propos le chapitre II.



## **B. Caton exemple type dans le *trivium*.**

Caton d'Utique, comme nous l'avons déjà noté dans l'analyse des sources antiques, est surtout convoqué devant les lecteurs lorsqu'il s'agit de s'interroger sur des questions morales ou d'illustrer des comportements exemplaires : à propos des vertus, du mariage, des dieux, de la mort, de l'engagement politique. Ce traitement du philosophe est de loin le plus massif au Moyen Âge, comme cela se confirmera dans les chapitres suivants<sup>1</sup>.

Cependant, il existe une autre tradition faisant appel au Romain, non véritablement indépendante de la première, mais que nous avons cru bon de distinguer. Il s'agit de l'utilisation de Caton comme exemple type, illustratif, dans les textes lus durant l'enseignement propédeutique, c'est-à-dire celui des arts libéraux, en particulier le *trivium* (*grammatica, rhetorica, logica*)<sup>2</sup>. Cet enseignement, donné initialement dans les écoles monastiques, cathédrales et citadines se dispensa dans les Facultés des arts et dans les *studia generalia* et *particularia* lors de la création des universités et des couvents.

Puisqu'il sera donc d'abord question des arts du langage, la figure de Caton l'Ancien, orateur réputé, polygraphe proluxe, apparaîtra plus que de coutume. Cependant, comme les textes du *trivium* sont des textes d'apprentissage et que l'appel à l'autorité de Caton se fait le plus souvent sans précision d'identité, il a semblé important d'analyser l'impact des premiers contacts du jeune écolier avec le personnage romain, qu'il soit effectivement question du Jeune, de son arrière-grand-père ou d'un autre Caton encore.

---

<sup>1</sup> Cf. le chapitre III.C.

<sup>2</sup> La théorie des sept arts libéraux qui fait autorité durant le Moyen Âge provient au moins de MARTIANUS CAPELLA et de son *De nuptiis Philologiae et Mercurii*. Ces *artes* sont organisés par la suite en *trivium* (science des lettres) et *quadrivium* (sciences des nombres). Nous verrons que la réalité de la pratique concernant l'organisation de ces sciences se détache assez fortement de la théorie.

### 1. Grammaire, rhétorique, logique / grammaire, logique, rhétorique. Le *trivium* : un mythe ?<sup>3</sup>

Dans les Actes du colloque intitulé *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, une importante section est consacrée aux disciplines du *trivium*<sup>4</sup>. En parcourant ces pages, et en particulier celles reproduisant le rapport de la table ronde, nous nous sommes rendue compte à quel point les connaissances sur le sujet sont encore en construction. Difficile de définir le contenu et l'ampleur de l'enseignement du *trivium*, lequel semble plus une construction théorique qu'une réalité, et ce, non seulement à la Faculté des arts, mais dès le début du Moyen Âge, dans les différents lieux de culture<sup>5</sup>. Comme le dit d'ailleurs Alain de Libera, au début de son article « Grammaire », dans le *Dictionnaire du Moyen Âge* :

L'unité du *Trivium* au Moyen Âge est un mythe : les trois disciplines « triviales » n'ont jamais été traitées à parts égales, ni dans l'Antiquité romaine, où l'association grammaire-rhétorique avait relégué la logique, ni au Moyen Âge, où les renversements d'alliances se sont succédés, du IX<sup>e</sup> s., où Jean Scot détache la grammaire du *Trivium* au bénéfice de la « dialectique » et de la rhétorique, au XII<sup>e</sup> où, avec Guillaume de Champeaux, Thierry de Chartres et Abélard, grammaire et *logica vetus* sont perçues comme des « partenaires naturels ». À l'âge des universités, grammaire et logique prennent durablement le pas sur la rhétorique.<sup>6</sup>

Puisque, dans ce travail, nous parcourrons une période allant de Paul Diacre à Dante, et que nous nous intéresserons à tous les lieux d'enseignement – des écoles monastiques, citadines, cathédrales et conventuelles aux universités –, il est impossible de présenter un tableau détaillé des différents rôles et interactions que les branches du *trivium*<sup>7</sup> ont eus. Notre propos

---

<sup>3</sup> Selon le constat de S. EBBESEN, et I. ROSIER-CATACH, « Le *trivium* à la Faculté des arts », 100. Les deux ordres proposés, « grammaire, rhétorique, logique » et « grammaire, logique, rhétorique », ont tous les deux existé et montrent la variabilité des rapports entre les disciplines. Voir à ce propos la remarque de L. HOLZ, dans la table ronde sur le *trivium*, dans : *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, 175-176.

<sup>4</sup> Cf. *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Section II : Les disciplines du *trivium*, 95-182.

<sup>5</sup> Cf. les remarques de I. ROSIER et de S. EBBESEN dans la table ronde sur le *trivium*, dans : *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, 177-179 et l'article de S. EBBESEN, et I. ROSIER-CATACH, « Le *trivium* à la Faculté des arts ». Ces trois branches sont en effet souvent liées, mal distinguées : « Le *trivium* lui-même peut être considéré comme un mythe. L'unité des sciences du langage n'a pas plus existé dans l'Antiquité romaine, où grammaire et rhétorique étaient associées de manière privilégiée, alors qu'on négligeait la logique, que par la suite. Les trois disciplines, *grammaire*, *dialectique*, *rhétorique*, n'ont jamais été traitées à parts égales. Durant la Renaissance carolingienne, la grammaire devient de plus en plus fréquemment associée à la logique, alors qu'en Italie, l'association entre grammaire et rhétorique semble toujours avoir été favorisée. » (101).

<sup>6</sup> A. DE LIBERA, « Grammaire », 605.

<sup>7</sup> Voir à ce propos, pour se faire une idée, le chapitre « Rhetoric and Logic in the Twelfth and Thirteenth Centuries » de S. BALDWIN dans : *Medieval Rhetoric and Poetic*, 150-182.

étant d'analyser la présence du personnage de Caton auprès des jeunes élèves lors de leur cursus de base, nous tenterons avant tout de spécifier les lectures qui auraient pu se faire dans ces cycles d'étude, et nous maintiendrons malgré tout la distinction commode des trois arts. Évidemment, certains textes grammaticaux, rhétoriques et logiques ont pu, au cours des siècles, tomber en désuétude alors que d'autres apparaissaient dans les prescriptions faites aux étudiants. Nous essayerons de le spécifier et d'en tenir compte, en particulier lorsque ces œuvres contiennent des allusions à Caton.



## 2. Caton dans les textes du *trivium* antique

Bien qu'ayant déjà cité certains textes rhétoriques antiques à propos des antonomases<sup>8</sup>, ce n'est que maintenant que nous présentons le corpus de textes anciens relevant de l'enseignement du *trivium*, leur intérêt résidant surtout dans l'influence qu'ils ont exercée sur des textes similaires produits au Moyen Âge. Sans entrer dans une analyse détaillée, il s'agit simplement de mentionner les passages où le personnage de Caton apparaît.

### a) Grammaire

Marius Victorinus, le fameux rhéteur et philosophe du IV<sup>e</sup> siècle, souvent surnommé « l'Augustin avant Augustin », rédige, parmi ses nombreux ouvrages, un *Ars grammatica* (avant 350), qui présente la série habituelle des concepts fondamentaux (*de voce, de litteris, de syllabis*). Dans le chapitre III, l'auteur énumère les différentes lettres qui peuvent terminer un mot selon son genre ; pour le masculin, elles sont au nombre de sept, dont « o », illustrée par *Cato* :

Finitivae litterae masculinorum nominum sunt septem, A L N O R S X, ut Sylla, sal, pecten, Cato, Hector, deus, felix.<sup>9</sup>

Dans la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle, les grammairiens Charisius et Diomède utilisent dans leur manuel, lorsqu'ils abordent la question des genres des noms, l'exemple de Caton pour illustrer le masculin :

Genera nominum sunt tria [...], masculinum, ut hic Cato, femininum, ut haec Musa, neutrum, ut hoc templum.<sup>10</sup>

Genera nominum sunt principalia tria, masculinum femininum neutrum. Masculinum est cui numero singulari casu nominativo pronomen praeponitur hic, ut hic Cato. Femininum est cui numero singulari

---

<sup>8</sup> Voir à ce propos le chapitre II.B.1.e).

<sup>9</sup> MARIUS VICTORINUS, *Ars grammatica* III, §28, p. 69. Trad. : « Les lettres par lesquelles se terminent les noms masculins sont au nombre de sept, A, L, N, O, R, S, X : *Sylla, sal, pecten, Cato, Hector, deus, felix.* » Pour plus d'informations sur l'auteur et en particulier sur son *Ars* qui atteint la bibliothèque impériale de Charlemagne, voir P. L. SCHMIDT, G. MADEC, « Marius Victorinus ».

<sup>10</sup> FLAVIUS SOSIPATER CHARISIUS, *Ars grammatica* I, VIII, p. 15. Trad. : « Les genres des noms sont au nombre de trois [...], le masculin : *hic Cato*, le féminin : *haec Musa*, le neutre : *hoc templum.* » Pour de plus amples données sur le grammairien qui écrit la grammaire latine la plus complète avant Priscien et dont une rédaction devient un texte canonique dans l'aire anglo-irlandaise, si essentielle pour la tradition grammaticale du Haut Moyen Âge, voir P. L. SCHMIDT, « Flavius Sosipater Charisius, *Ars grammatica* ».

casu nominativo pronomen praeponitur haec, ut haec Iulia. Neutrum est cui numero singulari casu nominativo pronomen praeponitur hoc, ut hoc templum.<sup>11</sup>

Diomède ainsi que le maître de Jérôme, Donat, dont l'*Ars* est l'ouvrage grammatical fondamental de la latinité occidentale au moins jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, utilisent le nom de Caton pour illustrer la déclinaison d'un terme masculin. Chez Diomède, celui-là est même considéré comme un nom commun (*nomen appellativum*), grâce peut-être au phénomène généralisé de l'antonomase :

Cato nomen appellativum generis masculini numeri singularis figurae simplicis casus nominativi et vocativi, quod declinabitur sic: nominatio hic Cato, genitio huius Catonis, dativo huic Catoni, accusatio hunc Catonem, vocatio o Cato, ablativo ab hoc Catone; pluraliter nominatio hi Catones, genitio horum Catonum, dativo his Catonibus, accusatio hos Catones, vocatio o Catones, ablativo ab his Catonibus.<sup>12</sup>

Casus sunt sex, nominativus, genitivus, dativus, accusativus, vocativus, ablativus. Ex his duo recti appellantur, nominativus et vocativus, reliqui obliqui. Ablativum Graeci non habent: hunc quidam Latinum, nonnulli sextum casum appellant. Est autem nominativus hic Cato, genitivus huius Catonis, dativus huic Catoni, accusativus hunc Catonem, vocativus o Cato, ablativus ab hoc Catone.<sup>13</sup>

Donat cite une deuxième fois Caton dans son *Ars maior*, à propos du vice de l'amphibologie, construction maladroite qui rend le sens d'un énoncé équivoque. De manière assez significative, l'exemple utilisé envisage le Romain dans une action politique ou judiciaire :

---

<sup>11</sup> DIOMÈDE, *Ars grammatica* I, De generibus nominum, 301. Trad. : « Les genres des noms sont principalement trois, masculin, féminin, neutre. Le masculin est précédé du pronom au nominatif singulier "hic" : *hic Cato*. Le féminin est précédé du pronom au nominatif singulier "haec" : *haec Iulia*. Le neutre est précédé du pronom au nominatif singulier "hoc" : *hoc templum*. » Voir, à propos de cette œuvre qui s'inspire en grande partie de Charisius et qui circula dans l'aire latine irlandaise et dans les couvents carolingiens, l'article de P. L. SCHMIDT, « Diomède, *Ars grammatica* ».

<sup>12</sup> DIOMÈDE, *Ars grammatica* I, De casibus, 301-302. Trad. : « *Cato* est un nom commun (!) de genre masculin, de nombre singulier, de figure simple, de cas nominatif et vocatif que l'on décline ainsi : au nominatif *hic Cato*, génitif *huius Catonis*, datif *huic Catoni*, accusatif *hunc Catonem*, vocatif *o Cato*, ablatif *ab hoc Catone* ; au pluriel nominatif *hi Catones*, génitif *horum Catonum*, datif *his Catonibus*, accusatif *hos Catones*, vocatif *o Catones*, ablatif *ab his Catonibus*. »

<sup>13</sup> DONAT, *Ars maior* I, 2 De nomine, p. 377, l. 15-23. Trad. : « Il y a six cas : nominatif, génitif, datif, accusatif, vocatif, ablatif. Parmi ceux-ci, deux sont nommés droits, le nominatif et le vocatif, les autres obliques. Les Grecs n'ont pas l'ablatif : certains Latins, en fait un bon nombre d'entre eux, l'appellent le sixième cas. Le nominatif est donc *hic Cato*, le génitif *huius Catonis*, le datif *huic Catoni*, l'accusatif *hunc Catonem*, le vocatif *o Cato*, l'ablatif *ab hoc Catone*. » Pour une histoire de la réception médiévale de Donat, à travers la médiation irlandaise, particulièrement à l'époque carolingienne, voir P. L. SCHMIDT, « Donat ».

Amphibolia est ambiguitas dictionis, quae fit [...] aut per commune uerbum, ut si quis dicat ‘criminatur Cato’, ‘uadatur Tullius’, nec addat quem vel a quo.<sup>14</sup>

Au V<sup>e</sup> siècle, dans son œuvre encyclopédique *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, très lue au Moyen Âge, et en particulier dans le livre III permettant à la jeune *Litteratura* (Grammaire) de s’exprimer, Martianus Capella rappelle quatre fois à la mémoire de ses lecteurs le personnage de Caton. Tout d’abord, dans le contexte du traité sur les lettres, à la suite de Marius Victorinus, *Cato* est proposé comme nom masculin qui se termine en « o » :

*o* vero littera quibus vocalibus qua ve ex parte cohaereat, superius memoratum. finit autem nomina masculina, ut *Cato*.<sup>15</sup>

Puis, dans des explications sophistiquées concernant la quantité de syllabes et les accents qui les signifient, Capella propose *Catoni* et *Ciceroni* comme cas de trisyllabiques où la syllabe du milieu est longue par nature et la dernière longue, ce qui implique un accent aigu sur cette syllabe médiane :

In trisyllabis [...] si vero eadem [media] longa est, interest quemadmodum sit longa. [...] si vero media longa erit natura et extrema longa, media acuetur, ut *Catoni*, *Ciceroni*.<sup>16</sup>

Capella s’attache ensuite aux désinences : pour les mots se terminant en « o », tel *Cato*, la syllabe est normalement brève ; il cite d’ailleurs à ce propos un extrait du célèbre vers de l’*Énéide* :

superest ut finales dicantur, in quibus artis auctoritas et canonica forma consistit. Ac prius de nomine retractandum. Nominativus casus singularis [...] *o* finitus brevis est in Latinis, ut *Cato*, <in Graecis longus est, licet auctoritas variet>; quippe Vergilius posuit *et te, magne Cato*.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> DONAT, *Ars maior* III, 3 De ceteriis vitiis, p. 395, l. 20-23. Trad. : « L’amphibologie est une ambiguïté de l’expression, qui a lieu [...] à cause d’un verbe “commun” [verbe à forme passive qui a les deux sens, actif et passif], comme quand quelqu’un dit “criminatur Cato [Caton accuse / Caton est accusé]”, “uadatur Tullius [Cicéron assigne à comparaître / Cicéron est assigné à comparaître]”, sans ajouter qui ou par qui. »

<sup>15</sup> MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* III, 237, p. 64. Trad. : « quant à la lettre “o”, on a déjà exposé à quelles voyelles elle s’unit et de quel côté. Elle termine cependant les noms masculins comme *Cato*. »

<sup>16</sup> MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* III, 269, p. 72. Trad. : « Dans les trisyllabiques, [...] si la voyelle médiane est longue, cela dépend de quelle manière elle est longue. [...] Si elle est longue par nature et la dernière longue, on accentuera la médiane avec l’accent aigu comme dans *Catoni*, *Ciceroni*. »

<sup>17</sup> MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* III, 278-279, p. 76. Trad. : « il reste à exposer les désinences dans lesquelles consistent l’autorité de l’art et la forme canonique. Et, en premier, il faut traiter du nom. Le cas nominatif singulier [...] qui se termine par un “o” est bref dans les mots latins, comme *Cato*, < dans les grecs, il est long, même si les autorités en la matière sont en discorde> ; Virgile en effet écrit : “Et te, magne Cato”. »

Enfin, lors de la discussion sur le génitif singulier et le datif pluriel des noms neutres se terminant en « u », tels *cornu*, *genu* et *veru*, le recours à l'exemple de *Cato* est à nouveau fructueux : en effet, les noms et participes qui se terminent en « -is » au génitif singulier, comme *Catonis*, augmentent d'une syllabe au datif pluriel (« -ibus »), ainsi, si le génitif de *cornu* était *cornuis*, le datif pluriel devrait être *cornuibus* ; or ce dernier a déjà été spécifié (*cornibus*) ; donc le génitif est en « -us » :

praeterea quaecumque nomina vel participia genetivo singulari in *is* exeunt, dativo plurali syllaba crescunt, ut *Catonis*, *Catonibus*: secundum quam rationem si esset *genuis*, *cornuis*, *genuibus* fecisset, ut syllaba cresceret.<sup>18</sup>

Les *Institutiones grammaticae* de Priscien (VI<sup>e</sup> siècle), manuel de base de l'enseignement grammatical surtout à partir du XII<sup>e</sup> siècle, présentent, dans le livre II, une description générale du matériau phonique qu'offre la langue latine, et ce en grande partie par référence au grec. L'auteur latin énonce ainsi les règles de correspondances phono-graphématiques qui régissent le transfert de mots grecs en latin et inversement, en particulier à propos des termes se terminant par *-ων* en grec et par *-o* en latin, tel 'Caton' :

<n> [...] expellitur a Graecis in *-ων* desinentibus, cum in Latinam transeunt formam, ut *Demipho*, *Simo*, *leo*, *draco*, sicut contra additur Latinis nominibus in *-o* desinentibus apud Graecos, ut *Κικέρων*, *Κάτων* pro *Cicero*, *Cato*.<sup>19</sup>

Dans le livre IV, Priscien s'intéresse cette fois à la problématique des dérivés (*denominativa*) : ceux masculins se terminant par « o » ne sont pas nombreux, mais il en existe quand même, dont deux fameux :

ut a cicere 'Cicero', ab eo quod est cautus 'Cato'.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* III, 293, p. 84. Trad. : « En outre, tous les noms ou participes, quels qu'ils soient, qui, au génitif singulier, se terminent en *-is*, au datif pluriel augmentent d'une syllabe, come *Catonis*, *Catonibus* ; selon ce critère, si c'était *genuis*, *cornuis*, cela ferait *genuibus*, de sorte qu'il croîtrait d'une syllabe. »

<sup>19</sup> PRISCIEN, *Institutiones grammaticae* I, De littera, 40, p. 31. Trad. : « <Le n> [...] est enlevé des noms grecs se terminant par *-ων*, lorsqu'ils se transforment dans une forme latine, comme *Demipho*, *Simo*, *leo*, *draco*, de même, à l'inverse, on l'ajoute aux noms latins se terminant en *-o* pour former les noms grecs ; ainsi *Κικέρων*, *Κάτων* pour *Cicero*, *Cato*. » Voir à propos de l'originalité de Priscien qui énonce le caractère réversible et bidirectionnel du bilinguisme gréco-latin, l'article de F. BIVILLE, « La "phonétique" de Priscien », 293.

<sup>20</sup> PRISCIEN, *Institutiones grammaticae* III, De denominativis, 7, p. 121. Trad. : « comme de *cicer* [pois chiche] *Cicero*, comme de *cautus* [prudent] *Cato*. »

Il est ici fait mention pour la première fois d'un lien entre l'adjectif *cautus* (prudent) et le nom de Caton qui en dérive. Celui-ci sera réutilisé au Moyen Âge, en particulier lorsqu'on discutera de l'identité de l'auteur des *Disticha Catonis*<sup>21</sup>.

Enfin, aux portes du Moyen Âge, Isidore de Séville propose, dans le premier livre des *Étymologies*<sup>22</sup>, consacré à la grammaire, deux références supplémentaires à Caton. La première, au chapitre 34, consacré aux vices grammaticaux et plus particulièrement à l'amphibologie, reprend les propos de Donat, en les modifiant et en les amplifiant:

Amphibolia, ambigua dictio, quae fit [...] et per commune verbum, ut: « Deprecatur Cato, calumniatur Cicero, praestolatur Brutus, dedignatur Antonius »; nec ostenditur in hac ambiguitate utrum ipsi alios, an alii ipsos deprecati sunt aut calumniati.<sup>23</sup>

Si chez Donat, Caton le juge accusait ou était accusé, chez Isidore, c'est un Caton quasi divin qui est prié ou prie. Dans le chapitre 37 sur les tropes, la figure du paradigme pose question quant à son origine qui n'a qu'un rapport assez lâche avec la définition traditionnelle. L'exemple historique en prose, où apparaissent Scipion Nasica (ou Metellus Scipion) et Caton, tous deux partisans de Pompée durant la guerre civile, tous deux malheureux généraux de la campagne africaine qui se suicident lors de la victoire césarienne, oriente plutôt vers une source rhétorique que vers un exposé grammatical de ce trope<sup>24</sup> :

Paradigma vero est exemplum dicti vel facti alicuius aut ex simili aut ex dissimili genere conveniens eius, quam proponimus, rei, ita : « Tam fortiter periit apud Hipponem Scipio quam Uticae Cato. »<sup>25</sup>

Ces diverses illustrations catoniennes de propos grammaticaux révèlent l'implantation de la figure du Romain dans le fond commun culturel du monde latin de la fin de l'Antiquité et esquissent déjà l'image que l'on se fait du personnage : exemplaire, sage, divin, courageux.

<sup>21</sup> Voir à ce propos, le chapitre III.B.3.a)(3).

<sup>22</sup> Pour une introduction à cette œuvre, véritable encyclopédie des connaissances de l'Antiquité, fort citée au Moyen Âge, voir H. ZEHNACKER, J.-C. FREDOUILLE, *Littérature latine*, 465-468.

<sup>23</sup> ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae sive Origines* I, xxxiv, 13 ; 15-16. Trad. : « L'amphibologie, expression ambiguë, qui a lieu [...] à cause d'un verbe "commun" [verbe à forme passive qui a les deux sens, actif et passif], tel "Deprecatur Cato [Caton est prié/Caton prie]", "calumniatur Cicero [Cicéron est calomnié/Cicéron calomnie]", "praestolatur Brutus [Brutus est attendu / Brutus attend]", "dedignatur Antonius [Antoine est dédaigné/Antoine dédaigne]"; et on ne montre pas par cette ambiguïté si ceux-ci sont priés ou calomniés par les autres, ou si les autres sont priés ou calomniés par ceux-ci. »

<sup>24</sup> Voir à ce propos J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, vol. 1, 151.

<sup>25</sup> ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae sive Origines* I, xxxvii, 34-35. Trad. : « Le paradigme est un exemple de ce qui est dit ou fait par quelqu'un, selon un genre similaire ou dissimilaire, convenant à la chose que nous proposons, par exemple : "Aussi courageusement périt Scipion à Hippo que Caton à Utique." »

## b) Rhétorique

La rhétorique du Moyen Âge fonde son discours sur deux ouvrages fondamentaux, le *De inventione* cicéronien et la *Rhetorica ad Herennium*<sup>26</sup> attribuée faussement à l'orateur romain, nommés respectivement par les médiévaux *Rhetorica vetus* ou *prima* et *Rhetorica nova* ou *secunda*. Or, dès les premières lignes du *De inventione*, qui contient dans l'exorde les idées principales de Cicéron sur la nature et les fonctions de l'art oratoire, l'auteur se pose la question de l'utilité de l'éloquence pour la société. Il conclut que le bien de la cité exige une éloquence liée à la sagesse, une étroite et inséparable union de la *sapientia* et de l'*eloquentia*<sup>27</sup>. Ainsi, l'éloquence a un rôle premier lorsqu'elle se combine avec la philosophie, mais doit être bannie si elle s'en sépare. Cicéron présente l'histoire de l'éloquence dans la République romaine et se rend compte que celle-ci a malheureusement été abandonnée puisqu'elle se pratique sans l'aide de la sagesse. Certains ont, heureusement, veillé à la perpétuer, tels Caton, Lélius, Scipion et les Gracques :

Nam quo indignius rem honestissimam et rectissimam violabat stultorum et improborum temeritas et audacia summo cum rei publicae detrimento, eo studiosius et illis resistendum fuit et rei publicae consulendum. Quod nostrum illum non fugit Catonem neque Laelium neque eorum, ut vere dicam, discipulum Africanum [neque Gracchos Africani nepotes]: quibus in hominibus erat summa virtus et summa virtute amplificata auctoritas et, quae et his rebus ornamento et rei publicae praesidio esset, eloquentia.<sup>28</sup>

Cicéron veut évidemment faire allusion ici à Caton l'Ancien, contemporain de Lélius, très célèbre pour ses discours et ses traités. Cependant, la mention peut rester ambiguë pour un

---

<sup>26</sup> Voir à ce propos, deux ouvrages fondamentaux : J. O. WARD, *Ciceronian Rhetoric in Treatise, Scholion and Commentary* et le récent ouvrage collectif *The Rhetoric of Cicero in its Medieval and Early Renaissance Commentary Tradition*. Pour les textes antiques de rhétorique cicéronienne, voir J. O. WARD, *Ciceronian Rhetoric in Treatise, Scholion and Commentary*, 76-104.

<sup>27</sup> Cf. CICÉRON, *De inventione* I, 1, 56-57 : « Ac me quidem diu cogitantem ratio ipsa in hanc potissimum sententiam ducit ut existimem sapientiam sine eloquentia parum prodesse civitatibus, eloquentiam vero sine sapientia nimium obesse plerumque, prodesse numquam. » Cette formule eut en l'occurrence une retentissante postérité : AUGUSTIN la cite dans le *De doctrina christiana* (IV, 5, 7), MARTIANUS CAPELLA l'exploite pour le *De nuptiis Philologiae et Mercurii* et, au XII<sup>e</sup> siècle, elle est commentée par GUILLAUME DE CONCHES (*Philosophia mundi*, préface du livre I ; commentaire à la *Consolatio*), glosée par THIERRY DE CHARTRES et discutée par JEAN DE SALISBURY dans son *Metalogicon* (I, 1 et I, 7). Voir à ce propos B. MUNK OLSEN, « L'humanisme de Jean de Salisbury », 56-57.

<sup>28</sup> CICÉRON, *De inventione* I, IV, 5, p. 60. Trad. : « En effet plus l'irréflexion et l'impudence des sots et des méchants traitaient indignement une activité si honorable et si noble au grand dam de la République, plus ardemment il aurait fallu leur résister et veiller sur la République. Cela n'a pas échappé à notre grand Caton, ni à Lélius, ni à l'Africain qu'on peut vraiment appeler leur disciple [ni aux Gracques, petit-fils de l'Africain]. Ils étaient d'un très grand mérite qui en augmentait l'autorité et d'une éloquence qui pouvait rehausser ces qualités et sauver la République. »

médiéval, puisque le jeune Caton possédait aussi de grandes capacités oratoires, capables de sauver la République<sup>29</sup>.

Dans le quatrième livre du *De ratione dicendi ad C. Herennium* consacré au traitement du style, l'auteur anonyme s'interroge sur le fait d'emprunter des exemples à différents contributeurs et sur l'usage que le maître doit en faire. Il conclut qu'il vaut mieux les tirer tous d'une même autorité, car cela permet à celui qui souhaite apprendre la rhétorique de voir combien un seul homme peut posséder de qualités oratoires et essayer ensuite de les acquérir. Celles-ci seront, bien sûr, en nombre limité :

ipsis enim contentus erit, nec mirum, cum ipse praeceptor artis omnia penes unum reperire non potuerit. Allatis igitur exemplis a Catone, a Gracis, a Laelio, a Scipione, Galba Porcina, Crasso Antonio, ceteris, item sumptis aliis a poetis et historiarum scriptoribus necesse erit eum, qui discet, putare ab omnibus omnia, ab uno pauca vix potuisse sumi.<sup>30</sup>

Ce passage indique que les maîtres de rhétorique tiraient leurs exemples d'auteurs choisis : Caton, les Gracques, Lélius, Scipion, Galba, Procina, Crassus, Antoine et quelques autres, en vers ou en prose. À nouveau, l'auteur de la *Rhetorica ad Herennium* fait certainement référence à Caton l'Ancien, mais le contexte n'est peut-être pas assez clair pour que le médiéval puisse pertinemment le décider.

Marius Victorinus, titulaire, avant sa conversion, de la chaire publique de rhétorique à Rome, commente, dans ses *Explanationes* au *De inventione* cicéronien, le passage cité plus haut où il est question de Caton. Ce commentaire, sous forme de lemmes, connaît une vaste diffusion au Moyen Âge : il devient, solidairement avec le texte qu'il glose, l'ouvrage de base de l'enseignement de la rhétorique<sup>31</sup>. Le rhéteur explique comment Cicéron s'attache à louer les auteurs romains plus que les grecs et, parmi les romains, outre lui-même, avant tout Caton :

QUOD NOSTRUM ILLUM NON FUGIT CATONEM : [...] nunc vero venit ad Romanos, quos ostendit ita sapientes atque eloquentes fuisse, ut numquam rem publicam deseruerint; neque quicquam illis tantum disertis concessisse. Quod cum facit, praeponit Graecis Romanos seque per Romanos. Verum exempla cum proferimus, non unum aliquod, sed quam multa possumus, cum decore tamen proferre debemus, ut

<sup>29</sup> On pense en particulier aux interventions de Caton d'Utique devant le Sénat pour contrer César et l'empêcher de faire passer des lois. Voir à ce propos le chapitre ILB.1.b).

<sup>30</sup> *Rhetorica ad Herennium* IV, 7, p. 112. Trad. p. 134 : « il se contentera de celles-ci et il n'y a rien d'étonnant à cela puisque même le maître de rhétorique n'a pu les trouver toutes chez un seul auteur. Donc si l'on tire des exemples de Caton, des Gracques, de Lélius, de Scipion, de Galba, de Porcina, de Crassus, d'Antoine et des autres et si l'on emprunte aussi aux auteurs d'œuvres en vers et aux historiens, l'apprenti orateur pensera nécessairement qu'on n'a réussi à trouver la totalité des exemples qu'en puisant chez tous les écrivains, mais qu'en s'adressant à un seul, on aurait eu de la peine à en trouver quelques-uns. »

<sup>31</sup> Cf. P. L. SCHMIDT, G. MADEC, « Marius Victorinus », 396-397.

nunc Cicero commemorato Catone statim alios subicit, simul quod in Romanorum laude unius hominis quamvis egregii non sufficit exemplum.<sup>32</sup>

Cette manière cicéronienne de parler de l'illustre Caton marque les rhéteurs postérieurs. Aquila Romanus, dans la deuxième moitié du III<sup>e</sup> siècle, et Martianus Capella, au début du V<sup>e</sup> siècle, relèvent l'emploi du pronom démonstratif à sens emphatique *ille* accolé à *Cato* et l'utilisent, de manière significative, comme illustration du pléonasme :

Πλεονασμός, plus necessarium. Eius figurae usus in eo est, ut verba quaedam adiciamus, non tam enuntiandae rei necessaria, quam ut ex his magnitudo vel dignitas vel moralis aliqua commentatio aut denique species motura iudicem circumponatur. Alioquin, si nihil eorum additio verbi efficit, vitiosa erit. Itaque si dicas « M. Cato ille », quamvis sufficiat nomen tantummodo posuisse, videaris plus significasse addito « ille ».<sup>33</sup>

πλεονασμός, est plus necessario, cum verba quaedam adicimus non enuntiandae rei necessaria, sed magnitudini cumulandae, ut si dicas « Cato ille »: cum suffecerit nomen dixisse, ad amplitudinem adicimus « ille ».<sup>34</sup>

Les *Etymologiae* d'Isidore de Séville, capitales pour le Moyen Âge car faisant la transition du monde antique à la pensée médiévale en ce qui concerne, par exemple, les arts du discours, préservent un corps d'anciennes doctrines, puisqu'elles sont construites avant tout à partir des *Institutiones* de Cassiodore et du *De nuptiis* de Martianus Capella, tout en devenant plus populaires que ces derniers. Le traité envisage les sept arts libéraux comme des préliminaires indispensables aux études postérieures, autant pour les sujets profanes que sacrés. La rhétorique est ainsi présentée au deuxième livre (*De rhetorica et dialectica*), lequel contient,

---

<sup>32</sup> MARIUS VICTORINUS, *Explanationes in Rhetoricam M. Tullii Ciceronis* I, 4, p. 168. Trad. : « CELA N'A PAS ÉCHAPPÉ À NOTRE GRAND CATON : [...] il en vient maintenant aux Romains, qu'il présente comme sages et éloquents, de sorte qu'ils n'auraient jamais abandonné la chose publique, Romains qui n'ont rien concédé aux habiles parleurs. En faisant cela, il place les Romains avant les Grecs et lui parmi les Romains. En vérité, lorsque nous présentons des exemples, nous pouvons présenter non pas un exemple quelconque, mais de fort nombreux, tout en devant cependant exprimer les choses selon ce qui convient. Cicéron, ainsi, maintenant, place les autres aussitôt en dessous du sus-mentionné Caton, aussi parce que dans la louange des Romains, l'exemple d'un seul homme, même remarquable, ne suffit pas. »

<sup>33</sup> AQUILA ROMANUS, *De figuris sententiarum et elocutionis liber* 45, p. 36-37. Trad. : « Pléonasme, plus que nécessaire. L'usage de cette figure réside en cela que nous ajoutons des mots, non tant nécessaires à la chose énoncée, mais, par eux, on apporte une grandeur, une dignité, un certain commentaire moral ou enfin une apparence pour émouvoir le juge. Autrement, si l'addition d'un mot ne fait aucune de ces choses, elle sera vicieuse. C'est pourquoi, si tu dis "ce fameux Caton", bien qu'il suffise que tu aies mis seulement le nom, tu sembles signifier quelque chose de plus avec le "ille" ajouté. »

<sup>34</sup> MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* V, 537, p. 189. Trad. : « Le pléonasme est ce qui est plus que nécessaire, quand nous ajoutons certaines paroles non nécessaires à exprimer le concept, dans le but d'augmenter la solennité par accumulation, comme par exemple lorsqu'on dit : "ce fameux Caton", même s'il suffisait d'avoir dit le nom, nous ajoutons par solennité "ce fameux". »



au chapitre 21, un précis des figures de style, où les emprunts à Quintilien sont nombreux<sup>35</sup>. Hormis son appellation d'origine grecque, la définition de l'épitrope repose, par exemple, sur le texte de Quintilien, tout comme son illustration qui mentionne Caton :

*Epitrope*, id est permissio, cum aliqua ipsis iudicibus aut aduersariis permittimus aestimanda, ut Caluus in Vaticinio (!) : « Perfrica frontem, et dic te digniorem qui praetor fieres quam Catonem. »<sup>36</sup>

Comme dans les cas précédents, la vénérabilité et la respectabilité du personnage romain sont ici soulignées.

### c) Logique

Le corpus de logique médiéval s'est presque exclusivement construit à partir de l'*Organon* aristotélicien et ses commentaires<sup>37</sup>. Ces textes occupent d'ailleurs la place essentielle de cette courte étude. Avant cela, nous commencerons tout de même par deux œuvres d'auteurs célèbres, pas forcément dans le domaine de la logique : Cicéron et Sénèque.

Cicéron, dans son traité sur le destin, s'interroge sur la vérité et la fausseté d'une proposition et de leur lien aux causes qui produisent l'événement décrit. Il existe ainsi des propositions vraies qui ne le sont que par des causes fortuites, et le Romain de proposer un exemple sur Caton :

Fortuitae sunt causae, quae efficiant, ut vere dicantur, quae ita dicentur : « veniet in senatum Cato », non inclusae in rerum natura atque mundo.<sup>38</sup>

Sénèque aussi, dans ses *Lettres à Lucilius*, tente de réfléchir aux grandes catégories de la logique et de l'ontologie en prenant Caton en exemple. Malgré des propos assez confus, il est possible de rapporter ainsi la discussion : dans la lettre 58 sur la division des êtres selon Platon, le Cordouan distingue différents genres : genre général d'un côté, « ce qui est », et

---

<sup>35</sup> Cf. J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, vol. I, 331.

<sup>36</sup> ISIDORE, *Etymologiae*, livre II, XXI, 30, p. 90-91. Trad. : « L'*epitrope*, ou permission, lorsque nous permettons aux juges ou à nos opposants d'aboutir à leur propre conclusion sur un point, comme Calvus dans sa Prédiction : "Essuie la rougeur de ton front et dis que tu es plus digne d'être préteur que Caton." » Cf. QUINTILIEN, *Institutio oratoria* IX, 2, 25. Chez Quintilien, la référence à un discours de C. Licinius Macer Calvus contre P. Vatinius est claire (ut Caluus Vatinio). On trouve un extrait de ce discours dans les *Oratorum Romanorum fragmenta liberae rei publicae*, éd. H. MALCOVATI, Turin / Milan, Io. Bapt. Paravia, 1976, fr. 23.

<sup>37</sup> Voir à ce propos l'éclairant article de S. EBBESEN, « La logica scolastica dell'Antichità come fonte della logica scolastica medievale ».

<sup>38</sup> CICÉRON, *De fato* 28, p. 163. Trad. p. 14-15 : « Ce sont des causes fortuites qui font que cette proposition est une proposition vraie : "Caton vient au Sénat" ; elles ne sont pas inhérentes à la nature et à l'ordre du monde. »

genre spécial de l'autre, tel le genre homme, lui-même comprenant les espèces peuples, couleurs, individus :

Hoc ergo est genus primum et antiquissimum et, ut ita dicam, generale; cetera genera quidem sunt, sed specialia : tamquam homo genus est. Habet enim in se nationum species, Graecos, Romanos, Parthos; colorum, albos, nigros, flavos; habet singulos, Catonem, Ciceronem, Lucretium. Ita qua multa continet, in genus cadit; qua sub alio est, in speciem. Illud genus « quod est » <est> generale, supra se nihil habet; initium rerum est; omnia sub illo sunt. [...] Primum illud « quod est » nec uisu nec tactu nec ullo sensu comprehenditur: cogitabile est. Quod generaliter est, tamquam homo generalis, sub oculos non uenit; sed specialis uenit, ut Cicero et Cato.<sup>39</sup>

Sénèque qui semble confondre les classifications genres/espèces et substances/accidents, certainement parce qu'il mêle les logiques aristotélicienne et stoïcienne<sup>40</sup>, utilise Caton, aux côtés de Cicéron et de Lucrèce, comme illustration d'un individu.

Une seconde fois, lorsqu'il discute, à la lettre 117, de la différence que les Stoïciens font entre la sagesse et être sage, le philosophe utilise l'exemple de Caton. Il essaie de distinguer le corps Caton et le fait de dire quelque chose au sujet de cet être (lui attribuer un verbe, par exemple le fait de « se promener ») :

« Sunt » inquit « naturae corporum, tamquam hic homo est, hic equus; has deinde sequuntur motus animorum enuntiativi corporum. Hi habent proprium quiddam et a corporibus seductum, tamquam video Catonem ambulantiem: hoc sensus ostendit, animus credit. Corpus est quod video, cui et oculos intendi et animum. Dico deinde: Cato ambulat. Non corpus, inquit, est quod nunc loquor, sed enuntiativum quiddam de corpore, quod alii effatum vocant, alii enuntiatum, alii dictum.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 58, 12 et 16, p. 74-75. Trad. modifiée p. 737-738 : « Voilà donc ce premier genre, le genre préexistant, celui que j'appellerai le "genre général". Tous les autres sont bien des genres, mais des "genres spéciaux" ; ainsi le genre homme. Il comprend l'espèce peuples : Grecs, Romains, Parthes ; l'espèce couleurs : blancs, noirs, blonds ; il comprend des individus : Caton, Cicéron, Lucrèce. En tant qu'il renferme des êtres multiples, il est genre ; en tant qu'il est subordonné à un autre genre, il est espèce. Mais le genre "ce qui est" est "général", il n'a rien au-dessus de lui ; il est le début des choses ; tout lui est subordonné. [...] Le premier élément, qui a été dénommé "ce qui est", ne peut être ainsi compris ni par la vue, ni par le toucher, ni par aucun sens : il n'est que concevable. Ce qui est d'une manière générale, l'homme général, par exemple, échappe au regard, mais le regard distingue l'homme spécial, comme Cicéron et Caton. »

<sup>40</sup> L'être n'est en effet pas un genre pour Aristote, mais il est un « genre général » au niveau grammatical pour les Stoïciens, couleur n'est normalement pas une espèce, mais un accident.

<sup>41</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 117, 13, p. 49. Trad. p. 1055 : « « Il y a, dit-on encore, diverses natures de corps ; voici par exemple un homme, voici un cheval. Ensuite s'attachent à ces natures des mouvements de l'âme qui sont énonciatifs des corps. Mais ces mouvements ont quelque chose de particulier : ils sont à part de tout corps. Par exemple, je vois Caton se promener ; les sens me l'ont montré, mon âme l'a cru. Ce que je vois est un corps, et c'est ce corps qu'ont visé mes yeux et mon âme. Mais ensuite, je dis : "Caton se promène". Cette fois, ce que je dis là n'est pas un corps ; c'est un quelque chose qui est énonciatif au sujet d'un corps et que les uns appellent 'proposition', d'autres 'énoncé', d'autres encore, 'dit'. »

Même si Sénèque semble confondre deux séries d'opposition, à savoir la substance-corps (Caton) et l'accident (est en train de se promener) avec la désignation d'un être (le substantif 'Caton') et l'acte d'attribuer quelque chose à cet être (lui attribuer le verbe 'se promener'), retenons la spontanéité avec laquelle il emploie des exemples citant Caton.

L'*Organon* aristotélicien (en particulier les *Catégories* et le *Peri hermeneias*) et l'*Isagoge* de Porphyre, traduits en latin par Boèce, les Commentaires de ces ouvrages réalisés par ce dernier ainsi que ses propres traités<sup>42</sup> ont servi de fondamentaux pour l'élaboration de la discipline logique au Moyen Âge. Cet ensemble a d'ailleurs reçu le nom de *logica vetus*<sup>43</sup>. Dans ce corpus, la présence de Caton, tout en étant discrète, n'en est pas moins réelle.

L'*Isagoge* de Porphyre, envisagé comme une introduction à la logique aristotélicienne, présente les caractéristiques principales des prédicables. Dans le chapitre onze, l'auteur parle des propriétés communes au genre et au propre et, lorsqu'il s'agit de donner des noms d'individus, le traducteur latin remplace les termes grecs *Ανυτος* et *Μέλητος* par *Cato* et *Cicero* :

Generis autem et proprii commune quidem est sequi species (nam, si homo est, animal est, et, si homo est, risibile est), et aequaliter praedicari genus de speciebus et proprium de his quae illo participant (aequaliter enim et homo et bos animal, et Cato et Cicero risibile).<sup>44</sup>

Boèce, quant à lui, développe deux commentaires à cet ouvrage, dans lesquels Caton apparaît à cinq reprises, toujours pour illustrer un individu, aux côtés de Cicéron, Platon, Virgile, Catulle ou encore Brutus<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Voir à ce propos les deux chapitres de S. EBBESEN, « The Aristotelian Commentator », 34-55 et de C. J. MARTIN, « The Logical Textbooks and their Influence », 56-84, dans : *The Cambridge Companion to Boethius*.

<sup>43</sup> Cf. A. DE LIBERA, « Logique ».

<sup>44</sup> *Aristoteles Latinus, Porphyrii Isagoge translatio Boethii* X, 24. Trad. : « Le genre et le propre ont en commun de suivre les espèces (en effet, si l'homme est, l'animal est, et si l'homme est, il est capable de rire), et, de même, le genre est prédiqué des espèces et le propre de ceux [les individus] qui participent de lui (de même, en effet, l'homme et le bœuf sont des animaux, et Caton et Cicéron sont capables de rire). »

<sup>45</sup> Cf. BOÈCE, *In Porphyrii Isagogen commentorum editio prima* I, 16, p. 47 : « indiuidua autem uocamus quae in nullas species neque in aliquas iam alias partes diuidi possunt, ut est Cato uel Platon uel Cicero et quicquid hominum singulorum est; hos enim in nullis partibus diuidis, ut animal in species, hominem scilicet atque equum, hominem ipsum specialem et singulos circumplectentem in Catonem, Platonem, Virgilium et omnes singillatim homines distributos. » ; I, 17, p. 81-82 : « Natura autem indiuiduorum haec est, quod proprietates indiuiduorum in solis singulis indiuiduis constant et in nullis aliis transferuntur atque ideo de nullis aliis praedicantur. Ciceronis enim proprietas cuiuslibet modi fuerit, neque in Catonem neque in Brutum neque in Catulum aliquando conueniet. » Cf. BOÈCE, *In Porphyrii Isagogen commentorum editio secunda* III, 4, p. 209-210 : « Sub homine uero indiuidui singularesque homines ut Plato, Cato, Cicero et ceteri, quorum numerum pluralitas infinita non recipit. Cuius rei subiecta descriptio sub oculos ponat exemplum. [...] Superius posita descriptio omnem ordinem a generalissimo usque ad indiuidua praedicationis ostendit. In qua quidem substantia

Le traducteur de l'*Organon* mentionne à d'autres reprises le grand personnage romain, suivant en cela la tradition exemplaire du *trivium* latin. On retrouve, en effet, Caton dans son Commentaire aux *Catégories*, une première fois, à nouveau pour illustrer l'individu<sup>46</sup> et une deuxième fois pour définir le qualificatif *multivocus*, à savoir synonyme :

Multivoca sunt quorum plura nomina una diffinitio est, ut est scutum, clypeus: his enim plura nomina, sed una diffinitio est; et Marcus Porcius Cato, his enim tot nominibus res una subjecta est.<sup>47</sup>

Dans sa traduction du *Peri hermeneias*, Boèce remplace, au cours de la discussion sur la définition du nom, le terme Φύλον par celui de *Cato* :

'Non homo' vero non est nomen ; at vero nec positum est nomen quod illud oporteat appellari – neque enim oratio aut negatio est – sed sit nomen infinitum. 'Catonis' autem vel 'Catoni' et quaecumque talia sunt non sunt nomina, sed casus nominis. Ratio autem eius est in aliis quidem eadem, sed differt quoniam, cum 'est' vel 'fuit' vel 'erit' adiunctum, neque verum neque falsum est, nomen vero semper ; ut 'Catonis est' vel 'non est' – nondum enim aliquid neque verum dicit neque mentitur.<sup>48</sup>

Et lorsqu'il discute ce passage dans la version la plus élémentaire de son Commentaire, le traducteur réexplique le rapport entre le nom principal et ses différents cas ainsi que l'incidence que cela a sur les valeurs de vérité des propositions formées par ces mots, en usant toujours de l'exemple de Caton, comme il le fera d'ailleurs aussi dans son *Introduction aux*

---

generalissimum dicitur genus, quoniam praeposita est omnibus, nulli uero ipsa supponitur, et solum genus propter eandem scilicet causam, homo autem species solum, quoniam Plato, Cato et Cicero, quibus est ipsa praeposita, non differunt specie, sed numero tantum. [...] Homo uero ipse Platonis, Catonis, Ciceronis non erit, ut dictum est, genus, sed est solum species. Nec solum differentiae rationalis species est homo, uerum etiam Platonis et Catonis ceterorumque species appellatur, propter diuersam scilicet causam. » ; III, 9, p. 229-230 : « Species namque sola indiuidua colligit, genus uero tam species quam ipsarum quoque specierum indiuiduas contrahit singulares que personas. Sed in hoc conuenienti utitur exemplo dicens quoniam participatione speciei, id est hominis, Cato, Plato et Cicero plures que reliqui homines unus, id est milia hominum in eo quod sunt homines, unus homo est. » ; V, 8, p. 308-309 : « Cato etiam et Cicero aequaliter risibiles sunt, etiamsi aequaliter non rideant; in eo enim quod apti ad ridendum sunt, dici risibiles possunt, non quod iam rideant. »

<sup>46</sup> Cf. BOËCE, *In Categorias Aristotelis libri IV*, I, col. 177B : « Species vero est quod de pluribus numero differentibus in eo quod quid sit praedicatur, ut homo praedicatur de Catone, Socrate, Platone, Virgilio, Cicerone, et de singulis hominibus, qui specie ipsa non differunt, sed tantum a se numero distant. »

<sup>47</sup> BOËCE, *In Categorias Aristotelis libri IV*, I, col. 168D. Trad. : « Des noms sont multivoques quand il existe une même définition pour ceux-ci, comme *scutum* et *clypeus* [bouclier] : en effet il y a plusieurs noms pour ceux-ci mais une seule définition ; par exemple aussi *Marcus Porcius Cato*, en effet, par tous ces noms, une seule chose exposée. »

<sup>48</sup> *Aristoteles Latinus, De interpretatione vel Periermenias translatio Boethii* I, 2, p. 6. Trad. : « Non-homme n'est pas un nom ; et en vérité il n'y a pas de nom pour désigner une telle chose – ce n'est en effet ni un discours, ni une négation – mais un nom indéfini. De *Caton* ou à *Caton*, et autres expressions de ce genre ne sont pas des noms, mais les cas d'un nom. La définition de celui-ci est la même que pour ceux-là, mais diffère parce que, lorsqu'on leur ajoute 'est' ou 'fut' ou 'sera', ils ne sont ni vrais ni faux, ce qui est toujours le cas pour le nom ; par exemple, en disant *de Caton est* ou *de Caton n'est pas*, on ne dit en effet non seulement rien de vrai, mais on ne ment pas. »

*sylogismes catégoriques*<sup>49</sup>. Plus loin, au deuxième livre, Boèce propose une distinction entre deux genres de propositions : celles finies (affirmatives ou négatives ; *est iustus homo* / *non est iustus homo*) et celles infinies (affirmatives ou négatives ; *est non iustus homo* / *non est non iustus homo*). Si l'on a des référents précis et divers lors de l'énonciation de ces phrases, toutes peuvent être vraies ; par exemple, « il n'est pas un homme juste » sera vrai pour Sylla et « il n'est pas un homme pas juste » sera vrai pour Caton<sup>50</sup>.

Dans la deuxième édition du Commentaire au *Peri hermeneias*, contenant une présentation plus approfondie, Boèce, en discutant les cas des génitif, datif et accusatif du nom de Caton, utilise une nouvelle expression : *obliqui casus*<sup>51</sup>. Plus loin, lorsqu'il s'agit de distinguer les

---

<sup>49</sup> Cf. BOÈCE, *Commentatorii in librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ, prima editio*, I, 2, p. 53-55 : « Omnis, inquit, casus alterius inflexio videatur. Ergo quod dicimus 'huius Catonis' vel 'huic Catoni' vel alia huiusmodi casus nominamus, unde fit ut hi casus inflexiones quoque dicantur. Sed omnis inflexio alicuius inflexio est. Quod autem inflectitur ab eo quod ipsa inflexione fit prius est. Quare cum id quod dicimus Cato nomen sit et sit primum, distat inflexionibus suis. inflexio autem nominativi generivus et ceteri. Nullus enim dixerit recte nomina casus esse. Si enim id quod dicimus Cato alicuius casus sit, cuius casus esse possit oportet ostendi. Sed ante id quod dicimus Cato nullus praedicatur casus igitur quoniam Cato nomen nullius inflexio est, nec omnino casus est. Ceteri autem casus qui dicuntur nominativi inflexione formantur : Catonis et Catoni et Catonem. Quare si distant ea quae ab inflexione nascuntur ab his quae inflectuntur, distant quoque hi omnes casus, qui sunt Catonis Catoni Catonem, eo quod est Cato, id est a nomine principali. Sed hic Cato nomen est, casus igitur nomina non sunt. [...] Ratio, inquit, id est definitio nominis et casus nominis eadem est. Nam sicut nomen vox significativa est secundum placitum sine tempore, ut eius pars nulla extra significet, sic etiam casus. nam vox est et secundum placitum designativa et cuius separatae partes nihil designant. Ergo eadem definitio ratioque est nominis et casus nominis, sed his una additur differentia, quod omne nomen cum eo quod dicitur est aut non est coniunctum aut adfirmativam enuntiationem facit aut negativam, ut Socrates est vel Socrates non est. Hic enim quoniam veritas aut falsitas incidit, enuntiationem esse necesse est; in casibus vero quamvis addas est aut non est, nulla inde adfirmatio neque negatio fit. Neque enim ulla in hos veritas aut falsitas cadit. Si quis enim dicat Socratis est vel Socratis non est vel Catonis est vel Catonis non est, quid sit vel non sit non adponens, cum simplici casu est aut non est iungens imperfectam faciet orationem falsitate ac veritate disiunctam. » Voir aussi *Introductio ad syllogismos categoricos*, col. 765A : « Iam vero casus nominum non altius intuentibus nomina videantur. Quid enim Catonis, et Catoni, atque huiusmodi voces quae rectis nominibus inflectuntur, nomina esse non existimet? Sed hae quoque voces a nomine quadam differentia discrepabunt. Omne enim nomen iunctum cum est verbo, enuntiationem reddit ac suscipit mendacii veritatisque naturam, ut Cato est, vel dies est, at si est, verbum casibus adiungatur, neque enuntiatio sit, neque plena sententia orationis absolvitur, ut Catonis est, nec sententiam habet absolutam, nec veri aliquid potest notare nec falsi, atque idcirco non nomina, sed casus nominum nuncupantur. »

<sup>50</sup> Cf. BOÈCE, *Commentatorii in librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ, prima editio*, II, 10, p. 136 : « potest enim vera esse et ea quae dicit est iustus homo et ea quae dicit est non iustus homo. Rursus potest vera esse ea quae dicit non est iustus homo, si hoc de Sylla dicatur, et ea quae dicit non est non iustus homo, si hoc de Catone praedicatur. »

<sup>51</sup> Cf. BOÈCE, *Commentatorii in librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ, secunda editio*, I, 2, p. 63-65 : « Sed hoc non solis huiusmodi vocibus contingit, ut simpliciter sub nomine poni non possint, sed sunt quaedam aliae quae omnia quidem nominis habeant et definite significant, sed quadam alia discrepantia nomina simpliciter dici non possint, ut sunt obliqui casus cum dicimus 'Catonis', 'Catoni', 'Catonem' et ceteros. Horum enim discrepantia est a nomine, quod nomen rectum iunctum cum est vel non est adfirmationem <vel negationem> facit: ut si quis dicat Socratem est, hoc verum est vel falsum. Si enim vivente Socrate diceretur, verum esset, mortuo vero falsum est: quare adfirmatio est. si quis autem dicat Socrates non est, rursus faciet negationem et in ea quoque veritas et falsitas invenitur. Ergo omne rectum nomen iunctum cum est vel non est enuntiationem conficit. Hi vero obliqui casus iuncti cum est vel non est enuntiationem nulla ratione perficiunt. Enuntiatio namque est perfectus orationis intellectus in quem veritas aut falsitas cadit. Si quis ergo dicat Catonis est, nondum plena sententia est. Quid enim sit 'Catonis' non dicitur atque eodem modo 'Catoni' est vel 'Catonem' est. [...] Quod autem dictum est obliquos casus cum est verbo iunctos orationem perfectam non facere, non dicimus quoniam cum nullo verbo

*orationes simplex, composita, una et multiplex*, et d'expliquer qu'une proposition une a un seul sens et qu'une multiple en a plusieurs, il donne comme exemple d'*oratio multiplex* une phrase remarquable : *Cato philosophus est*. Celle-ci, selon lui, est vraie si l'on parle de Caton d'Utique et fausse si l'on fait référence à Caton le Censeur :

Fit autem hoc in huiusmodi orationibus, ut cum dico: Cato philosophus est. Haec oratio non est una: non enim unum significat. Potest enim monstrare et Catonem Uticensem esse philosophum, potest etiam ostendere et Catonem Censorium oratorem esse philosophum. Qua in re non una est oratio atque idcirco in Uticensi quidem Catone vera est, in Oratore vero falsa. Huiusmodi ergo orationes multas vocamus.<sup>52</sup>

Dans un autre passage encore, le commentateur latin utilise ses connaissances sur les biographies des deux Caton pour illustrer son propos. Pour discuter des propositions opposées, qui doivent posséder un même attribut et un même sujet de manière non équivoque, le philosophe utilise deux exemples catoniens particulièrement frappants : *Cato se Uticae occidit/Cato se Uticae non occidit* et *Cato fortis est/Cato non fortis est*.

Le premier, qu'il réutilise d'ailleurs dans son traité sur le syllogisme catégorique aux côtés de *Cato est grammaticus*<sup>53</sup>, sert à expliquer le critère de la non-équivocité du sujet, non respecté dans ce cas puisque *Cato* peut se référer autant à *Cato Marciae, qui exercitum duxit in*

---

obliqui casus iunguntur ita, ut nihil indigentem perficiant orationem. cum enim dico Socratem paenitet, enuntiatio est. Sed non cum omni verbo, sed tantum cum est nel non est hi casus iuncti perfectam orationem nulla ratione constituunt. atque hoc est quod ait: 'Catonis' autem vel 'Catoni' et quaecumque talia sunt non sunt nomina, sed casus nominis. Unde etiam discrepare videntur. [...] Designavit per hoc quod ait: nomen vero semper, subaudiendum est scilicet: facit verum falsum que cum est vel fuit vel erit iunctum. Eorum que ponit exempla: Catonis est vel non est. In his enim (ut ipse ait) neque verum aliquid dicitur neque falsum. »

<sup>52</sup> BOËCE, *Commentatorii in librum Aristotelis IIEPI EPMHNEIAS, secunda editio*, II, 5, p. 106. Trad : « Cela est ainsi dans ce genre de proposition, comme si je dis : "Caton est philosophe." Cette proposition n'est pas une: en effet elle ne signifie pas une seule chose. Elle peut en effet montrer que Caton d'Utique est philosophe, mais elle peut aussi montrer que l'orateur Caton le Censeur est philosophe. Par cela, cette proposition n'est pas une et à propos de Caton d'Utique elle est vraie alors qu'à propos de Caton le Censeur elle est fausse. C'est ce genre de propositions que nous appelons multiples. ». Cf. aussi BOËCE, *Commentatorii in librum Aristotelis IIEPI EPMHNEIAS, secunda editio*, II, 5, p. 111 : « Multiplex enim est propositio vel si fuerit inconposita, quemadmodum est Cato philosophatur, multiplex etiam vel si fuerit composita ex terminis praeter coniunctionem, ut est Plato Atheniensis in lycio disputat, vel si composita sit ex propositionibus praeter coniunctionem, quemadmodum est homo est, animal est. »

<sup>53</sup> Cf. BOËCE, *De syllogismo categorico* I, col. 803A-C : « Item homo grammaticus non est, si quis hoc dicat de Catone, verum est. Item homo grammaticus non est, si quis hoc dicat de Catone, verum est, ut simul falsae sint nunquam reperiemus. Hinc quoque ostenditur indefinitas cum particularibus aequali esse potentia. Amplius quod dictum est, contrajacentes id est universalem affirmativam et particularem negativam, et item universalem negativam et particularem affirmativam neque veras simul esse neque falsas, sed inter se dividere verum falsumque, hoc idem evenit in indefinitis. [...] Sunt etiam quaedam propositiones quae dividunt quidem et ipsae verum et falsum, ut Deus fulminat, Deus non fulminat. Sed istae tunc dividunt inter se verum et falsum, cum idem tempus, idem subiectum, idem praedicatum sit. Quod autem dico tale est, si aequivocum subiectum fuerit, non dividunt verum et falsum. Si quis enim dicat, Cato se Uticae occidit, et respondeatur, Cato se Uticae non occidit, utraque verae sunt. Nam et Cato Minor se peremit, et Cato Censorinus se Uticae non occidit. Sed hoc idcirco evenit, quod Catonis nomen aequivoco dicitur, dicitur enim et Maior Cato Censorius, et Minor Uticensis. »

*Africam* ou *Cato Minor* qu'au *Cato Censorius orator* ou *Cato Maior*, ce qui rendrait vraie et fausse les deux propositions de manière alternée. Le deuxième exemple s'intéresse à l'univocité de l'attribut : supposons que Caton ne soit pas équivoque, le qualificatif *fortis* pourrait l'être selon qu'on entend par là courageux dans l'âme ou vigoureux de corps<sup>54</sup>.

Pour présenter les quatre propositions simples – appelées par les Grecs *categoricae* et par les Latins *praedicativae* – utilisées dans les syllogismes catégoriques (affirmation et négation universelles, affirmation et négation particulières, affirmation et négation indéfinies, affirmation et négation d'un sujet singulier), Boèce, dans son deuxième Commentaire au *Peri hermeneias* et dans son traité sur les topiques, présente des propositions ayant comme attribut *iustus est*. Or, pour le dernier cas (sujet particulier), il utilise le nom *Cato* : c'est donc lui l'individu présenté comme juste<sup>55</sup>.

Les exemples tirés des écrits logiques de la fin de l'Antiquité qui utilisent Caton sont nombreux et significatifs pour la plupart, puisqu'ils renvoient souvent au statut, à une vertu ou à la mort du Romain. On comprend que ce dernier ait pu devenir – en particulier grâce à Boèce – une figure commode dans l'arsenal des écoles, une image ad *usum scholasticorum*, bonne à illustrer toute thèse.

---

<sup>54</sup> Cf. BOÈCE, *Commentatorii in librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ, secunda editio*, II, 6, p. 130-131 : « Si quis enim nomen aequivocum subiciat et aliud praedicet et si quis contra huiusmodi adfirmationem constituat negationem, non faciet oppositionem. Ut cum dico Cato se Uticae occidit, nomen hoc quod dicitur Cato aequivocum est. Potest enim et orator intellegi et hic qui exercitum duxit in Africam. Si quis igitur dicat Cato se Uticae occidit, potest fortasse intellegi de Catone Marciae, si quis respondeat Cato se Uticae non occidit, potest de Catone Censorio constituisse negationem. sed quoniam diversus est Cato Censorius Catone Marciae et nomen ipsum Catonis diversa significat, diversae a se erunt adfirmatio et negatio et non id omnino perimit negatio, quod adfirmatio constituit. Adfirmatio enim constituit Marciae Catonem se Uticae peremisse, negatio vero dicit Catonem, si ita contigit, oratem non se Uticae peremisse. Quare non constituunt verum inter se falsumque, idcirco quod a se diversae sunt. Nam utrumque verum est: et quod se Cato Uticae occidit scilicet Marciae et quod se Cato Uticae non occidit scilicet orator. Atque hic aequivocum subiectum fecit, ut haec adfirmatio et negatio oppositionem nullo modo constituerent. Quod si praedicatum fuerit aequivocum, eodem modo contradictio non fit. Dicat enim quis quoniam Cato fortis est et de Catone praedicet fortitudinem mentis dicens alius que respondeat Cato fortis non est ad inbecillitatem corporis spectans: ita igitur aequivocatio fortitudinis ambiguitatem fecit, quae oppositionem nulla ratione conponeret. Et si uterque terminus et subiectus et praedicatus aequivoci fuerint, multo magis diversae a se erunt propositiones et non oppositae nec inter se verum falsumque dividentes, sed utraque veras, interdum utraque falsas esse contingat. »

<sup>55</sup> Cf. BOÈCE, *Commentatorii in librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ, secunda editio*, II, 7, p. 147 : « Omnium propositionum quae sunt simplices, quas categoricas Graeci vocant, nos praedicativas dicere possumus, quattuor sunt diversitates : aut enim est adfirmatio et negatio universalis, ut est omnis homo iustus est, nullus homo iustus est, aut adfirmatio et negatio particularis, ut est quidam homo iustus est, quidam homo iustus non est, aut adfirmatio et negatio indefinita, ut homo iustus est, homo iustus non est, aut de singulari subiecto adfirmatio et negatio, ut Cato iustus est, Cato iustus non est. » Cf. aussi BOÈCE, *De differentiis topicis* I, col. 1175 A : « Affirmatio, si quis sic efferat: coelum volubile est. Negatio, si quis ita pronuntiet: coelum volubile non est. Harum vero aliae sunt universales, aliae particulares, aliae indefinitae, aliae singulares: Universales quidem: ut si quis ita proponat: omnis homo iustus est, nullus homo iustus est. Particulares vero, si quis hoc modo dicat: quidam homo iustus est, quidam homo iustus non est. Indefinitae hoc modo: homo iustus est, homo iustus non est. Singulares vero sunt quae individuum aut quid singulare proponunt, ut Cato iustus est, Cato iustus non est; etenim Cato individuus est ac singularis. »

*d) Disticha Catonis*

Les *Disticha Catonis*, recueil de maximes morales en distiques élégiaques, ont été rassemblées – plus que composées – au plus tard au IV<sup>e</sup> siècle par un auteur anonyme<sup>56</sup> qui s'est fortement inspiré des sentences présentes chez des auteurs antérieurs, grecs et latins<sup>57</sup>. L'ouvrage fut bien accueilli et utilisé pour l'apprentissage du latin et l'éducation de la jeunesse, dans les cours de grammaire. Cette collection (intitulée aussi *Cato magnus* ou, de même que le dialogue cicéronien, *Cato maior*) est composée de 144 distiques et organisée en quatre livres, contenant une lettre introductive en prose encourageant un très cher fils à régler sa conduite sur les propos de son père<sup>58</sup>. Viendront s'ajouter à ce corpus, en interpolation – ainsi qu'on peut le constater dans la plupart des manuscrits dès le VIII<sup>e</sup> siècle<sup>59</sup> – trois introductions poétiques aux livres II, III et IV, qui enjoignent le lecteur à étudier sérieusement les auteurs et le contenu du texte pour apprendre « quae sit sapientia [...] legendo »<sup>60</sup>, ainsi que 57 *Breves sententiae* ou *Monosticha* (*Cato parvus*), telles que :

Deo supplica.

Parentes ama.

Pugna pro patria.

Libros lege.<sup>61</sup>

Après s'être entraîné la mémoire sur ces courtes sentences en prose, les écoliers lisent et mémorisent les unités de deux lignes métriques d'hexamètres contenues dans les quatre livres remplis de conseils concernant l'instruction morale de la jeunesse.

---

<sup>56</sup> Cf. à ce propos A. BARRIERA, « Sull'autore et sul titolo dei *Disticha Catonis* ». Les distiques furent pourtant, à cause de leur titre, souvent attribués à Caton, en particulier à Caton le Censeur. Sa réputation de sagesse et de vertu vécue dans la rudesse romaine explique peut-être l'association.

<sup>57</sup> À savoir, des extraits de collections attribuées à Pythagore, Phocylides et Chilon pour les Grecs, et pour les Latins, mimes du poète Publilius Syrus et sentences du Pseudo-Sénèque. Voir à ce propos L. PICHARD et S. I. JAMES, « Distiques de Caton », dans : *Le Moyen Âge*, 227-228.

<sup>58</sup> Cf. *Disticha Catonis, Epistula*, p. 4 : « Cum animadverterem quam plurimos graviter in via morum errare, succurrendum opinioni eorum et consulendum famae existimavi, maxime ut gloriose viverent et honorem contingerent. Nunc, te, fili carissime, docebo quo pacto morem animi tui componas. Igitur praecepta mea ita legito ut intellegas. Legere enim et non intelligere negligere est. »

<sup>59</sup> Lire à ce propos la « Praefatio » à l'édition de M. BOAS des *Disticha Catonis*, VII–LXXXIV et P. ROOS, *Sentenza e proverbio nell'antichità e i « Distici di Catone », il testo latino e i volgarizzamenti italiani*, 187–204, ainsi que la bibliographie qu'il propose pour chacune de ces questions.

<sup>60</sup> *Disticha Catonis, Praefatio libri II*, p. 90. L'auteur cite Virgile, Macer, Lucret et Horace.

<sup>61</sup> *Disticha Catonis, Breves sententiae*, 1 ; 2 ; 23 ; 26, p. 11 et 19. Trad. : « Prie Dieu » ; « Aime tes parents » ; « Bats-toi pour la patrie », « Lis des livres ».



Bien qu'il y ait des traces de la dissémination de ces vers dès les premiers siècles chrétiens (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles), l'histoire de ce texte en tant que manuel scolaire commence au VIII<sup>e</sup> siècle<sup>62</sup> et se répand rapidement en Europe. Le texte, fort connu au Moyen Âge, sera constamment cité, traduit, adapté<sup>63</sup> et reste particulièrement célèbre pour son premier distique :

Si deus est animus nobis, ut carmina dicunt,  
hic tibi præcipue sit pura mente colendus.<sup>64</sup>

### 3. Caton dans les textes du *trivium* médiéval

Après le développement du savoir, au Haut Moyen Âge, dans les milieux monastiques et à la cour carolingienne, les plus importantes traditions doctrinales s'élaborent, à partir du XII<sup>e</sup> siècle, dans les régions urbaines : quelques cités de l'Italie du Nord, les plus importants centres de la France, certains sièges épiscopaux anglais. On y étudie les sept arts libéraux, l'*Organon* aristotélicien, on s'enthousiasme quelquefois du *Timée* ; on y lit Virgile, Stace, Ovide, Lucain, Sénèque, Cicéron, mais aussi Macrobie et les traités de sciences naturelles et de médecine, petit à petit traduits de l'arabe. En Italie, les intérêts principaux portent sur les études juridiques et médicales ; l'école cathédrale d'Orléans est, quant à elle, un centre réputé pour la culture grammaticale et littéraire, Reims, Chartres et Laon regardent plutôt du côté des connaissances scientifiques et les écoles parisiennes ont une propension pour les problématiques théologico-métaphysiques et pour les discussions sur les principes de la dialectique. Les lieux de savoir des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles se concentreront toujours plus autour d'institutions : universités, collèges, *studia* conventuels.

L'enseignement médiéval, fondé sur la lecture d'auteurs dont l'autorité est reconnue, varie en fonction des modifications du corpus de référence<sup>65</sup>. En ce qui concerne le *trivium*, les ouvrages traditionnels (les grammaires de Donat et Priscien, les œuvres des auteurs classiques, la *logica vetus* aristotélicienne, la rhétorique cicéronienne) sont petit à petit

---

<sup>62</sup> Cf. M. BOAS, *Alcuin und Cato*.

<sup>63</sup> Cf. D. BRIESEMEISTER, « *Disticha Catonis* : Romanische Literaturen » et le site Internet 'Disticha Catonis'. Datenbank der deutschen Übersetzungen : <http://www1.uni-hamburg.de/disticha-catonis/> (dernière consultation 08.10.09).

<sup>64</sup> *Disticha Catonis* I, 1, p. 34. Trad. : « Si dieu est pour nous un esprit, comme le disent les poèmes, tu dois l'adorer avant tout avec une âme pure. »

<sup>65</sup> Pour une bonne introduction générale à la méthode d'enseignement des universités, leurs programmes, leurs auteurs, leurs méthodes, leurs textes, voir L. BIANCHI, « Le università e il 'decollo scientifico' dell'Occidente ».

complétées par d'autres traités logiques aristotéliens ainsi que par des textes d'auteurs contemporains (Alexandre de Villedieu, Evrard de Béthune, Pierre d'Espagne)<sup>66</sup>.

La figure de Caton s'y rencontre, deci delà, au gré des lectures, par exemple, chez Lucain, considéré comme un des plus grands poètes classiques et l'un des principaux modèles de l'enseignement grammatical et rhétorique. Dès le début du Moyen Âge en effet, les manuels scolaires, les grammaires, les traités de rhétorique, les commentaires, les encyclopédies et les florilèges abondent en citations de la *Pharsalia*, ce qui garantit la popularité de centaines de vers isolés, dont plusieurs prononcés par Caton ou le concernant. À cela s'ajoute la grande fortune du recueil des *Disticha Catonis*, sentences morales lues dans les petites classes pour apprendre le latin et commentées par les maîtres de grammaire. Les différentes utilisations de Caton comme illustrations de règles grammaticales, de définitions rhétoriques ou d'exemples logiques viennent enrichir le fond culturel commun des étudiants. C'est cette transmission scolaire imprégnée de la figure du Romain qui explique, en partie, l'influence considérable de Caton sur les productions littéraires médiévales.

### a) *Grammatica*

#### (1) Présentation

Grammatica est ostiaria omnium aliarum scientiarum, linguae balbutientis  
expurgatrix aptissima, logicae ministra, rhetoricae magistra, theologiae  
interpres, medicinae refrigerium et totius quadrivii laudabile fundamentum.

La grammaire est la gardienne de toutes les autres sciences, correctrice fort  
appropriée de la langue balbutiante, servante de la logique, maîtresse de la  
rhétorique, interprète de la théologie, réconfort de la médecine et fondement  
louable de tout le *quadrivium*

ALEXANDRE DE VILLEDIEU, *Doctrinale* III, n. 1

Le terme *grammatica* renvoie, selon une vieille tradition linguistique, à la langue latine en général, laquelle joue un rôle évidemment fondamental dans le système pédagogique

---

<sup>66</sup> Cf. O. WEIJERS, *Le maniement du savoir : pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, 9-14.

médiéval<sup>67</sup>. Jusqu'à la création des universités, la grammaire est le plus important des arts libéraux, car elle permet l'apprentissage et la maîtrise du latin, langue qui, tout en n'étant plus parlée dans la rue, demeure le vecteur incontournable de l'expression littéraire et scientifique.

La grammaire s'occupe des fondements normatifs de la langue (la *littera*, la *syllaba*, les *partes orationis*, les éléments de *constructio* et de stylistique). On étudie les idiotismes (*idiomata*), on catalogue les défauts à éviter ou les figures inhabituelles des grands écrivains : barbarismes, solécismes, défauts de prononciation, calembours, préciosité ; on étudie l'orthographe, les figures de mots, mais on s'exerce aussi à la lecture à haute voix (des auteurs) et à la versification, fournissant ainsi des notions de prosodie et de métrique à travers le répertoire des *sententiae* et des *exempla* tirés des *auctores* païens, chrétiens et bibliques.

Les études médiévales en grammaire travaillent à partir de deux types de textes : les manuels techniques et les œuvres littéraires au sens propre. Ces *appendicia artium*, comme les appelle Hugues de St-Victor dans son *Didascalicon*<sup>68</sup>, servent à apprendre la belle langue, le bon style, et pour ceux qui sont en vers, la prosodie correcte, tout en fournissant parallèlement un enseignement moral<sup>69</sup> et une connaissance générale de l'Antiquité qui peut se révéler utile pour l'étude de la Bible et des Pères de l'Église. L'apprentissage de la lecture et de la composition prend ainsi place dans un contexte plus large, celui des fondations morales de la littérature qui donnent une justification de sérieux et d'acceptabilité aux auteurs païens. Ainsi, une bonne partie de l'enseignement du grammairien<sup>70</sup> consiste dans l'explication et l'interprétation des auteurs classiques. Dans les *accessus* à leurs œuvres, à la rubrique *cui parti philosophiae supponitur*, le maître répond : *ethicae supponitur*<sup>71</sup>. Leur usage est alors ultimement justifié par la leçon morale chrétienne qu'ils peuvent apporter. Comme conclut

---

<sup>67</sup> Pour les informations données ci-dessous, voir avant tout R. W. HUNT, *The History of Grammar in the Middle Ages* ainsi que les articles de I. ROSIER, « Grammaire », de E. PÉREZ RODRÍGUEZ, « Grammatik, grammatische Literatur, C. Lateinisches Mittelalter » et de R. H. ROBINS, « Grammar ».

<sup>68</sup> Cf. HUGUES DE ST-VICTOR, *Didascalicon* III, 4, p. 54.

<sup>69</sup> Cf. PH. DELHAYE, « *Grammatica* et *Ethica* au XII<sup>e</sup> siècle », dans : *Enseignement et morale au XII<sup>e</sup> siècle*, 83-134.

<sup>70</sup> Il est à relever que le rôle du grammairien était plus ou moins valorisé selon les écoles. Pour ce qui concerne les XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, c'est à Orléans que l'enseignement des *auctores* est le plus à l'honneur. L. J. PAETOW, *The Arts Course at Medieval Universities*, 13-20, soutient la thèse du déclin de l'intérêt des auteurs classiques durant le XIII<sup>e</sup> siècle, période du fort développement des universités, ce qui a été contredit de manière convaincante par A. J. MINNIS et A. B. SCOTT, « General Introduction », dans : *Medieval Literary Theory and Criticism, c. 1100 - c. 1375 : The Commentary Tradition*, 6-9.

<sup>71</sup> Cf. PH. DELHAYE, *Enseignement et morale au XII<sup>e</sup> siècle*, 60-66 ; 97-99 ; R. B. C. HUYGENS, *Accessus ad Auctores*, 20, 21, 22, 25, etc. ; E. A. QUAIN, « The Medieval Accessus ad Auctores », 215-228 ; voir aussi P. F. GEHL, *A Moral Art. Grammar, Society and Culture in the Trecento Florence*. Pour des informations générales sur les *accessus* et les prologues des traités médiévaux, voir R. W. HUNT, « The Introductions to the Artes in the Twelfth Century » et A. J. MINNIS et A. B. SCOTT, « General Introduction », dans : *Medieval Literary Theory and Criticism, c. 1100 - c. 1375 : The Commentary Tradition*, 1-11.

Aldo Scaglione : « It is therefore fair to say that classical culture could be accepted [...] only insofar as it could be seen as, first, a propaedeutical instrument to the reading and understanding of the Scriptures and the truly Christian doctrinal documents, and, second, as a sort of ‘prefiguration’ of the moral and theological Christian truths. »<sup>72</sup>

Les listes d'*auctores* commentés restent, de manière assez surprenante, les mêmes durant des siècles et dans toute l'Europe, avec seulement de légères différences : les poètes Virgile, Horace, Ovide, Lucain, Perse, Stace, Juvénal, Boèce et quelquefois le dramaturge Térence<sup>73</sup>. S'y ajoutent petit à petit des poètes chrétiens (Juvencus, Prudence), des modèles pour les textes en prose<sup>74</sup> (l'historien Salluste, l'orateur Cicéron, particulièrement pour ses traités moraux, ses collections de lettres, comme celles de Sidoine Apollinaire, d'Avitus, d'Eginhard et de Frotharius de Toul<sup>75</sup>). Au XIII<sup>e</sup> siècle, est intégré au corpus un certain nombre d'œuvres poétiques médiévales telles que le *Tobias* de Mathieu de Vendôme, l'*Alexandreis* de Guillaume de Châtillon, le *De planctu naturae* et l'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille<sup>76</sup>.

Les manuels de l'Antiquité tardive et en premier lieu les *Artes minor et maior* de Donat (IV<sup>e</sup> siècle) constituent le principal modèle normatif qui prépare l'Occident médiéval à la lecture. Un rôle de premier ordre doit être reconnu, dans ce domaine, aux maîtres des îles de Grande-Bretagne des VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles qui produisent de nombreux traités, réélaborant les opuscules de Donat pour les adapter aux exigences de leurs élèves de langue non latine. Parmi ces productions, on distingue les grammaires 'élémentaires' destinées à ceux qui débutent, exposant avant tout les rudiments de la langue (*Ars Tatuini*, *Ars Ambianensis*, *Ars Bernensis*, *Ars grammatica* de Boniface) et les grammaires de caractère 'exégétique' adressées à des élèves plus avancés, qui sont rédigées selon la méthode des commentaires tardo-antiques et,

---

<sup>72</sup> A. SCAGLIONE, « The Classics in Medieval Education », 350. Trad. : « Il est donc juste de dire que la culture classique pouvait être acceptée [...] seulement dans la mesure où elle pouvait être envisagée, premièrement, comme un instrument propédeutique à la lecture et à la compréhension de l'Écriture et des documents doctrinaux réellement chrétiens et, deuxièmement, comme une sorte de "préfiguration" des vérités morales et théologiques chrétiennes. »

<sup>73</sup> Voir à ce propos B. MUNK OLSEN, *I classici nel canone scolastico altomedievale*. Celui-ci discute, p. 86-89, du cas de Sénèque et de ses *Lettres à Lucilius*, et conclut qu'il n'y a aucune preuve que celles-ci aient été utilisées dans le cadre scolaire du *trivium*, et que si elles ont eut un rôle, ce serait plutôt au niveau de la *divina lectura*. P. F. GRENDLER, dans son ouvrage *The Universities of the Italian Renaissance*, 202, propose une liste restreinte pour l'Italie du Nord : Virgile, Stace, Lucain, Ovide et Boèce.

<sup>74</sup> Il est vrai que, traditionnellement, les prosateurs commentaient la rhétorique mais cette dernière sera bientôt supplantée par la grammaire.

<sup>75</sup> Cf. A. SCAGLIONE, « The Classics in Medieval Education », 352.

<sup>76</sup> Cf. E. K. RAND, « The Classics in the Thirteenth Century », 260.

en partie, sous la forme de *quaestiones* (*Anonymus ad Cuimnanum*, *Ars Malsachani*, *Ars Ambrosiana*).

L'enseignement des maîtres britanniques exerce une influence importante durant l'âge carolingien : leurs œuvres, portées sur le continent par les missionnaires, ont une grande importance dans la formation des activités intellectuelles de la cour de Charlemagne, illustrées entre autres par les travaux de Pierre de Pise et Paul Diacre. Smaragde de Saint-Mihiel (qui, vers 810, écrit son *Liber in partibus Donati*, réalisation la plus complète du processus de christianisation de la grammaire) semble le premier auteur provenant d'une école monastique. Muridac (actif à Metz et à Auxerre), Sedulius Scotus et ensuite Rémi d'Auxerre développent des commentaires à l'*Ars maior* de Donat. Alcuin et son élève Raban Maur, quant à eux, font directement référence aux grammairiens antiques, utilisant leurs textes sans les modifier.

Le tournant des XI<sup>e</sup> – XII<sup>e</sup> siècles est témoin d'un développement nouveau de la grammaire, d'orientation plus théorique, qui inclut une réflexion générale sur les principes de fonctionnement du langage et les fondements de ses catégories<sup>77</sup>. Donat – à part le *Barbarismus*, troisième partie de l'*Ars maior* – est désormais avant tout réservé aux « petites écoles », où se fait l'apprentissage de la langue latine<sup>78</sup>, ou à certains centres spécialisés, comme Orléans. La forte avancée des arts linguistiques détermine ainsi une vaste mutation des attitudes médiévales envers la grammaire. Les commentaires aux *Institutiones grammaticales* de Priscien distinguées en *Priscianus maior* (livres I-XVI, sur les parties du discours) et *Priscianus minor* (livres XVII-XVIII, sur la construction), ainsi que le *De accentibus*, attribué à Priscien, introduisent des études sur la signification et la référence<sup>79</sup>.

Au début du XIII<sup>e</sup> siècle, apparaissent deux grammaires didactiques versifiées – les vers étant retenus comme plus efficaces que la forme prosaïque pour la mémorisation –, le *Doctrinale*<sup>80</sup>

<sup>77</sup> Pour cette présentation, voir A. DE LIBERA, « Grammaire » et I. ROSIER, « Grammaire ».

<sup>78</sup> Cf. O. WEIJERS, *Le maniement du savoir : pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, 15.

<sup>79</sup> Ces innovations, destinées à s'implanter dans la tradition grammaticale postérieure, apparaissent déjà dans des commentaires aux *Institutiones* de Priscien, parmi lesquels l'anonyme *Glosule super Priscianum* (fin du XI<sup>e</sup> siècle), les *Glose* de Guillaume de Conches (v. 1230 et v. 1240) et la *Summa super Priscianum* de Pierre Hélie (v. 1240) premier commentaire systématique à l'entier du traité de Priscien. Cf. PETRUS HELIAS, *Summa super Priscianum*, où le nom de Caton n'apparaît qu'une fois (p. 741), cité comme auteur (*De agna pascenda*, 3, 4) pour illustrer l'adjectif 'citer' lié à la préposition 'citra' dans le chapitre « De propositione ».

<sup>80</sup> Le *Doctrinale* est un maillon essentiel dans la tradition pédagogique, car il formalise sous la forme de règles versifiées l'essentiel des *Institutiones grammaticae* de Priscien et de la troisième partie de l'*Ars maior* de Donat. Ces 2645 vers sont divisés en quatorze chapitres, eux-mêmes habituellement répartis en trois parties :

(2645 hexamètres dactyliques) d'Alexandre de Villedieu et le *Graecismus* (4579 hexamètres dactyliques) d'Évrard de Béthune<sup>81</sup>, qui ont un grand succès et deviennent des autorités essentielles dans le cursus de grammaire – même universitaire<sup>82</sup> – jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle. De caractère normatif, présentant des règles et des paradigmes, ces œuvres ont comme but principal de pallier les besoins éducationnels de leur temps en mettant à disposition des ouvrages plus faciles d'emploi que le Priscien. Le *Graecismus* se dédie, de plus, aux termes techniques grecs, mais aussi à la grammaire latine qu'il illustre par de nombreuses citations d'auteurs païens<sup>83</sup>.

L'introduction, dans la grammaire, de la *logica vetus* et de la *logica nova*, respectivement à la fin du XI<sup>e</sup> siècle et durant le XII<sup>e</sup> siècle, produit de nouvelles notions comme celle de sujet (*subiectum*, *suppositum*), de prédicat (*praedicatum*, *appositum*), de régence (*regimen*). Sous l'influence de la logique, enseignée à l'université dans le même cursus<sup>84</sup>, la grammaire devient ainsi une véritable science du langage : il en résulte un effort de définition sur la nature de l'objet, les méthodes, le mode d'argumentation ainsi qu'une réflexion approfondie sur les unités linguistiques et les diverses opérations mentales qui ont permis de les générer. Cette grammaire dite spéculative, en se proposant de travailler sur les propriétés sémantiques et syntaxiques les plus générales, peut prétendre à l'élaboration d'un modèle explicatif applicable non seulement au langage, mais aussi à l'organisation générale du monde (*modus essendi*, *modus intelligendi*, *modus significandi*). Elle sera incluse au XIII<sup>e</sup> siècle dans les programmes universitaires de la Faculté des arts, aux côtés de la logique et de la philosophie<sup>85</sup>.

---

a. étymologie ; b. syntaxe ; c. quantité, accents et figures de style. Voir à ce propos J. PAETOW, *The Arts Course at Medieval Universities*, 37.

<sup>81</sup> Attribué à Évrard, ce traité a pourtant subi une réélaboration : un compilateur anonyme (en effet, seuls le prologue et les chapitres IX à XXIV, à propos des huit parties du discours de Donat, sont d'Évrard) à partir des matériaux ayant servi à l'élaboration des chapitres IX-XXIV, a ajouté les chapitres I-VIII et XXV-XXVII, très peu de temps après l'achèvement du manuel. Voir à ce propos, A. GRONDEUX, *Le 'Graecismus' d'Évrard de Béthune à travers ses gloses*.

<sup>82</sup> Certainement à partir du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. Cf. I. ROSIER, « La grammaire dans le Guide de l'étudiant », 260.

<sup>83</sup> Cf. E. K. RAND, « The Classics in the Thirteenth Century », 254.

<sup>84</sup> Cf. I. ROSIER, « La grammaire dans le Guide de l'étudiant », 258-259. On peut y ajouter la théologie. Voir à ce propos I. ROSIER, « *Res significata et modus significandi* : les implications d'une distinction médiévale », 135-136.

<sup>85</sup> Pour une bonne présentation de cette grammaire spéculative, lire C. MARMO, « Scienze di segni : Aspetti semantici delle teorie grammaticali e logiche », 76-83.

(2) Caton dans la *grammatica*

Comme nous venons de le mentionner, les maîtres britanniques et irlandais ont joué un rôle capital dans le premier enseignement médiéval de la grammaire, aux VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles. Parmi ceux-ci, huit citent Caton dans leurs ouvrages. Tatuinus, dans son *Ars grammatica*, lorsqu'il discute des genres des noms, et en particulier des genres naturels, masculin et féminin, prend l'exemple du couple Marcia-Caton pour illustrer la distinction entre le genre des noms et des choses :

nam, cum dicamus 'Cato' aut 'Marcia', nomina hominum dicimus, quia nullum nomen ipsud aut masculus aut femina[m] est, generi tamen subiacet, quia corporis nomen est.<sup>86</sup>

Bonifatius qui analyse les caractéristiques des noms en fonction de leur lettre finale constate que les mots se terminent par *o* précédé d'une consonne sont tous masculins et de la troisième déclinaison, sauf *Iuno* qui est féminin ; il donne quelques exemples, dont celui de *Cato*<sup>87</sup>. L'*Anonymus ad Cuimnanum* discute des genres du temps passé (*praeteritum tempus*) et explique que tout ce qui est au passé (*in praeterito*) n'est rien d'autre que la commémoration de dits ou de faits ainsi que celle de commentaires, ce que les Grecs nomment *ch(i)ria*. Parmi ces formes de *ch(i)ria*, le *genus propositum* se réalise lorsque quelqu'un affirme le fond de sa pensée, comme le fait Caton<sup>88</sup> :

Itemque tamquam Porcius Cato dixit: *Legis neruus est ciuitatium*.<sup>89</sup>

Un autre exemple de *ch(i)ria*, sentence souvent utilisée dans le cadre scolaire, est proposé sous le patronage du Romain :

ut est Porcius Cato dixit *literarum radices amaras esse, fructus dulces*.<sup>90</sup>

<sup>86</sup> TATUINUS, *Ars grammatica* I, 36, p. 15. Trad. : « en effet, lorsque nous disons « Caton » ou « Marcia », nous disons des noms d'êtres humains, parce qu'aucun de ces noms est un masculin ou un féminin ; cependant il est subordonné à un genre, parce qu'il est le nom d'un corps. »

<sup>87</sup> Cf. BONIFATIUS, *Ars grammatica*, 23 : « Praeposita uero o qualibet consonante – excepto uno proprio, ut Iuno, uel incorporalibus – masculina sunt et tertiae declinationis, ut latro homo praeco carbo mucro bufo sermo Cato cudo ligo praedo spado mango. »

<sup>88</sup> Cf. ANONYMUS AD CUIMNANUM, *Expositio latinitatis* XVIII, 121 : « Verum tamen quid utilius quidque rationabilius legentibus scripturarum paginas seu sanctas seu mundalium annalium nosse conueniens est quam, quot et quae sunt genera praeteriti temporis adsertionum siue spiritualium siue mundanarum? Huic satis faciet quaestioni, qui responsurus est in praeterito omne, quod memoratur, nihil aliud posse ostendere nisi duas res, id est commemorationem dicti aut facti, id est commenti alicuius; quod Greci chiriam uocant. Sed haec duo chiriarum genera quadriformi possunt diuisione ostendi, id est genus propositum percunctatum refutatum demonstratum. Propositum est, ubi quis ex animi uoluntate sui quid dicit. »

<sup>89</sup> ANONYMUS AD CUIMNANUM, *Expositio latinitatis* XVIII, 121. Trad. : « Et de même, comme quand Porcius Caton a dit : "le nerf de la loi appartient aux cités." » Selon l'éditeur, le passage n'a pas été trouvé chez Caton, mais la citation est prise chez DIOMÈDE, *Ars grammatica*, 310.

Les commentaires à Donat datant des premiers siècles du Moyen Âge font, comme leur ouvrage de référence, référence à Caton. L'*Ars ambrosiana* relève, à travers le syntagme *hic Cato*, l'intérêt de présenter ensemble les déclinaisons du substantif et de l'adjectif<sup>91</sup>. L'*Ars Laurehamensis* discute, quant à lui, du participe présent et explique que sa déclinaison au nominatif et vocatif est ambiguë puisqu'il n'y a aucune différence entre le masculin, le féminin et le neutre, ambiguïté qui peut être levée par l'apposition d'un nom<sup>92</sup> :

ut 'amans me Cato docet' 'diligens me Marcia loquitur', 'uenerans mancipium dominum suum ministrat ei': ecce Cato et Marcia et mancipium nominatiui casus habentur in hoc exemplo.<sup>93</sup>

Smaragde de Saint-Mihiel, premier moine à avoir l'initiative d'un traité grammatical calqué sur celui de Donat, propose *Cato* comme exemple de nom propre se terminant par *o*<sup>94</sup>. Murethach et Sedulius Scotus reprennent quasi tels quels les passages proposés par l'*Ars Laurehamensis* à propos de la déclinaison du participe présent et de l'amphibologie<sup>95</sup>. Ce

---

<sup>90</sup> ANONYMUS AD CUIMNANUM, *Expositio latinitatis* XVIII, 122. Trad. : « par exemple Porcius Caton a dit que les racines de la science étaient amères, mais que les fruits en étaient doux. » Cf. DIOMÈDE, *Ars grammatica*, 310. Voir à ce propos le chapitre II.B.1.e).

<sup>91</sup> Cf. ARS AMBROSIANA, *Commentum anonymum in Donati partes maiores*, 57 : « Hic pro multis reddit exemplum nominis dicens 'hic Cato'. Simul gubernationem eius per articulos ostendens ac eius declinationem ducit. »

<sup>92</sup> Cf. ARS LAUREHAMENSIS, *Expositio in Donatum maiorem* II, De participio, 124-125 : « Vel etiam quia participium praesentis temporis non terminat certum genus certumque casum, donec nominibus iungatur, ut amans; cum enim dico hoc participium, dubium est, utrum pertineat ad marem an ad feminam an ad mancipium uel utrum sit nominatiuus an uocatiuus casus; nomine autem addito haec ambiguitas procul abicitur et certitudo mentibus nostris infunditur. »

<sup>93</sup> ARS LAUREHAMENSIS, *Expositio in Donatum maiorem* II, De participio, 125. Trad. : « comme 'Caton en m'aimant, enseigne', 'Marcia, en m'estimant, parle', 'l'esclave est vénérant son maître, le sert' : dans cet exemple, Caton, Marcia et l'esclave sont au nominatif. » L'ouvrage reprend aussi l'exemple d'amphibologie qui mentionnait Caton proposé par Donat (cf. le chapitre III.B.2) et le commente. Cf. ARS LAUREHAMENSIS, *Expositio in Donatum maiorem* III, De ceteris vitiis, 211 : « Cum enim criminor commune uerbum sit et significet tam actionem quam passionem, si per se proferatur absolute (id est sine coniunctione casus accusatiui uel ablatiui) dubium est, utrum Cato criminetur aliquem an ipse ab aliquo. »

<sup>94</sup> Cf. SMARAGDUS, *Liber in partibus Donati*, De genere IV, 51 : « In O autem inuenies MASCULINA et propria, ut SCIPIO Plato Cato Milo Miro Ruscilo. »

<sup>95</sup> Cf. MURETHACH, *In Donati artem maiorem* II, 162-163 : « Vel certe, quia participium non determinat certum genus certum que casum, donec nominibus iungatur, ut amans : cum enim dico hoc participium, dubium est, utrum pertineat ad marem an ad feminam an ad mancipium, vel utrum sit nominatiuus an uocatiuus casus ; nomine autem addito, haec ambiguitas procul abicitur et certitudo mentibus nostris infunditur, ut 'amans me Cato docet', 'diligens me Marcia loquitur', 'uenerans mancipium dominum suum ministrat ei' : ecce Cato et Marcia et mancipium nominatiui casus habentur in hoc exemplo » et III, 219 : « Cum enim criminor commune uerbum sit et significet tam actionem quam passionem, si proferatur absolute, id est sine coniunctione casus accusatiui uel ablatiui, dubium est, utrum Cato criminatur aliquem an ipse ab aliquo. » Cf. aussi SEDULIUS SCOTTUS, *In Donati artem maiorem* II, 262-263 : « Vel etiam quia participium praesentis temporis non terminat certum genus certum que casum donec nominibus iungatur ut amans cum enim dico hoc participium dubium est utrum pertineat ad marem vel ad feminam an ad mancipium vel utrum sit nominatiuus an uocatiuus casus nomine autem addito haec ambiguitas procul abicitur et certitudo mentibus nostris infunditur ut 'amans me Cato docet', 'diligens me Marcia loquitur', 'uenerans mancipium dominum suum ministrat ei' : ecce Cato et Marcia et mancipium nominatiui casus habentur in hoc exemplo. » et III, 352 : « Cum dicis 'criminatur Cato' incertum est, utrum ipse criminatur alium an criminatur ipse ab alio. Similiter cum dicis 'uadatur Tullius', ignoratur, utrum



dernier ajoute une information intéressante quant aux homonymes de *Cato* ; s'il existe le nom propre *Cato*, *Catonis*, on trouve aussi le nom commun *catus*, *cati*, le chat, et l'adjectif *catus*, *cati*, prudent ou sage<sup>96</sup>. Dans son commentaire à Priscien, Sedulius Scotus prend comme exemples des noms permettant de signifier en propre un dieu et un homme *Iupiter* et *Cato*<sup>97</sup>.

Aux XI<sup>e</sup>, XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, quelques auteurs grammaticaux perpétuent la tradition de l'exemple catonien. Papias au XI<sup>e</sup> siècle, à la suite de Priscien<sup>98</sup>, cite *Cato*, aux côtés d'autres cas, pour illustrer la disparition du *n* final, lorsque le mot passe du grec au latin : de *Κάτων* on aboutit à *Cato*<sup>99</sup>. Il présente ce même terme pour expliciter les quelques dérivatifs masculins, noms propres, qui se terminent par *o* :

ut 'Cicero', 'Cato', 'Capito' (ab eo quod est 'cicer', 'catus', 'caput').<sup>100</sup>

Aimeric de Gâtinaux, au XI<sup>e</sup> siècle, rend le lecteur attentif aux homonymes et paronymes. Il explique la différence entre *catus* et *cattus*, sage et chat, et montre que de ces deux termes dérivent deux noms différents : *Cato* et *Catinus*<sup>101</sup>. Il propose aussi le nom du Romain parmi les exemples de termes dans lesquels le *a* suivi d'un *t* est bref<sup>102</sup>. Pierre Hélie, au XII<sup>e</sup> siècle, cite Caton dans sa *Summa super Priscianum*, à propos de la conjugaison du verbe *videre* ; en effet, les auteurs anciens, auxquels appartient Caton, semblent l'envisager comme un verbe de la troisième plutôt que de la deuxième conjugaison :

---

ipse det uadios an accipiat. Dubium est enim, utrum alium uadetur uel criminetur an ab alio idem patiat. Et uador et criminor communia sunt uerba. »

<sup>96</sup> Cf. SEDULIUS SCOTTUS, *In Donati artem maiorem* II, 100 : « Modo docet declinationem casuum. Cato Catoni proprium nomen. Catus cati animal, quod et murilegus uocatur; catus cati 'doctus' 'prudens'. »

<sup>97</sup> Cf. SEDULIUS SCOTTUS, *In Priscianum*, 77 : « Mihi tamen videtur non omne nomen hic esse descriptum nisi nomen proprium quo aut deus aut homo proprie significatur ut Iupiter Cato. »

<sup>98</sup> Voir à ce propos le chapitre III.B.2.a).

<sup>99</sup> Cf. PAPIAS, *Ars grammatica*, De orthographia, 5 De mutatione litterarum, 20, p. 14 : « N [...] expellitur a Grecis dum fiunt Latina et econtra, 'leo', 'draco', 'Cicero', 'Cato'. »

<sup>100</sup> PAPIAS, *Ars grammatica*, De nomine, 1.7 De denominativis, 16, p. 59. Trad. : « comme 'Cicéron', 'Caton', 'Capiton' (qui dérivent de 'cicer (pois chiche)', 'catus (sage)', 'caput (tête)'). »

<sup>101</sup> Cf. AIMERIC DE GÂTINAUX (AIMERICUS), *Ars lectoria* II, 59 : « Item aliud per duo t 'Cattus' et aliud 'catus' per unum. Oratius in *Liricis* "catus, et decore more palestre ludus" (I, 10, 3-4). Inde 'Catinus' et 'Cato' derivata, sed cur inde fiat, in tercio huius operis de tercia vocali *i* libro plenius ostenduntur. »

<sup>102</sup> Cf. AIMERIC DE GÂTINAUX (AIMERICUS), *Ars lectoria* II, 98 : « In primis a ante t brevis, ut 'pater, patria, patruus, patrius, patricius, Paterculus, patronus, patrimonium, patro, patrisso (hec enim omnia de nomine 'pater' sunt), atrox, satum, datum, statum, ratum, datus, satis, catus, Cato, quater, latus cum est fixum, later, crater, ratio, nato, natatum, patet, latet, fateor, satago, mathesis, quatio, Latium, catinus, patina, Latinus, ratis, latebre, squatebre, Athene, cathena'. »

*Divido*, *dis* componitur a ‘dis’ et ‘vido, dis’. Antiqui enim sicut ‘video, des’, ita etiam ‘vido, vidis’ dicebant tertie coniugationis, unde Cato, « Hoc vide ne facias ». Non enim staret metrum si ‘vide’ esset secunde coniugationis et non tercie.<sup>103</sup>

Dans son célèbre *Graecismus*, Évrard de Béthune, fin XII<sup>e</sup> – début XIII<sup>e</sup> siècles, cite par deux fois le nom de Caton. Lorsqu’il parle des noms dérivés masculins polysyllabiques, le grammairien compose trois vers à propos du Romain, ou plus précisément de l’auteur des *Disticha Catonis* :

Sit Cato consultus, consultor filius eius,  
Consultor poscit quod consultus bene noscit,  
Consultor rogitat, consultus consilium dat.<sup>104</sup>

Et quant il traite des pronoms, Caton apparaît dans un exemple :

Iste uel hic tantum demonstrant, isque suique  
Haec tantum referunt, demonstrant haec referuntque  
Scilicet ille ipse: Cato currit et ille mouetur,  
Ille uel ipse legit, uir currit et ipse mouetur.<sup>105</sup>

Enfin, Jean de Garlande, qui formera jusqu’au XVI<sup>e</sup> siècle, avec Alexandre de Villedieu et Évrard de Béthune, la triade canonique des grammairiens « modernes »<sup>106</sup>, nomme Caton, à une reprise, dans son *Compendium grammatice* datant de 1234-1236<sup>107</sup>. Bien que le personnage le plus cité soit Socrate (*Sortes*), le Romain est mentionné une fois dans le deuxième livre sur les huit parties du discours, et plus précisément dans la section consacrée aux noms qu’on attribue à un individu : prénom, nom, surnom, et deuxième surnom :

Prenomen, nomen, cognomen ponis et agno-.

---

<sup>103</sup> PIERRE HÉLIE, *Summa super Priscianum*, 119-120. Trad. : « *Divido*, -*dis* (diviser) est composé de *dis* et de *vido*, *vidis*. En effet, les Anciens, plutôt que *video*, *vides*, disaient, selon la troisième conjugaison, *vido*, *vidis*, d’où le vers de Caton : “Hoc vide ne facias [Vois cela afin de ne pas le faire]”. Le mètre ne fonctionnerait pas si *vide* était de la deuxième conjugaison et non de la troisième. » Nous n’avons pas trouvé le lieu exact de la citation, mais nous pensons qu’elle pourrait dériver du deuxième vers du distique 25 du quatrième livre des *Disticha Catonis*, p. 223 : « hoc vide ne rursus levitatis crimine damnes. »

<sup>104</sup> ÉVRARD DE BÉTHUNE, *Graecismus* V, IX, v. 168-170, p. 63. Trad. : « Caton était le conseiller, et son fils le conseillé, / Le conseillé exige que le conseiller possède de bonnes connaissances, / le conseillé demande conseil, le conseiller donne conseil. »

<sup>105</sup> ÉVRARD DE BÉTHUNE, *Graecismus* VI, XIV, v. 63-66, p. 147. Trad. : « *Iste* ou *hic* ont seulement un trait démonstratif, *is* et *sui* / ne font que de référer, ont à la fois un trait démonstratif et référentiel / *ille* et *ipse* : Caton court et celui-ci se meut, / Celui-ci ou lui-même lit, l’homme court et se meut lui-même. »

<sup>106</sup> Cf. à ce propos le « Vorwort » de l’éditeur T. HAYE, p. 1.

<sup>107</sup> Cf. à ce propos l’« Einleitung » de l’éditeur T. HAYE, p. 15.

*Sextus Pompeius, Cato, Scipio Monoculusque.*<sup>108</sup>

Après ce panorama d’auteurs grammaticaux médiévaux, encore un mot sur le plan plus littéraire de l’exercice scolaire grammatical, à savoir la présentation, la lecture et l’interprétation des *auctores*. Les *accessus*, introductions au commentaire d’une œuvre de référence, se révèlent comme très importants pour la tradition catonienne au Moyen Âge ; ceux-ci exposent la vie de l’auteur, le contenu et le but du texte, ainsi que le profit moral que l’on peut en tirer<sup>109</sup>. Cependant, à partir du XI<sup>e</sup> siècle déjà, ces *accessus* évoluent vers un genre indépendant et sont rassemblés en recueils d’introductions à plusieurs auteurs, les *Accessus ad Auctores*<sup>110</sup>. L’*accessus* au *Cato maior* cicéronien propose, par exemple, un morceau très représentatif du regard médiéval sur le personnage de Caton, où sont mêlés traits de l’Ancien et du Jeune :

Cato perfectus in lingua latina transtulit se in Greciam, ubi cum studere proposuisset contulit se in sectam Stoicorum et perfectus factus est in illa. Postea Romam veniens in senatu multas sententias edidit editasque comprobavit, sed probatas in scriptum non contulit. Unde emuli eius post mortem ipsius quod viventem noverant confirmasse summopere nisi sunt dissolvere. Hoc autem cognito Brutus, predicti Catonis cognatus, Tullium amicum suum, quem etiam in arte loyca noverat peritissimum, rogavit quatenus sententias Catonis confirmaret et emulorum molimen funditus extirparet. Cuius itaque rogatui satisfacere volens materiam in hoc opusculo Catonis sententias proposuit, sed diversas habet intentiones. Nam eius principalis intentio est sententias Catonis confirmare emulorumque confutare.<sup>111</sup>

En effet, même si c’est Caton le Censeur qui intervient dans le dialogue cicéronien, le Romain présenté dans cette notice revêt au moins deux traits spécifiques à Caton d’Utique : son attachement à la secte stoïcienne et son degré de parenté avec Brutus. On voit ainsi combien ces deux hommes, proches dans la figuration de leurs mœurs et de leurs caractères, pouvaient être confondus.

<sup>108</sup> JEAN DE GARLANDE, *Compendium gramatice* II, 452, p. 107. Trad. : « Tu poses le prénom, le nom, le surnom puis le deuxième surnom. / Sextus Pompée, Caton, Scipion et Monoculus. »

<sup>109</sup> Il existe au moins trois types différents de structures de l’*accessus*, chacun avec ses spécificités. Voir à ce propos R. W. HUNT, « The Introductions to the *Artes* in the Twelfth Century » et A. J. MINNIS et A. B. SCOTT, *Medieval Literary Theory and Criticism, c. 1100 - c. 1375 : The Commentary Tradition*, 12-15.

<sup>110</sup> Cf. E. A. QUAIN, « The Medieval *Accessus ad Auctores* » et P. VON MOOS, « Lucain au Moyen Âge », 101.

<sup>111</sup> *Accessus Tullii*, dans : *Accessus ad Auctores*, 44-45. Trad. : « Caton, orateur accompli en langue latine, se déplaça en Grèce. Puisqu’il se proposait d’y étudier, il rejoignit l’école des Stoïciens et devint parfaitement au fait de leurs enseignements. Ensuite, revenu à Rome, il promulga de nombreux jugements au Sénat qu’il rendit par la suite effectifs, mais il ne les collecta pas dans un livre. Ainsi, ses ennemis, après sa mort, utilisèrent tous leurs efforts pour essayer d’annuler tout ce qu’ils voyaient qu’il avait appliqué durant sa vie. Or Brutus, parent de Caton, ayant appris cela, demanda à son ami Cicéron, qui était reconnu comme très expérimenté dans l’art logique, de confirmer les jugements de Caton et de détruire de fond en comble les machinations de ses ennemis. C’est pourquoi, voulant satisfaire à cette sollicitation, il proposa comme matière de son opusculum les jugements de Caton, mais avec des intentions différentes. En effet, son intention principale est de confirmer les jugements de Caton et de réfuter ceux de ses ennemis. »

(3) Les *Disticha Catonis* au cours de grammaire : qui est leur  
auteur ?

Dans l'*Ars lectoria* d'Aimeric de Gâtinaux, composé en 1086, les auteurs païens sont divisés en quatre catégories, représentées par quatre métaux principaux : *aurum* (or), *argentum* (argent), *stagnum* (étain), *plumbum* (plomb). Dans la première catégorie, celle des « libri autentici, hoc est aurei », on trouve neuf auteurs : Térence, Virgile, Horace, Ovide, Salluste, Lucain, Stace, Juvénal et Perse. Dans le genre suivant, « hoc est argenteo », sont placés Cicéron, Plaute, Ennius, Varron, Boèce, Donat, Priscien, Sergius, Varus et Platon dans la traduction de Chalcidius<sup>112</sup>. Quant à la troisième catégorie, « hoc est in communi genere », elle contient les auteurs suivants : « Catunculus, Homerulus, Maximianus, Avianus, Esopus. »<sup>113</sup> *Catunculus* est le nom que l'on donne à l'auteur des *Disticha Catonis*, véritable best-seller du Moyen Âge. Cet ouvrage connaît en effet une large popularité qui s'incarne dans le nombre important de manuscrits conservés<sup>114</sup>. Les multiples citations et références de ces distiques révèlent d'ailleurs à elles seules la grande diffusion de cette œuvre<sup>115</sup>.

Considéré au Moyen Âge comme un véritable auteur classique, le rédacteur des *Disticha* est identifié, dans les titres des manuscrits ainsi que dans les inventaires des bibliothèques, à Caton, même s'il règne, dans les *accessus*, une grande incertitude concernant l'attribution de l'ouvrage<sup>116</sup>. Cité en premier parmi les auteurs mineurs, Caton est considéré comme un passage obligé de l'enseignement élémentaire. En effet, ce texte est étudié juste après le Donat, comme le confirment, au XII<sup>e</sup> siècle, le *Dialogus* de Conrad de Hirsau : « Sic Cato Donatum in paruulorum studio subsequitur »<sup>117</sup>, et le *Sacerdos ad altare* d'Alexandre Neckam : « Postquam alphabetum didicerit et ceteris puerilibus rudimentis imbutus fuerit, Donatum et illud utile moralitatis compendium quod Catonis esse uulgus opinatur

---

<sup>112</sup> Cf. AIMERIC DE GÂTINAUX, *Ars lectoria*, 168-170.

<sup>113</sup> AIMERIC DE GÂTINAUX, *Ars lectoria*, 170.

<sup>114</sup> Voir à ce propos B. MUNK OLSEN, « Dionysius Cato, Cato Minor », qui ne recense pas moins de 77 manuscrits des *Disticha Catonis* sur les seuls XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles. E. MATTEWS SANFORD, dans l'index de ses *Libri Manuales* (« The Use of Classical Latin Authors in the *Libri Manuales* », 242), recense 86 manuscrits contenant les *Disticha Catonis*. Le nombre exact de manuscrits conservés des *Disticha Catonis* n'a cependant pas encore été déterminé.

<sup>115</sup> M. MANITIUS dans son « Beiträge zur Geschichte römischer Dichter im Mittelalter », 164-171, compte quelque 100 références à *Cato* qui apparaissent dans les œuvres philosophiques, les sermons, la poésie religieuse ou séculaire, les chroniques, les encyclopédies et les commentaires. Voir notre chapitre suivant.

<sup>116</sup> Voir à ce propos P. NAVONE, « Catones perplurimi ». Comme l'explique P. GEHL, *A Moral Art. Grammar, Society and Culture in Trecento Florence*, 109, les manuscrits médiévaux glosent souvent le début de la lettre dédicatoire en ajoutant le nom *Cato* aux côtés du *ego* énonciateur du discours : « Cum ego <Cato> animadverterem vidi quam plurimos homines in via morum errare. »

<sup>117</sup> CONRAD DE HIRSAU, *Dialogus super auctorum*, 82. Trad. : « Caton suit Donat dans les études des petits. »

addiscat. »<sup>118</sup> Dans le prologue du *Libellus proverbiorum*, Othlon de St-Emmeran remarque que ces « Catonis uerba » sont abondamment lus « ad prima puerorum documenta »<sup>119</sup>. En outre, Jean de Salisbury parle, dans son *Policraticus*, de cet opuscule comme « quo paruuli initiantur ut uirtutis instructio et usus teneris ebibitus animis facile nequeat aboleri. »<sup>120</sup>

Les étudiants, entre le XI<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle, avaient donc certainement leurs premiers contacts avec les *Disticha Catonis* dès les débuts de leur formation scolaire. Ils commençaient en effet leurs lectures latines par un ouvrage composé de nombreuses pièces en vers, qu'un éditeur, en référence à l'œuvre qui généralement ouvrait la série, avait nommé le *Liber catonianus*. Celui-ci, conservé dans plus de 100 manuscrits, contenait un nombre restreint d'auteurs canoniques restés pour la plupart populaires jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle : les *Disticha Catonis*, les *Ecloga Theoduli*, les *Fabulae Aviani*, les *Elegia Maximiani*<sup>121</sup>, l'*Achilleis* de Stace, le *De raptu Proserpinae* de Claudien (ou le *Remedium Amoris* d'Ovide), le *Tobias* de Mathieu de Vendôme<sup>122</sup>, auxquels viendront s'ajouter, selon les milieux, le *Facetus*, le *Cato novus*, les *Parabolae* d'Alain de Lille, le *Floretus*, le *Poenitentiarius* de Jean de Garlande<sup>123</sup>, les comédies *Geta* de Vital de Blois et *Pamphilus*<sup>124</sup> ainsi que le *De contemptu mundi* de Bernard le Clunisien. Les *Disticha*, cependant, étaient aussi lus en parallèle à d'autres *auctores*, ce que nous pouvons affirmer grâce à l'étude codicologique détaillée de Birger Munk Olsen<sup>125</sup> : les manuscrits des célèbres distiques contiennent en effet aussi les *Lettres à Lucilius* de Sénèque, les proverbes du pseudo-Sénèque, les lettres à S. Paul du pseudo-Sénèque, les œuvres

<sup>118</sup> ALEXANDRE NECKAM, *Sacerdos ad altare*, 90. Trad. : « Après avoir appris l'alphabet et avoir été abreuvé de tous les rudiments destinés aux enfants, qu'il ajoute à ce qu'il sait le Donat et cet abrégé utile de moralité que l'on attribue à Caton. »

<sup>119</sup> OTHLON DE ST-EMMERAN, *Libellus proverbiorum*, 2. Trad. : « certains dits de Caton [lus] comme premier ouvrage par les enfants. »

<sup>120</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* VII, 9, vol. II, p. 125. Trad. : « celui par lequel les enfants commencent, afin que l'instruction et la pratique de la vertu que leurs tendres esprits ont absorbées ne soient pas facilement oubliées. » À propos du rôle éthique joué par les *Disticha*, relevons que de nombreux manuscrits des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles contiendront, dans la préface, des remarques affirmant que l'œuvre est organisée selon les *quatuor virtutes principales* : Ms. Oxford, Bodleian Library, Can. Lat. Class. 72, fol. 60r : « Materia Catonis in hoc opere sunt quatuor virtutes principales, scilicet, iusticia, prudencia, fortitudo, temperencia » (éd. R. M. HAZELTON, dans : *Two Textes of the Disticha Catonis and its Commentary, with Special Reference to Chaucer*, 2), mais il n'est pas suggéré que chaque livre développe une vertu différente. Par contre, M. BOAS, « Der codex Bosii der Dicta Catonis », 92, rapporte que le commentaire de *Caton* du manuscrit Vatican, Ms. 1479 (XIII<sup>e</sup> siècle) commence ainsi : « Iste liber dividitur in quattuor distinctiones : in prima agit auctor de iusticia, in secunda de prudencia, in tercia de fortitudine, in quarta de temperencia. »

<sup>121</sup> Ces deux derniers titres auront tendance à disparaître du corpus durant le XIII<sup>e</sup> siècle. Cf. à ce propos E. K. RAND, « The Classics in the Thirteenth Century », 260-261.

<sup>122</sup> Cf. A. SCAGLIONE, « The Classics Medieval Education », 350. Malgré l'évaluation méprisante de quelques humanistes, il survécut même durant le XV<sup>e</sup> siècle, lorsqu'il devint aussi connu sous le nom d'*Auctores octo morales*, imprimé à Lyon par Jean de Prato en 1488.

<sup>123</sup> Cf. M. BOAS, « De librorum Catonianorum historia atque compositione ».

<sup>124</sup> Cf. E. K. RAND, « The Classics in the Thirteenth Century », 260.

<sup>125</sup> B. MUNK OLSEN, *L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, tome I, chap. VII, Cato Minor, 61-88 et t. III, 2<sup>e</sup> partie, 8-11.

d'Horace, la *Pharsalia* de Lucain, l'*Aeneis* de Virgile, le *Jugurtha* de Salluste, les *Satires* de Perse, le *De inventione* de Cicéron, la *Rhetorica ad Herennium* du pseudo-Cicéron, l'*Institutio* de Quintilien.

Le nombre important de réécritures, paraphrases en prose ou en vers<sup>126</sup>, commentaires ainsi que traductions en langues vernaculaires<sup>127</sup> rendent compte de la fortune de cet écrit. Parmi ces dernières, on compte une anonyme en ancien anglais conservée dans trois manuscrits du XII<sup>e</sup> siècle, trois en anglo-normand, que l'on peut dater de la même époque, quatre en ancien allemand entre le XIII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup>, ainsi que plusieurs en espagnol et en italien<sup>128</sup>, dont une lombarde de Bonvesin de la Riva, aux XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles, une vénitienne, trois toscanes du XIV<sup>e</sup> siècle et une campanienne de Catenaccio da Anagni (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)<sup>129</sup>.

Or, c'est en tant qu'œuvre attribuée à Caton que la collection a circulé durant le Moyen Âge<sup>130</sup>, ce que confirme le travail de Birger Munk Olsen<sup>131</sup>. Parmi ces codex, relevons, pour l'Italie, un exemplaire du VIII<sup>e</sup> siècle appartenant à la Bibliothèque capitulaire de Vérone (Ms. CLXIII (150)) et un autre du IX<sup>e</sup> siècle provenant du monastère de Bobbio, mais écrit en France, peut-être à Saint-Denis (Ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana, C 74 sup.). Dans le

---

<sup>126</sup> La plus ancienne de ces versions, composée d'hexamètres léonins, s'intitulait *Cato novus* et est attribuée à un Martinus (XII<sup>e</sup> siècle ?). Il existe aussi un *Novus Cato moralissimus* de Rupert de Rogeo et un *Cato Rythmicus*.

<sup>127</sup> Pour des informations détaillées sur le sujet, s'en référer aux deux articles de G. BERNT, « Cato im Mittelalter » et « *Disticha Catonis* : Mittellateinische Literatur ».

<sup>128</sup> Cf. M. BOAS, « Praefatio » à son édition des *Disticha Catonis*, XXXIX–LII. Pour la traduction anglaise : cf. R. S. COX, « The Old English Dicts of Cato » et B. MUNK OLSEN, *I classici nel canone scolastico altomedievale*, 59–60. Pour les traductions anglo-normandes : cf. E. RUHE, *Untersuchungen zu den altfranzösischen Übersetzungen der "Disticha Catonis"*, 33–147 (traductions du XII<sup>e</sup> siècle dues à Evrard le moine, à Elie de Winchester et à un anonyme). Pour les traductions allemandes : cf. le site Internet 'Disticha Catonis'. Datenbank der deutschen Übersetzungen : <http://www1.uni-hamburg.de/disticha-catonis/> (dernière consultation 08.10.09), et F. ZARNCKE, *Der deutsche Cato. Geschichte der deutschen Übersetzungen der im Mittelalter unter dem Namen Cato bekannten Distichen bis zur Verdrängung derselben durch die Übersetzung Seb. Brandts am Ende des 15. Jahrhunderts*. Pour les traductions italiennes : cf. P. ROOS, *Sentenza e proverbio nell'Antichità e i "Distichi di Catone". Il testo latino e i volgarizzamenti italiani*, 232–242. Pour les traductions espagnoles : cf. H. O. BIZZARRI, « Algunos aspectos de la difusión de los *Disticha Catonis* en Castilla durante la edad media ».

<sup>129</sup> Pour BONVESIN DE LA RIVA : *Expositiones Catonis : saggio di ricostruzione critica*, I, p. 3, qui parle des « amaistrament de Cato ». Pour les traductions toscanes : *Volgarizzamenti dei distichi di Catone*, dont voici le prologue de la version R : « Io Cato pensando nell'animo mio vidi più e più uomini gravemente errare nella via de' costumi; onde io pensai che era da soccorrere e da consigliare, e spezialmente ché gloriosamente vivessono e pervenissono ad onore. Odi, ora, figliuol mio carissimo, siati ammaestramento in che modo ordini e' costumi del tuo animo; ma in prima ti priego che li comandamenti leggi sì, che tu gl'intenda; ché leggere e non intendere è negligenzia. » Pour la version vénitienne : R. TOBLER, « Die altvenezianische Übersetzung der *Sprüche* des Dionysius Cato ». Pour la traduction campanienne de Catenaccio da Anagni : P. PARADISI, *I "Disticha Catonis" di Catenaccio da Anagni. Testo in volgare laziale (secc. XIII ex- XIV in.)*, qui dit dans son prologue : « Lu Cato ch'è de gran doctrina plino / translateraiu per vulgare latino. »

<sup>130</sup> D'ailleurs, dans toutes les éditions puis impressions du texte, le nom de Caton est incorporé aux titres.

<sup>131</sup> B. MUNK OLSEN, *L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, tome I, chap. VII, Cato Minor, 61–88 et t. III, 2<sup>e</sup> partie, 8–11, met à disposition les *incipit* des manuscrits jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle contenant les *Distiques* et / ou les *Monostiques* de Caton.

manuscrit *Veronensis*, l'œuvre est intitulée *Dicta Marci Catonis ad filium suum*, dans celui de Milan, *Liber Catonis* ; dans le codex *Scholae Medicinalis Montepessulanae* 306-II (IX<sup>e</sup> siècle, d'origine française) et dans celui de Saint-Gall, Stiftsbibliothek, 877-III (IX<sup>e</sup> siècle, écrit dans ce même monastère), *Libri Catonis philosophi* ; dans le manuscrit Madrid, Biblioteca Nacional 10029 (IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle, d'origine espagnole), *Marci Catonis ad filium libri*<sup>132</sup>.

À la fin du IX<sup>e</sup> siècle, lorsque le célèbre Rémi d'Auxerre compose son *Expositio super Catonem*, la question de l'attribution de ces distiques est déjà fortement discutée. Né vers 841, probablement parent de Loup de Ferrières et élève d'Heiric au monastère bénédictin de Saint-Germain d'Auxerre, Rémi est le dernier des grands maîtres de la célèbre école carolingienne. Il a laissé, le plus souvent anonymement et sous forme de gloses, une vingtaine d'œuvres tant exégétiques que grammaticales<sup>133</sup>, dont sa lecture des *Distiques* du pseudo-Caton. Cette œuvre a connu une large diffusion à travers toute l'Europe, mais il manque aujourd'hui une édition critique<sup>134</sup>. Le commentaire de Rémi figure, en effet, dans plusieurs catalogues de bibliothèques médiévales et se retrouve dans une dizaine de manuscrits sous forme de gloses marginales anonymes ou de commentaires continus, portant quelquefois la mention de Rémi<sup>135</sup>. Birger Munk Olsen, qui a mené une enquête codicologique bien établie pour la période allant du VIII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle, a répertorié huit manuscrits contenant l'*accessus* et/ou les gloses du maître d'Auxerre<sup>136</sup>. Cet *accessus* contient, comme nous l'avons signalé, plusieurs interrogations et croyances propres aux lecteurs médiévaux sur le *Cato* des *Disticha* :

<sup>132</sup> Toutes ces informations sont tirées de l'enquête manuscrite réalisée par B. MUNK OLSEN, *L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, chap. VII, 65-85.

<sup>133</sup> Rémi est avant tout un commentateur : il glose la *Genèse*, les *Psaumes*, les grammairiens latins (Donat, Priscien, Bède), les poètes (Juvénal, Arator, Perse, Prudence, Sédulius), la *Consolation de la Philosophie* de Boèce, les *Noces de Mercure et Philologie* de Martianus Capella. Ces commentaires furent, pour les âges postérieurs, un arsenal où puiser des informations philologiques, mythologiques et historiques.

<sup>134</sup> Pour plus d'informations, voir dans le volume *L'école carolingienne d'Auxerre. De Murethach à Rémi (830-908). Entretiens d'Auxerre*, les articles de C. JEUDY, « L'œuvre de Rémi d'Auxerre. État de la question » et « Notice biographique ». Une édition de ce commentaire essentiel pour la tradition de l'exégèse des *Disticha Catonis* est en cours sous la direction du Professeur L. REYNHOUT de l'Université de Bruxelles. Pour l'instant, il faut se contenter des extraits du Ms. 1433 de la Biblioteca Pubblica di Lucca, publiés par A. MANCINI, « Un commento ignoto di Remy d'Auxerre ai *Disticha Catonis* », en part. 179 ; de l'édition partielle de M. MANITIUS, « Remigiusscholien » faite à partir du manuscrit de Rouen, Bibliothèque municipale O. 32 et de celle réalisée par R. B. C. HUYGENS, *Accessus ad Auctores* à partir du manuscrit de Trier, Stadtbibliothek, 1093 (1694).

<sup>135</sup> Voir à ce propos C. JEUDY, « L'œuvre de Rémi d'Auxerre », 389.

<sup>136</sup> Les manuscrits Cambridge, Gonville & Caius College, 144/194, du début du X<sup>e</sup> siècle, provenant de Saint-Augustin de Canterbury ; Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Voss. lat. O. 89, du XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle, d'origine du Nord de la France ; Paris, Bibliothèque nationale, lat. 2773-I (IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle), de la région de Reims ; Rouen, Bibliothèque municipale, O. 32 (1470), XI<sup>e</sup> siècle, Nord de la France, Trinité de Fécamp (édition Manitius) ; Trier, Stadtbibliothek, 1093 (1694), du XI<sup>e</sup> siècle, d'origine allemande (édition Huygens) ; Vatican, Reg. lat. 1424-I (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle), de France, peut-être de Fleury (dont parle R. B. C. HUYGENS, « Remigiana ») ; Lucca, Biblioteca Statale, 1433 (édition Mancini) ; Vatican, Reg. lat. 1560-VI, X<sup>e</sup> siècle, d'origine française.

Quatuor sunt requirenda in initio uniuscuiusque libri: persona videlicet, locus, tempus et causa scribendi. Sed istius Catonis persona ignoratur, licet nomen sciatur. Duos enim Catones legimus fuisse, unum Uticensem ab Utica, civitate Affricae, ubi mortuus fuit, cum fugeret Iulium Caesarem per arenariam solitudinem, alterum Censorinum<sup>137</sup>; sed neuter illorum fuit iste Cato. Locus in hoc cognoscitur, quia scimus eum romanum fuisse: tempus, quia moderno tempore fuit post Virgilium et Lucanum, unde etiam ex illorum libris exempla sumpsit. Alii Catones veteres fuerunt ante Virgilium et Lucanum. Scripsit hunc librum ad filium suum insinuans ei rationem <bene vivendi.><sup>138</sup>

Quis: requirebatur quis esset et qualiter nomen ei impositum esset, et ideo sciendum est quia huic operi praetitulavit nomen Catonis [...] quidam eum christianum esse profitentur, alii vero paganum testantur.<sup>139</sup>

[...] a graeco venit catus, id est ingeniosus vel callidus, από του καίεσθαι<sup>140</sup> [...] Intentio iustius auctoris est reprehendere mores hominum, qui tunc temporis credebant se posse per inanem gloriam pervenire ad veram beatitudinem.<sup>141</sup>

On voit ainsi se développer deux hypothèses valables quant à l'identité de l'auteur des *Disticha Catonis* : une plus affirmée qui penche pour un troisième Caton, romain, chrétien ou païen, mais postérieur à Virgile et Lucain ; l'autre plus implicite imaginant qu'on aurait affaire à un anonyme, si l'on comprend que le titre se réfère non à un individu précis, mais à une qualité de l'écrivain, à savoir son ingéniosité.

Les auteurs postérieurs se prononceront plus ou moins longuement sur la question. Jean de Salisbury, dans son *Policraticus*, lorsqu'il fait référence aux *Disticha* (III, 18), introduit ainsi

---

<sup>137</sup> Dans les deux autres éditions, de M. MANITIUS et R. B. C. HUYGENS, nous trouvons *Censorius*.

<sup>138</sup> RÉMI D'AUXERRE, *Commentaire des Disticha*, Lucca, Biblioteca Pubblica, Ms. 1433, fol. 83r, éd. A. MANCINI, 179. Trad. : « Au début de tout livre quatre éléments doivent être discutés : l'auteur, le lieu, le temps, l'argument de ce qui est écrit. Cependant, la personne de ce Caton est inconnue, seul son nom est connu. Nous lisons en effet qu'il y eut deux Caton, l'un nommé d'Utique, d'une ville d'Afrique où il mourut, alors qu'il fuyait Jules César à travers le désert de sable, l'auteur le Censeur ; mais ni l'un ni l'autre ne fut ce Caton. Le lieu est connu, puisque nous savons que l'auteur fut Romain ; le temps est aussi connu parce qu'il appartient à un temps moderne, après Virgile et Lucain, puisqu'il tire aussi des exemples des livres de ceux-là. Les autres Caton furent d'un temps plus ancien, avant Virgile et Lucain. Il écrivit ce livre pour son fils, lui communiquant la raison <du bien vivre>. »

<sup>139</sup> RÉMI D'AUXERRE, *Commentaire des Disticha*, Lucca, Biblioteca Pubblica, Ms. 1433, fol. 85r, éd. A. MANCINI, 179. Trad. : « Qui : on demandait qui était [l'auteur] et quel nom lui avait été donné, et il faut donc savoir pourquoi on a intitulé du nom de Caton cette œuvre. [...] certains déclarent ouvertement qu'il était chrétien, d'autres attestent qu'il était païen. »

<sup>140</sup> Cf. ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae* XII, 2, 38 (d'après SERVIUS, *Aeneidos commentarii* I, 423). Dans cet article appartenant à l'ensemble des explications sur les animaux, Isidore parle de l'étymologie du chat (*cat(t)us*). Il explique que le nom vient du grec et veut dire ingénieux, « né d'un feu ».

<sup>141</sup> RÉMI D'AUXERRE, *Commentaire des Disticha*, Trier, Stadtsbibliothek, Ms. 1093 (1694), f. 241, éd. R. C. B. HUYGENS, 21. Trad. : « *catus* vient du grec από του καίεσθαι, c'est-à-dire ingénieux ou habile. [...] L'intention de cet auteur juste est de critiquer les mœurs des hommes, qui croyaient à cette époque qu'ils pouvaient parvenir à la vraie béatitude par la vaine gloire. »



la citation : « ait vel Cato vel alius, nam auctor incertus est »<sup>142</sup>. Dans l'*Accessus Catonis* datant du XII<sup>e</sup> siècle, édité par R. B. C. Huygens, on semble étonnamment envisager la candidature de Caton le Censeur, à qui on attribuait un *Carmen de moribus ad filium* ou encore des *Libri ad Marcum filium*, tout en ajoutant pourtant l'explication étymologique du titre :

Duo Catones erant Romae, Censorinus Cato et Uticensis Cato. Ideo Censorinus dicitur Cato, quia bonus iudex erat et bene et iuste de omnibus iudicabat ; ideo autem Uticensis Cato dicitur, quia devicit Uticam, quae est regio in romano imperio. Sed Censorinus Cato cum videret iuvenes et puellas in magno errore versari, scripsit hunc libellum ad filium suum, insinuans ei rationem bene vivendi et per eum docens cunctos homines ut iuste et caste vivant. Alii dicunt quod huic libello nomen non ab auctore, sed a materia sit inditum : *catus* enim sapiens dicitur. Dicitur autem ideo ad filium suum scripsisse, ut eo utiliora collegisse videatur. Materia eius sunt precepta bene et caste vivendi. Intentio eius est representare nobis qua via tendamus ad veram salutem et ut diligenter eam appetamus et omni studio inquiramus, non ad tempus, sed perseveranter<sup>143</sup>, utilitas est hunc librum legentibus ut vitam suam sapienter instituere agnoscant. Ethicae subponitur, quia ad morum utilitatem nititur. Premittit itaque prologum, in quo nos attentos, dociles, benivolos fieri desiderat ; quippe dum dicit *graviter*, attentos nos reddit, dum vero dicit ubi errorem illum intellexerit, scilicet *in via morum*, in ipsorum morum consideratione dociles nos reddit, dum autem vocat nos filios, dicens : *fili karissime*, benivolos nos reddit<sup>144</sup>.

Nous avons cité l'intégralité de l'*accessus* pour en signaler deux autres éléments importants, lorsque l'on sait la grande diffusion de ces notices : Caton le Jeune a vaincu à Utique (!) ;

<sup>142</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* VII, 9, vol. II, p. 125. Trad. : « Caton ou quelqu'un d'autre (parce que l'auteur est incertain) [...] ».

<sup>143</sup> L'intention du texte ainsi présentée, qui transcende largement les seules vertus morales, ainsi que la christianisation du texte accomplie par les gloses (cf. R. HAZELTON, « The Christianization of "Cato" : The *Disticha Catonis* in the Light of Late Medieval Commentaries ») peuvent aider peut-être à mieux comprendre pourquoi Dante plaça Caton au Purgatoire. Voir le chapitre IV.D.

<sup>144</sup> *Accessus Catonis*, dans : *Accessus ad Auctores*, 21-22. Trad. : « Il y avait deux Caton à Rome, Caton le Censeur et Caton d'Utique. Le premier Caton était appelé Censeur parce qu'il était un bon juge et jugeait toute chose de façon bonne et juste ; Caton d'Utique est nommé ainsi parce qu'il conquiert (!) Utique, une région de l'Empire romain. Lorsque Caton le Censeur vit que les jeunes garçons et filles étaient tombés dans une si grande erreur, il écrivit ce livre à son fils, lui communiquant la raison du bien vivre et enseignant à travers lui à tous les autres hommes comment vivre de manière juste et vertueuse. D'autres disent que ce livre ne tire pas son nom de son auteur, mais de sa matière : *catus* veut dire en effet sage. On dit qu'il avait écrit à son fils, parce qu'il semblait avoir rassemblé plus de préceptes utiles que ce dernier n'en avait rassemblé. Sa matière consiste dans des préceptes pour vivre bien et vertueusement. Son intention est de nous représenter par quelle voie nous pouvons atteindre le vrai salut, et que nous tendions vers lui consciencieusement et que nous le recherchions de tout notre zèle, non de temps en temps, mais avec persévérance. L'utilité de ce livre est que ceux qui lisent ce livre apprennent à régler leur vie sagement. Il est rattaché à l'éthique, parce qu'il s'efforce d'atteindre l'utilité des mœurs. C'est pourquoi l'auteur préface son travail avec un prologue, dans lequel il désire nous rendre attentifs, réceptifs à son enseignement, bien disposés. De fait, en disant *gravement*, il nous rend attentifs ; en disant où il a remarqué cette erreur, c'est-à-dire *dans la voie des mœurs*, il nous rend réceptifs à son enseignement en plaçant ces mœurs sous son analyse, en nous appelant fils, disant : *fils très cher*, il nous rend bien disposés. » Cette édition est faite à partir des manuscrits suivants : Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Ms. clm. 19475 (XII<sup>e</sup> siècle, provenant de Tegernsee), Vatican, Palatinus Lat. 242 (fin XII<sup>e</sup>-déb. XIII<sup>e</sup>, provenant de Worms), Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Ms. clm 19474 (fin XII<sup>e</sup>-déb. XIII<sup>e</sup>, provenant de Tegernsee).

l'intention de l'œuvre consiste à nous aiguiller sur la voie du vrai salut (*vera salus*) et à nous encourager à le faire avec continuité. Ici réapparaît de manière implicite la possible identité chrétienne de l'auteur.

Le *Dialogus super auctores* (première moitié du XII<sup>e</sup> siècle) attribué au moine bénédictin Conrad d'Hirsau, conversation entre un disciple et son maître, entend exposer la manière dont il faut expliquer les auteurs et donner une introduction sur la personne et les œuvres des classiques les plus étudiés dans les écoles<sup>145</sup>. Le dialogue conduit à une véritable histoire de la littérature scolastique, à un manuel des *auctores* à connaître. On peut y voir une forme plus élaborée et plus organique du genre des *accessus*<sup>146</sup>. Après avoir rappelé que « les Modernes ont jugé qu'il fallait demander quatre [éléments pour la lecture d'un auteur] : la matière de l'œuvre, l'intention de l'auteur, la cause finale et à quelle partie de la philosophie appartient ce qui est écrit »<sup>147</sup>, le maître s'engage dans sa présentation : « il ne reste donc maintenant, comme promis, qu'à commencer par les mineurs pour parvenir aux majeurs, proposant tout d'abord aux petits du lait, puis aux sevrés de la nourriture solide. »<sup>148</sup> Ainsi, dans l'ordre, va-t-il introduire à la lecture de Donat, Caton, Ésope, Avianus, Sédulius, Juvenius, Prosper, Theodulus, Arator, Prudence, Cicéron, Salluste, Boèce, Lucain, Horace, Ovide, Juvénal, Homère, Perse, Stace et Virgile. À propos des *Disticha Catonis*, le maître et son disciple élaborent une présentation complexe et quelque peu embrouillée qui montre bien les confusions possibles au Moyen Âge :

(M) 1. Romae Catones perplurimi fuisse probantur, sed diversis temporibus, ut rigidus Cato<sup>149</sup>, Censorius Cato, disertissimus iuxta Ieronimum<sup>150</sup> Cato, qui iam senex literas grecas discere nec erubuit nec desperavit ; sed Cato iste, de quo nobis questio est, a quibusdam putatur de quo Tullius mentionem facere

---

<sup>145</sup> À ce propos, voir l'« Introduction » de R. B. C. HUYGENS à son édition critique du *Dialogus*, 10-17 ; A. J. MINNIS et A. B. SCOTT, *Medieval Literary Theory and Criticism, c. 1100 - c. 1375 : The Commentary Tradition*, 37-39 et PH. DELHAYE, « Grammatica et Ethica au XII<sup>e</sup> siècle », dans : *L'enseignement moral au XII<sup>e</sup> siècle*, 96. Cf. CONRAD D'HIRSAU, *Dialogus super auctores*, 72 : « quid in singulis auctoribus scolasticis, quibus imbui floribunda tyrunculorum solent ingenia, requirendum sit, id est quis auctor sit, quid, quantum, quando vel quomodo, id est utrum metrice vel prosaice, scripserit, qua etiam materia vel intentione opus cuiusque exordium sumpserit, ad quem finem ipsa scriptionum series relata sit. »

<sup>146</sup> Voir à ce propos, et pour l'entière présentation de Caton chez Conrad d'Hirsau, P. NAVONE, « Catones perplurimi ».

<sup>147</sup> CONRAD D'HIRSAU, *Dialogus super auctores*, 78 : « moderni quatuor requirenda censuerunt, operis materiam, scribentis intentionem, finalem causam et cui parti philosophiae subponatur quod scribitur. »

<sup>148</sup> CONRAD D'HIRSAU, *Dialogus super auctores*, 79 : « restat nunc ut, sicut promiseras, a minoribus incipias et sic ad maiores pervenias, lac permittas parvulis, cibum solidum ablactatis. »

<sup>149</sup> Ce *rigidus Cato* qui deviendra topique au Moyen Âge (cf. le chapitre III.C.3.c)(1)), est tiré de BOÈCE, *Philosophiae consolatio* II, m. 7, 16 (cf. chapitre le II.C.2.c)). Remarquons qu'ici on associe cette référence à Caton le Censeur.

<sup>150</sup> Cf. JÉRÔME, *Epistula* 52, 3, t. II, p. 175 : « Nec mirum, cum etiam Cato, romani generis disertissimus, Censorius iam et senex, Graecas litteras nec erubuerit nec desperaverit discere. »

videtur in libro *De amicitia* [I, 5], dicens : *Tum est Cato locutus, quo erat nemo fere senior temporibus illis, nemo prudentior, et superius* [I, 4] : *Catonem, inquit, induxi senem disputantem, quia nulla videbatur aptior persona quae de illa aetate loqueretur quam eius, qui et diutissime senex fuisset et in ipsa senectute pre ceteris florisset*. Catonem etiam Uticensem in libris gentilium legisti in Affrica <fuisse>, ubi et mortuus est cum fugeret Iulium Cesarem per arenariam solitudinem, et Catonem ut dictum est Censorium, sed iste de his tribus non erat.

(D) Quid ergo ? Quem vel quo tempore Catonem istum fuisse tu autumas ?

(M) 2. Constat apertissime duos esse Romae Catones, diversis quidem temporibus, sed eruditione disertissimos, quorum alter quidem Tullium tempore precessit, alter Virgilium et Lucanum se precedentes habuit, ex quorum sententiis nonnulla probatur operi suo inseruisse, sed verbis, non sensu, mutatis. Qui etiam ex persona filii sui libellum istum contexit. [Porro Censorius Cato etiam de Utica civitate fuit].

(D) Quia igitur Catonem inter Catones latitantem invenimus, de materia vel intentione libri eius aliqua exquiramus.

(M) 3. Materia Catonis exhortatoriae sunt sententiae ad institutionem humanae vitae prolatae, ipsius vero materiae causa fuit quorundam indisciplinatus excursus in via morum errantium, quibus in hoc opere videtur consulere ut gloriose viverent et omissis erratibus motus vitae perversos adhibita diligentia cohiberent. 4. Intendit autem Cato, velut ex persona specialiter filii, per opus subiectum generaliter omnibus vicia dissuadere et virilem animum ad virtutes accendere. 5. Porro fructus finalis in correctione morum legentis est : si enim non imitaris bonum quod legis, frustra studium exercetur lectionis. Breviter igitur in omnibus auctoribus esse finalem fructum istum intellige, si legentem aversione vitiorum et appetitu ex ipsa lectione virtutum constiterit proficere.

(D) Cuinam parti philosophiae, putas, auctor iste subponitur ?

(M) 6. Ethicae, quae moralis dicitur, quia de moribus tractare videtur. [...] hoc de ethica nunc dixisse suffecerit, quod eam lex naturalis moribus ordinandis proponit. Verum ne morosa sententiarum protractio lectorem tedio conficeret, Cato in hoc opere suo distico processit, binis versibus comprehendens quicquid moribus tenendum persuadere voluit et utile iudicavit. Denique nomen Catonis ab ingenio tractum est, quia catus ingeniosus dicitur.<sup>151</sup>

---

<sup>151</sup> CONRAD D'HIRSAU, *Dialogus super auctores*, 82-84. Trad. : « M : On a prouvé qu'il y avait de nombreux Caton à Rome, mais qui ont vécu à différentes périodes, à savoir le rigide Caton, Caton le Censeur, Caton très éloquent selon Jérôme, qui déjà vieillard ne rougit et ne désespéra pas d'apprendre le grec ; mais ce Caton dont il est question pour nous, certains pensent que Cicéron semble en faire mention dans son livre *Sur l'amitié*, en disant : "Alors j'ai fait parler Caton, le vieillard le plus âgé peut-être à l'époque où je le plaçai, le plus sensé aussi", et plus haut il dit: "où j'avais confié à Caton déjà vieux le soin de traiter le sujet, parce qu'aucun personnage ne me semblait plus apte à parler de cet âge qu'un homme qui avait eu une vieillesse si longue et qui, au cours même de cette vieillesse, avait si bien dominé son époque." Tu as lu aussi dans les livres des Gentils que Caton d'Utique était en Afrique, où il est mort alors qu'il fuyait Jules César par le désert ensablé, et Caton qui est appelé le Censeur, mais celui dont on parle n'était pas un de ces trois. – D : Quoi donc ? De quel temps affirmes-tu que ce Caton était ? – M : On constate de manière évidente qu'il y avait à Rome deux Caton, ayant certes vécu en des temps divers, mais tous deux très érudits. L'un précède dans le temps Cicéron, l'autre fut précédé par Virgile et Lucain. Cela est quelque peu prouvé par les sentences de ceux-ci qu'il a inséré dans son œuvre, bien que les paroles soient changées, mais non le sens. Celui-ci aussi rattacha son petit livre à la personne de son fils. [En outre, Caton le Censeur était aussi de la cité d'Utique] – D : Puisque nous trouvons Caton caché parmi les Caton, recherchons quelque chose dans la matière ou l'intention de son livre. – M : La matière de Caton est faite de sentences exhortatoires pour l'instruction de la vie humaine publique ; la cause de cette matière furent les errances indisciplinées de certains sur le chemin de la morale, à qui il semble donner des

398

Le développement du dialogue, qui reprend beaucoup d'éléments des *accessus* antérieurs mais les réorganise à sa manière, se structure en trois principales étapes. Tout d'abord, la question de la *persona* (1) : le maître parle des auteurs potentiels, en faisant référence par deux fois au *locus* (*Romae*). Ensuite, les interrogations sur le *tempus* (2) : pour répondre à la question du disciple, le maître s'intéresse à l'époque où ont vécu les différents Caton. Enfin, les quatre clés de lecture dont le maître a parlé dans son prologue : *materia* (3), *intentio* (4), *fructus* (*causa*) *finalis* (5), *cuinam parti philosophiae* (6).

Sur un total de 54 lignes, plus d'un tiers (les 23 premières) sont consacrées à résoudre l'énigme de l'identité de l'auteur des *Disticha Catonis* : problème épineux que Rémi d'Auxerre et l'anonyme de l'*accessus* du XI<sup>e</sup> siècle avaient déjà essayé de régler, chacun à sa manière : pour le premier, il y avait deux Caton historiques, le Censeur et celui d'Utique, mais l'auteur en question était un troisième Caton romain, ayant vécu après Virgile et Lucain, ou peut-être un anonyme qui ne se prénomait pas Caton ; pour le second, des deux connus, c'est Caton le Censeur qui semblait le plus apte à endosser le rôle d'auteur, bien que l'hypothèse d'un rédacteur anonyme soit aussi formulée. Avec Conrad, les Caton se multiplient : *Catones perplurimi* ; il en mentionne en effet au moins trois pour l'Antiquité, et certainement même quatre.

Aux côtés des deux personnages habituels, nommés par leurs noms, *Cato Censorius*, *Cato Uticensis*, et identifiés par des qualificatifs et/ou des éléments biographiques – pour le premier, *rigidus* et *disertissimus*, qualités liées à sa charge et à son apprentissage du grec dans l'extrême vieillesse raconté par Jérôme ; pour le second, sa mort à Utique narrée dans les livres des Gentils –, l'on découvre, dans la première intervention du maître, un troisième individu, *Cato senex*, sage et estimé, dont témoigne Cicéron dans son *De amicitia*<sup>152</sup>. Le

---

conseils dans cette œuvre, afin qu'ils vivent glorieusement et qu'ils empêchent les mouvements pervers de la vie en évitant les erreurs par une diligence appliquée. Ainsi Caton désire, et ce de manière particulière pour la personne de son fils, dissuader de manière générale, par l'œuvre exposée, toutes personnes aux vices et allumer dans les âmes viriles le goût des vertus. En outre, le fruit final est dans la correction des mœurs des lecteurs : si, en effet, tu n'imites pas le bien que tu lis, l'étude de la leçon est exercée en vain. Donc, en somme, comprends qu'il y a ce fruit chez tout auteur, s'il aura établi d'être utile au lecteur en créant chez lui l'aversion des vices et l'appétit des vertus données par cette leçon. – D : À quelle partie de la philosophie, penses-tu que l'auteur a-t-il rattaché son œuvre ? – M : À l'éthique, qu'on appelle morale, par le fait qu'il paraît traiter des mœurs. [...] ce qui a été dit maintenant au sujet de l'éthique aura suffi, à savoir que la loi naturelle la propose aux mœurs ordonnées. En vérité, afin qu'un prolongement morose de sentences n'amène le lecteur à l'ennui, Caton, dans son œuvre, a procédé par distique : par ses deux vers, il a voulu et a jugé utile de persuader celui qui comprenait quelque chose de s'attacher à la morale. Enfin, le nom de Caton est tiré du mot 'intelligence', parce que *catus* veut dire ingénieux. »

<sup>152</sup> On aurait pu s'attendre à ce que cet individu, dédoublement de Caton le Censeur, soit plutôt rattaché au *De senectute* (*Cato maior*) !

maître conclut cependant, comme Rémi et contre l'anonyme du XI<sup>e</sup> siècle, qu'aucun de ces trois Caton n'est l'auteur des *Disticha* : « sed iste de tribus non erat ».

Sa deuxième intervention n'est pas moins intéressante et difficile d'interprétation. Il s'agit de répondre à une demande de déterminations temporelles présentée par le disciple : « Quem vel quo tempore Catonem istum fuisse tu autumas ? » Ici, le maître semble se contredire : il ne parle plus que de deux Caton ayant vécu à Rome en des temps divers, tous deux aussi érudits l'un que l'autre, l'un ayant vécu avant Cicéron, l'autre après Virgile et Lucain. Pourquoi cette réduction de trois à deux Caton et qui sont ces deux Caton ? Selon nous, il faut être attentif aux indications données par le texte : d'abord un personnage mis en relation avec Cicéron, puis un autre ayant utilisé dans son ouvrage dédié à son fils les sentences de Lucain et de Virgile. Pour le premier, quel sens cela aurait-il de faire référence à Cicéron si ce n'est pour parler du *Cato senex*, que certains croient être l'auteur des *Disticha*, comme le maître l'avait signalé ? Ainsi, la seconde intervention serait destinée à récuser cette opinion, en démontrant l'impossibilité d'une telle affirmation grâce à des critères temporels. Pour le deuxième personnage, reprenant les indications chronologiques de Rémi d'Auxerre, il devient évident qu'il s'agit de celui que Conrad croit être l'auteur des *Disticha*.

Reste cependant une difficulté : la dernière proposition de cette intervention, qui refait mention du Censeur en lui attribuant une surprenante origine de la ville d'Utique. Selon Paola Navone<sup>153</sup>, cette phrase a la saveur d'une interpolation de la tradition manuscrite, du moment qu'elle est incohérente avec les connaissances que Conrad fait montre de posséder. On pourrait donc se demander s'il ne serait pas opportun d'éliminer ces quelques mots<sup>154</sup>. Relevons, pour conclure, que l'apparition de l'explication philologique du titre (« nomen Catonis ab ingenio tractum est, qui catus ingeniosus dicitur »), en toute fin de l'échange, dans la partie sur l'attribution philosophique de l'ouvrage, confirme qu'il ne s'agit pas pour l'auteur d'une véritable solution autonome à la question de l'identité de l'auteur des *Disticha Catonis*, mais plutôt d'une qualification de ce dernier : sage, Caton l'est de manière emblématique, tout comme Salomon, à qui il est souvent associé<sup>155</sup>.

<sup>153</sup> Cf. P. NAVONE, « Catones perplurimi », 326.

<sup>154</sup> Relevons que dans sa première édition de 1955, p. 23, l'éditeur R. B. C. HUYGENS avait mis la phrase entre parenthèses carrées, alors qu'il l'a réintégrée dans sa deuxième édition de 1970, sans donner d'explication.

<sup>155</sup> Voir à ce propos R. HAZELTON, « The Christianization of "Cato" : The *Disticha Catonis* in the Light of Late Medieval Commentaries », 163-165, et en particulier le commentaire du Ms. Lincoln 132, f. 20va qu'il cite : « Hanc ergo doctrinam ponit ethicam theologis satis concordans scripturis que instruunt mores, sicut Proverbia Salomonis vel Liber Sapientie, qui ad instruendum bonos et malos corrigendum sunt compositi. »

C'est pourtant l'unique option retenue par Évrard l'Allemand, dans la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, lorsqu'il compose son *Laborinthus*<sup>156</sup>, d'après l'étymologie curieuse, mais courante depuis Papias, du mot : « labor habens intus »<sup>157</sup>. Ce manuel scolaire comprend plus de mille vers, essentiellement des distiques, qui, par la voix de Mère Nature, Grammaire et Poésie, présentent le difficile destin, les devoirs et le travail des maîtres de grammaire et de rhétorique<sup>158</sup>. Mère Nature, au début du traité, plaint le nouveau-né destiné à devenir maître d'école : il devra s'atteler à Donat, fontaine de larmes, et se casser la tête sur les distiques de Caton<sup>159</sup>. Et lorsque la Poésie donnera une liste des ouvrages recommandés à la lecture des écoliers, elle commencera son énumération par le *Cato*, en n'en proposant qu'une explication philologique :

Semita virtutum catus est Cato, regula morum,  
Quem metri brevis verba polire vetat.<sup>160</sup>

La prolifération des Caton atteint son apogée avec le *Registrum multorum auctorum* (1280) d'Hugues de Trimberg, maître puis recteur de l'école du couvent Saint-Gangolphe à Bamberg, dans le dernier quart du XIII<sup>e</sup> siècle. Dans cette histoire de la littérature scolaire en vers où sont décrits presque cent œuvres ainsi que leurs auteurs<sup>161</sup>, Hugues énumère, en lisant mal Conrad de Hirsau, pas moins de six Caton, mêlant d'ailleurs personnages et titres d'ouvrages : 1. *Catho Uticensis* (v. 567-568); 2. *Catho Censorius* (v. 569) ; 3. *Catho Rigidus* (v. 569) ; 4. *Catho virtutum expositor regulator morum* (v. 563), *disertissimus* (v. 571), *prudentissimus* (v. 572), auteur des *Disticha Catonis* ; 5. *Cathonis supplementum* (v. 661-697) nommé aussi *Facetus*, supplément médiéval en vers rimés des *Disticha* ; 6. *Novus Catho* (v. 702-703), réécriture médiévale rimée des *Disticha*, attribué à un certain Laudimus.

---

<sup>156</sup> L'œuvre nous a été transmise par une cinquantaine de manuscrits, surtout allemands, avec gloses et commentaires. C'est un des manuels scolaires les plus utilisés dans le Bas Moyen Âge, surtout en Allemagne, où il fait encore partie du programme de la Faculté des arts à Erfurt au début du XVI<sup>e</sup> siècle.

<sup>157</sup> Ce sens figuré du mot *laborinthus*, signifiant « misère, fléau », se retrouve chez Gautier de Saint-Victor qui appelait Pierre Abélard, Gilbert de la Porrée, Pierre Lombard et Pierre de Poitiers les « quatre labyrinthes de France ». Cf. GAUTIER DE SAINT-VICTOR, *Quatuor labyrinthos Franciae*. Voir à ce propos le chapitre introductif I.A.2.d)(4)(c).

<sup>158</sup> Voir à ce propos W. M. PURCELL, « Eberhard the German and the Labyrinth of Learning : Grammar, Poesy, Rhetoric, and Pedagogy in *Laborintus* ».

<sup>159</sup> Cf. ÉVRARD L'ALLEMAND, *Laborinthus*, v. 71-72, p. 340 : « Ille tenet parvos lacerata fronte Cathones / Illos discipuli per metra bina legunt. » Trad. : « Celui-là tient les petits Caton devant son front lacéré / ceux-là que les élèves lisent en distiques. »

<sup>160</sup> ÉVRARD L'ALLEMAND, *Laborinthus*, v. 603-604, p. 358. Trad. : « Chemin des vertus, règle des mœurs, Caton est avisé, / Lui que la brièveté du mètre empêche d'orner les paroles. »

<sup>161</sup> Voir à ce propos les explications de l'éditeur K. LANGOSCH, *Das « Registrum Multorum Auctorum » des Hugo von Trimberg*, 8-21.

Laissons de côté les versions médiévales rattachées aux *Disticha*, qui prouvent une fois de plus la fortune de ceux-ci, et concentrons-nous sur les quatre premiers Caton :

Virtutum expositor,	regulator morum,
Catho prior sedeat	in ordine minorum!
Quis iste Catho fuerit	a multis dubitatur;
Nam Cathones plurimos	Rome fuisse datur
Diversis temporibus	ut Catho Uticensis,
In Affricam quem Julii	minax fugat ensis,
Cathoque Censorius	Rigidusque Catho;
570 Nullus horum tribuit	hec precepta nato.
Catho disertissimus	Ieronimo testante,
Catho prudentissimus	Tulio monstrante,
Librum hunc de moribus	is traditur scripsisse
Et sub forma filii	pueros instruxisse.
Et quamvis in numero	sedeat minorum,
Ponitur in ordine	tamen antiquorum. <sup>162</sup>

Dans sa lecture du *Dialogus super auctores*, dont il s'inspire de manière évidente, Hugues de Trimberg commet plusieurs erreurs d'interprétation. On se souvient, dans la première intervention du maître, de l'affirmation de l'existence de trois Caton antiques ainsi que de la présentation plutôt ambiguë qu'il fait de ceux-ci : Caton le Censeur, *Cato senex* selon le témoignage de Cicéron et Caton d'Utique. Hugues de Trimberg doit, quant à lui, avoir interprété le *tribus* du *Dialogus* en relation à ce qu'il lit tout au début du passage : « Romae Catones perplurimi [...], ut rigidus Cato, Censorius Cato, disertissimus iuxta Ieronimum Cato ». Ainsi, pour lui, les trois Caton dont parle en premier le Conrad sont : *rigidus Cato* (3), *Censorius Cato* (2) et *disertissimus Cato* (4), auxquels le *Dialogus* adjoint, quelques lignes plus bas, *Cato Uticensis* (1).

L'auteur fait cependant, aux vers 571-572, une confusion supplémentaire lorsqu'ayant identifié celui qui, pour lui, est l'auteur des *Disticha* – le numéro (4) de l'énumération ci-dessus –, il cite à témoin les autorités de Jérôme et Cicéron, déjà invoquées par Conrad

---

<sup>162</sup> HUGUES DE TRIMBERG, *Registrum multorum auctorum*, v.563-576, p. 184. Trad. : « Commentateur des vertus, régulateur des mœurs, / Caton siège en premier dans l'ordre des auteurs mineurs ! / Qui fut ce Caton, cela en a fait douter beaucoup / car il est admis qu'il y eut de nombreux Caton à Rome / de temps divers, comme Caton d'Utique, / que la menace de l'épée de Jules César fit fuir en Afrique, / et Caton le Censeur et le rigide Caton ; / aucun de ceux-là n'a donné ces préceptes au fils. / Caton le très bon orateur, selon le témoignage de Jérôme, / Caton le très sage, comme l'a montré Cicéron, on rapporte que c'est celui-ci qui a écrit ce livre sur les mœurs et qui a instruit les enfants par le personnage de son fils. / Et bien qu'il siège parmi les auteurs mineurs, / on le place cependant dans le rang des Anciens. »

d'Hirsau, mais dans un contexte différent. Chez Jérôme, il trouve des informations à propos des vertus et de l'apprentissage tardif du grec de Caton le Censeur ; grâce à Cicéron, il construit la figure particulière de *Cato senex*. Dans le *Registrum*, certainement à cause d'une mauvaise compréhension, les deux jugements sont réunifiés afin de les faire parler de la même personne – ce qui en l'occurrence serait correcte, puisqu'il s'agit historiquement, dans les deux cas, du Censeur –, à savoir l'auteur des *Disticha*, à qui l'on attribue deux qualificatifs supplémentaires, *disertissimus* et *prudentissimus*.

Au XIII<sup>e</sup> siècle, le commentateur du manuscrit Oxford, Bodleian Library, Can. Lat. Class. 72, dans son *prologus* aux *Disticha*, présente à son tour la question de l'auteur, en reprenant les grandes lignes des réflexions antérieures, avec quelques éléments inédits :

Actor huius libri secundum quosdam fuit Catho. Sed duo fuerunt Catones, scilicet, Uticensis et Censorius. Uticensis ab Utica, civitate Affrige, ubi fuit mortuus fugiendo Iulium Cesarem. Alter, Censorius dictus sic quia censebat de moribus. Quorum neuter hoc opus composuit, quod potest probari per hoc quod docet actor in opere : *Si Romana cupis*, et cetera, *Lucanum queras*, et cetera. Lucanus descripsit facta Iulii Caesaris post tempus quo Catho Censorius fuit, vel tempore Iulii, ut supra dictum est. Alter Catho interfecit se fugiendo Iulium Cesarem, malens vitam suam finire quam amittere libertatem suam sub imperio Iulii Caesaris. Sed tertius Catho non legitur fuisse, nisi quod Virgilius derrisorie dicit : *Tercius a celo cecidit Catho*. Unde solet dici quod Tullius hoc opus composuit, et nomine persone Cathonis hoc opus intitulavit.<sup>163</sup>

Si ni Caton le Censeur, ni Caton d'Utique – qui tenait tant à la liberté – ne sont les auteurs de ces distiques, il reste encore deux hypothèses plausibles : l'œuvre a été écrite, soit par Cicéron qui aurait donné *Caton* comme titre à son ouvrage – ce qu'il a par ailleurs fait pour son fameux dialogue sur la vieillesse intitulé *Cato maior* –, soit par un troisième Caton, mentionné, selon le commentateur, par Virgile, bien qu'il s'agisse en vérité de Juvénal<sup>164</sup>. L'idée de Cicéron compositeur des *Disticha*, aux côtés des possibilités d'attribution à Caton le

---

<sup>163</sup> *Commentaire des Disticha Catonis*, Oxford, Bodleian Library, Can. Lat. Class. Ms. 72, fol. 60r, éd. R. HAZELTON, dans : *Two Texts of the Disticha Catonis*, 1-2. Trad. : « L'auteur de ce livre fut, selon certains, Caton. Or, il y eut deux Caton, à savoir celui d'Utique et le Censeur. Celui d'Utique nommé ainsi de la ville africaine d'Utique, où il mourut en fuyant Jules César. L'autre, le Censeur, appelé ainsi parce qu'il contrôlait les mœurs. Mais ni l'un ni l'autre de ces deux ne composa cette œuvre, ce que l'on peut prouver par ce que l'auteur enseigne dans son œuvre : *Si tu veux connaître les guerres civiles*, etc. et *prends Lucain*, etc. Lucain a décrit les actions de Jules César après le temps où vécut Caton le Censeur, au temps de Jules César, comme il est dit plus haut. L'autre Caton se donna la mort en fuyant Jules César, préférant finir sa vie que de perdre sa liberté sous le gouvernement de Jules César. Cependant on ne sait rien d'un troisième Caton, sauf ce qu'en dit Virgile (!) de manière moqueuse : "Un troisième Caton est tombé du ciel". Ainsi on dit souvent que Cicéron composa cet ouvrage, et qu'il intitula son œuvre du nom de Caton. »

<sup>164</sup> Cf. à ce propos les chapitres II.B.1.e) et III.C.2.b)(2).



Censeur et à Caton d'Utique, apparaît aussi dans le prologue d'une version en ancien français du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>165</sup>. Quant à l'option d'un troisième Caton, elle gardera la faveur des auteurs postérieurs, tel le dominicain romain Giovanni Colonna qui propose, dans son *De viris illustribus* (v. 1330), un Caton ayant vécu au temps de l'Empereur Sévère Alexandre (III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.) :

Huic autem Catoni quidam attribuunt illum libellum qui a pueris in scolis legitur, qui partim prosaico sermone partim metrico de moribus scriptus est; set in rei veritate stare non potest, quia ille libellus Lucanum poetam commemorat, qui post hunc Catonem centum annis fuit vel circa. Set forte fuit tertius Cato, qui fuit temporibus Alexandri imperatoris.<sup>166</sup>

Enfin, le commentaire du manuscrit Lincoln, Cathedral Library, 132, datant des XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles, n'insiste plus que sur l'interprétation philologique du nom de Caton, d'origine grecque selon lui, toute référence à un Caton historique ayant ici disparu :

Cato autem Grece 'ingeniosus' vel 'sapiens' dicitur Latine.<sup>167</sup>

## b) *Rhetorica*

### (1) Présentation

Pour l'histoire de la rhétorique, le Moyen Âge occidental reste une terre peu explorée et difficile à cartographier. A l'aune des critères appliqués par les classiques, nous ne pouvons que constater qu'elle est pratiquement inexistante au Moyen Âge. Si l'on définit, en effet, l'objet de la rhétorique médiévale à partir des données de la période classique, celle-là risque

---

<sup>165</sup> *Les Distiques de Caton*, Paris, Bibliothèque royale, Ms. Suppl. Franç. 632<sup>3</sup>, cité par A. LE ROUX DE LINCY, *Le Livre des proverbes français*, t. II, 559 : « Seignour, ains ke je vous commans / Despondre Caton en roumans, / Vous deviser les sentences / Dont nostre maistre content en ces : / Car li un dient ci delivre / Que cis Catons qui fist cest livre, / Fust uns maistres de Roume nés, / De la cité des plus senés. / Et pour cou qu'il soit plus connus / Ot non Catons Censorinus. / Li aultre dient ce fut cil / Qui en Libe fu en escil / Al tans que César conquist Roume, / E il devinrent tous si home ; / Ce fu Catons Uticensis, / Qui tant fu sages e pensis / D'esgarder sa nobilité ; / Car à Utic une cité / Tint-il, vousist Cesar u non, / Pour çou Uticensis ot non. / Encore dist l'autre partie / Que cil ne cis ne fu çou mie, / Mais uns maistres ki ot nom Tules / Qui ne fu ne faus ne entules, / Pour çou ke Catons fu pseudom / Fist son livre apeler Caton ; / Sages fu et bien escolés. / Prendés le quel ke vous volés. »

<sup>166</sup> GIOVANNI COLONNA, *De viris illustribus*, Firenze, Biblioteca Nazionale, Ms. Conv. Soppr. G. 4. 1111, f. 33r<sup>o</sup>. Trad. : « Certains attribuent à ce Caton [d'Utique] ce petit livre qui est lu à l'école par les enfants, écrit au sujet des mœurs, en partie en prose, en partie en vers ; mais en vérité cela n'est pas possible, parce que ce livre se souvient du poète Lucain, qui vécut environ cent ans après ce Caton. Mais peut-être ce que fut un troisième Caton, qui vécut au temps de l'Empereur Alexandre. »

<sup>167</sup> *Commentaire des Disticha Catonis*, Lincoln, Cathedral Library, Ms. 132, f. 20v, transcription R. HAZELTON, dans : *Two Texts of the Disticha Catonis*, 140. Trad. : « Caton est grec et veut dire en latin ingénieux ou sage. »

de ne pas avoir d'histoire<sup>168</sup>. En abandonnant cependant cette conception étroite<sup>169</sup>, la rhétorique médiévale retrouve sa place dans l'histoire de la discipline<sup>170</sup>, jouant un rôle sans solution de continuité entre l'Antiquité et la Renaissance<sup>171</sup>.

Cicéron est et reste, en effet, le maître des rhéteurs médiévaux<sup>172</sup>. Ses discours fournissent des modèles, ses traités sont la source principale où l'on puise les principes de l'art. L'histoire médiévale de la rhétorique trouve d'ailleurs ses fondations au V<sup>e</sup> siècle. Dans les œuvres majeures que sont le *De doctrina christiana* d'Augustin, les quatrième, cinquième et sixième livres des *Saturnalia* de Macrobie et le *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Martianus Capella, les doctrines classiques jouent un rôle important même si les buts de leurs auteurs sont personnalisés : respectivement, une subordination de l'usage de la rhétorique à des fins herméneutiques et pédagogiques – intelligence du texte sacré et transmission du message chrétien –, une défense d'une rhétorique homéro-virgilienne, ainsi qu'une explicitation du concept romain d'arts libéraux. Les auteurs chrétiens postérieurs mêleront bien souvent la méthodologie du premier, la vénération du second et la *ratio* du troisième, tout en promouvant un concept cher à tous les trois et d'abord à Cicéron : l'opposition entre l'*insipiens eloquentia*, verbeuse, et la *vera eloquentia mixta sapientiae*. À l'âge carolingien, la rhétorique redevient, avec Alcuin (*De rhetorica et virtutibus*), une matière scolaire qui reste cependant liée, de

---

<sup>168</sup> Cf. R. MCKEON, « Rhetoric in the Middle Ages », 32 : « if rhetoric is defined in terms of a single subject matter – such as style, or literature, or discourse – it has no history during the Middle Ages. »

<sup>169</sup> Il s'agit en effet de voir la rhétorique comme l'art de toute production littéraire autant orale qu'écrite (lettre, poésie, traité), et plus encore comme herméneutique, comme méthode interprétative des problèmes, du domaine juridique à celui biblico-exégétique en passant par celui philosophico-théologique. Voir à ce propos P. VON MOOS, « La retorica medievale come teoria dell'argomentazione ed estetica letteraria », 295-297, qui tente de présenter deux des principaux développements de la rhétorique médiévale : la conception boécienne de cet art comme contrepoids à la dialectique, comme méthode argumentative pour l'analyse et l'interprétation des cas particuliers ainsi que l'esthétique littéraire augustinienne de l'anomalie des tropes au service de la production et de la réception de la littérature.

<sup>170</sup> Cf. M. CAMARGO, « Defining Medieval Rhetoric », 34 et A. MICHEL, « La rhétorique au Moyen Âge : l'idéal, l'être et la parole », 13.

<sup>171</sup> Pour la continuité avec l'Antiquité, voir l'article fondateur de R. MCKEON, « Rhetoric in the Middle Ages » qui tente de démontrer que la rhétorique cicéronienne a imprégné la culture intellectuelle du Moyen Âge comme elle le fit durant la Renaissance, au travers de trois traditions : les rhéteurs, les philosophes et les théologiens, les logiciens. Cette étude lui permet d'affirmer que les notions véhiculées par ces trois traditions n'étaient pas techniques mais plutôt des distinctions qui influencent la culture médiévale dans son ensemble (cf. p. 11). Des travaux postérieurs confirmeront cette thèse : par exemple J. O. WARD, *Ciceronian Rhetoric in Treatise, Scholion and Commentary*, 270 et V. COX, « Ciceronian Rhetoric in Late Medieval Italy ». Pour la continuité avec la Renaissance, l'idée de P. O. KRISTELLER (« Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance ») selon laquelle les tout premiers humanistes italiens étaient souvent des *dictatores* professionnels, a été réinvestie par R. G. WITT, « Medieval *Ars Dictaminis* and the Beginnings of Humanism : A New Construction of the Problem » et *'In the Footsteps of the Ancients'*. *The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*.

<sup>172</sup> Pour cette présentation, voir surtout J. J. MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages* ; J.-Y. TILLIETTE, « Rhétorique et Stylistique » ; P.-Y. BRADEL, « Rhétorique. Occident ».

manière cicéronienne, à la science politique<sup>173</sup>. Ce lien entre théorie et pratique demeure, durant tout le Moyen Âge, un motif de tension, entre la *disciplina docens* et la *disciplina utens*, entre une esthétique littéraire universelle et une persuasion, entre une *elocutio* stylistique et une *inventio* topique<sup>174</sup>.

La rhétorique médiévale s'enseigne à travers les commentaires aux œuvres antiques : comme nous l'avons dit, c'est avant tout Cicéron qui est lu, avec, aux XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, l'*Ars poetica* d'Horace et les *rhetoires latini minores* et, à partir du XIII<sup>e</sup>, à l'université, Boèce (les quatrième livres du *De topicis differentiis* et des *Topica*) puis Aristote (*Rhétorique*)<sup>175</sup>. Les textes glosés de Cicéron, *magister eloquentiae*<sup>176</sup>, forment un corpus mentionné sous le nom d'*Utraque rhetorica* comprenant le *De inventione* (*Rhetorica prima* ou *vetus*) et un pseudo-Cicéron, la *Rhetorica ad Herennium* (*Rhetorica secunda* ou *nova*)<sup>177</sup>. Plusieurs grands maîtres du Moyen Âge – ainsi que de nombreux anonymes – commentent, à la suite des gloses de Grillius et de Marius Victorinus au IV<sup>e</sup> siècle<sup>178</sup>, l'une et/ou l'autre des œuvres cicéroniennes : Manegold de Lautenbach, Thierry de Chartres, Petrus Helias, peut-être Guillaume de Champeaux et Alain de Lille<sup>179</sup>.

<sup>173</sup> Cf. R. R. BOLGAR, « The Teaching of Rhetoric in the Middle Ages », 81-82.

<sup>174</sup> Voir à ce propos l'article éclairant de P. VON MOOS, « La retorica medievale come teoria dell'argomentazione ed estetica letteraria ».

<sup>175</sup> Cf. M. FREDBORG, « The Scholastic Teaching of Rhetoric in the Middle Ages », 88, qui propose une périodisation des différents commentaires, reprise d'ailleurs par C. MARMO, « Retorica e poetica » : XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle, période cicéronienne (*De inventione* et *Rhetorica ad Herennium*) ; XIII<sup>e</sup> siècle, période boécienne où les liens sont surtout fort avec la logique (quatrième livre du *De differentiis topicis*) ; fin XIII<sup>e</sup> et début XIV<sup>e</sup> siècle, période aristotélicienne (*Rhetorica*). Cette périodisation est en partie remise en cause, de manière indirecte, par les recherches fouillées de J. O. WARD (cf. « Rhetoric in the Faculty of Arts (Paris and Oxford). A Summary of Evidence », 148). Voir aussi M. FREDBORG, « Twelfth Century Ciceronian Rhetoric : its Doctrinal Development and Influences », 90, qui affirme lui aussi que les maîtres universitaires du XIII<sup>e</sup> siècle commentaient plus le quatrième livre du *De differentiis topicis* de Boèce que Cicéron.

<sup>176</sup> Un autre élément prouvant la popularité de Cicéron comme *rex eloquentiae* est le fait que la rhétorique de Cicéron ait été traduite en langues vernaculaires durant le Moyen Âge, et surtout durant le XIII<sup>e</sup> siècle : Brunetto Latini élabore autour des années 1260, en français et en italien, la *Rettorica* et le livre III du *Tresor*, qui reprennent une bonne part du *De inventione*. Autres adaptations en italien d'une œuvre rhétorique appartenant au *corpus Tulliani*, les deux ouvrages intitulés *Fiore di rettorica*, composée vers 1260 par BONO GIAMBONI (éd. G. SPERONI, Pavia, Università di Pavia, 1994) et GUIDOTTO DA BOLOGNA (éd. B. GAMBA, Venezia, Alvisopoli, 1821). Voir à ce propos V. COX, « Ciceronian Rhetoric in Late Medieval Italy ». Voir aussi le chapitre III.D.1.a).

<sup>177</sup> Voir à ce propos O. J. WARD, J. O., *Ciceronian Rhetoric in Treatise, Scholion and Commentary* et l'ouvrage collectif *The Rhetoric of Cicero in its Medieval and Early Renaissance Commentary Tradition*.

<sup>178</sup> Selon J. J. MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages*, 116-117, ces deux commentaires ont eu une certaine diffusion au Moyen Âge, le second avec plus de fortune. Ils sont par exemple cités dans les commentaires de Thierry de Chartres.

<sup>179</sup> Selon K. M. FREDBORG, « Twelfth Century Ciceronian Rhetoric : its Doctrinal Development and Influences », 87, il existe environ 40 commentaires médiévaux importants à Cicéron. Voir aussi M. DICKEY, « Some Commentaries on the *De inventione* and *Ad Herennium* of the Eleventh and Early Twelfth Centuries ». À propos de Manegold, voir J. J. MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages*, 119. Margareta FREDBORG dans son étude *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*, a édité les deux commentaires du maître. Pour Pierre Hélias, voir M. FREDBORG, « Petrus Helias on Rhetoric ». Pour Guillaume de Champeaux, voir

Cependant, la rhétorique, malgré la qualité de son corpus, est considérée comme un art difficile et dangereux : difficile par le style de ses textes, dangereux parce qu'elle est capable de persuader que le non-vrai est vrai<sup>180</sup>. Afin de la neutraliser, elle devient surtout, dans les écoles et universités, un laboratoire de fabrication de beaux discours<sup>181</sup>. En Europe du Nord – moins en Italie, où les conditions politiques imposent à la rhétorique une autre orientation<sup>182</sup> –, elle se voit détroussée par la grammaire et la logique. La première, essentielle au début du cursus de l'écolier, s'attribue une grande partie de l'*elocutio* (la théorie des figures et de leurs usages)<sup>183</sup> ; la seconde, toujours plus prégnante au cours du Moyen Âge, s'arroge le domaine de l'*inventio* (moins la découverte des arguments que leur agencement à des fins d'efficacité probatoire<sup>184</sup>). La tradition cicéronienne reste cependant vivante dans les universités italiennes et à Orléans, où elle prépare aux études juridiques, alors que, dans les universités du Nord (Paris, Oxford), où Aristote et ses commentateurs offrent les principes structurels clés, elle devient un élément moins important du programme éducationnel, enseigné uniquement les jours fériés<sup>185</sup>. Néanmoins, des chercheurs comme J. O. Ward se sont opposés à ces affirmations pour tenter de montrer la place non négligeable de la rhétorique dans les

---

M. FREDBORG, « The Commentaries on Cicero's *De inventione* and *Rhetorica ad Herennium* by William of Champeaux ». Pour l'ensemble de ces commentaires, voir J. O. WARD, « The Medieval and Early Renaissance Study of Cicero's *De inventione* and the *Rhetorica ad Herennium* : Commentaries and Contexts », 70-75, qui dénombre 22 commentaires médiévaux aux deux Rhétoriques.

<sup>180</sup> Cf. J. O. WARD, « The Medieval and Early Renaissance Study of Cicero's *De inventione* and the *Rhetorica ad Herennium* : Commentaries and Contexts », 4-5.

<sup>181</sup> Cf. PH. DELHAYE, « Grammatica et Ethica au XII<sup>e</sup> siècle », dans : *Enseignement et morale au XII<sup>e</sup> siècle*, 93-94.

<sup>182</sup> Grâce au développement, à partir du XI<sup>e</sup> siècle, des communes, la rhétorique détient en Italie un rôle de premier ordre, étant utilisée pour la diplomatie, en particulier avec les *artes notaria* et *dictaminis*. Cf. V. COX, « Ciceronian Rhetoric in Late Medieval Italy » et H. WIERUSZOWSKI, « Rhetoric and the Classics in Italian Education of the Thirteenth Century ». Voir aussi E. ARTIFONI, « Boncompagno da Signa, i maestri di retorica e le città comunali nella prima metà del Duecento », qui illustre de manière pertinente le lien entre rhétorique et politique en Italie. À ce propos, voir le chapitre III.D.

<sup>183</sup> Sur les liens et les rapports entre grammaire et rhétorique au Moyen Âge, voir P. BAGNI, « Grammatica e Retorica nella cultura medioevale ».

<sup>184</sup> Il s'agirait ici de ce que T. HUNT, « Rhetoric and Poetics in Twelfth-Century France », 167-168, nomme la *Scholastic Rhetoric*, fondée sur les traités aristotéliens de la *logica nova*. D'ailleurs, selon une tradition qui remonte aux commentaires néo-platoniciens de l'*Organon*, transmise ensuite aux Arabes, puis reprise par des auteurs comme Albert le Grand et Roger Bacon, mais aussi Thomas d'Aquin, la rhétorique et la poétique feraient partie de la logique, dont le sujet est l'argumentation. Or, dans certains secteurs de la philosophie, comme on ne peut se servir du syllogisme dans sa forme idéale, on utilise d'autres formes d'argumentation, qui appartiennent au domaine de la rhétorique ou de la poétique. Cette perspective fut abandonnée par GILLES DE ROME, commentateur de la *Rhétorique* d'Aristote, et par RODOLPHE LE BRETON, commentateur du *De differentiis topicis* de Boèce. Voir à ce propos C. MARMO, « Retorica e poetica », 150-153.

<sup>185</sup> Cf. *Chartularium Universitatis Parisiensis* I, 20, p. 80. Cf. O. WEIJERS, *Le maniement du savoir : pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, 16 ; J. J. MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages*, 110-111 et R. G. WITT, « Medieval Italian Culture and the Origins of Humanism as a Stylistic Ideal », 38.

universités du Nord, présente à travers des commentaires avec *quaestiones*, des manuels, et des exercices pratiques<sup>186</sup>.

Quoi qu'il en soit, la rhétorique médiévale s'enseigne plus comme un art de l'écriture que du discours. Cet art donne des règles de composition et propose des modèles, ce qui permet, outre la maîtrise de la structuration des textes et des procédés d'*inventio* tels que l'utilisation des *loci*<sup>187</sup>, l'apprentissage de trois techniques : l'ornementation par les tropes et les figures, la versification et l'utilisation appropriée des *styli* de la prose. Ces procédés bien connus trouvent non seulement leur place dans les *summae* traditionnelles, d'inspiration cicéronienne, mais aussi dans des traités adaptés aux modes de la communication médiévale ; soit, par ordre chronologique d'apparition, les *artes dictandi* (ou *dictaminis*), les *artes poeticae* et les *artes praedicandi*<sup>188</sup>.

L'*ars dictaminis*, qui se présente sous forme de manuels d'épistolographie et / ou d'exemples de lettres types<sup>189</sup>, est une invention médiévale qui doit certainement sa naissance à la lutte du Sacerdoce et de l'Empire<sup>190</sup>. Une discussion sur l'*epistola* figure déjà, cependant, dans un ouvrage d'un rhéteur romain au IV<sup>e</sup> siècle, C. Julius Victor. Après avoir présenté un résumé de la tradition rhétorique cicéronienne dans son *Ars rhetorica*, l'auteur ajoute trois brefs appendices : *De exercitatione*, *De sermocinatione*, *De epistolis*<sup>191</sup>. Le premier traite des vertus de la pratique rhétorique, le deuxième insiste sur le fait que la théorie traditionnelle de la rhétorique ne peut s'adapter exactement au *sermo* ou discours informel, le troisième affirme que l'*epistola* suit les préceptes du *sermo*. Or, le *sermo* doit être élégant et sans ostentation :

---

<sup>186</sup> Cf. J. O. WARD, « Rhetoric in the Faculty of Arts (Paris and Oxford). A Summary of the Evidence », qui résume les résultats de la recherche de ces dernières années à partir de quatre genres de documents : 1. Les statuts des universités ou les documents officiels universitaires, 2. Les textes semi-officiels, comme les Guides pour les étudiants ou les Introductions à la Philosophie, 3. Les informations émanant de florilèges, de catalogues de bibliothèque, de groupements de textes dans un manuscrit, 4. Les textes probablement utilisés comme manuels d'instruction universitaire pour l'*ars rhetorica*. Voir aussi K. M. FREDBORG, « Rhetoric and Dialectic », 165-167.

<sup>187</sup> Relevons au passage que GILBERT DE LA PORRÉE (ou de Poitiers) dans son Commentaire au *De hebdomabibus* de Boèce relève que Caton, aux côtés de Socrate et de bien d'autres, est un « lieu » important de l'argumentation, mais qui ne permet pas toujours de mieux entendre le raisonnement exposé. Cf. GILBERT DE LA PORRÉE *Expositio in Boecii librum "De bonorum ebdomade"* I, 3, *Expositio littere*, p. 187 : « DICISQUE ID ESSE FACIENDUM i. e. quaestionis huius obscuritatem ita esse digerendam IDEO QUOD NON OMNIBUS NOTUM SIT ITER HUIUSMODI SCRIPTIUM. Id est : non multi sunt qui de huiusmodi scribere consueverint aut etiam scribendi nouerint rationem. Nam etsi hos, quos "graues locos" uocabant, suis quandoque orationibus inseruerint, ut Socrates et Cato et alii multi, minime tamen his tractandis operam dabant. »

<sup>188</sup> Cf. D. KELLY, *The Arts of Poetry and Prose*, 37-44.

<sup>189</sup> Cf. par exemple la description par H. WIERUSZOWSKI, « A Twelfth-Century *Ars Dictaminis* in the Barberini Collections of the Vatican Library », 334, de l'*Ars Barberini* de la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle, qui se caractérise par l'absence d'un traité théorique.

<sup>190</sup> Pour cette présentation, voir M. CAMARGO, *Ars dictaminis, ars dictandi*.

<sup>191</sup> Cf. C. IULIUS VICTOR, *Ars rhetorica*, *De epistolis*, 105-106.

on peut y introduire des proverbes, des exemples antiques mais aussi des connaissances sur de nouvelles choses. À propos de la lettre, Julius Victor distingue deux types de lettres, les officielles (*negotialis*) et les familières (*familiares*). Il remarque aussi les différences causées par le statut social de l'expéditeur et du récepteur et fait quelques remarques sur les salutations et les signatures, selon les degrés d'amitié ou de dignité, ne proposant ainsi que quelques considérations très générales, sans entrer dans les détails d'une théorie formulée. Les *artes dictaminis* (de *dictare*, « composer ») médiévales et leur style corrélatif appelé le *cursus*, ou prose rythmée, sont, quant à eux, issus de milieux proches de la Papauté réformatrice. À l'abbaye bénédictine du Mont-Cassin, le moine Albéric lie le premier la rhétorique à l'écriture de l'épître dans un traité (*Dictaminium radii* ou *Flores rhetorici* vers 1087), alors que son élève Jean de Gaeta donne du poids au *cursus* en tant que chancelier du Pape durant trente ans (1089-1118), avant de devenir le Pape Gélase II en 1118.

Le centre du mouvement « dictaminal » subit cependant une sorte de laïcisation et se déplace, dans les décennies suivantes, vers une cité du Nord de l'Italie : Bologne ; ses écoles et son université compteront en effet un nombre important d'écrivains influents qui stabiliseront dans leurs œuvres les principes de l'*ars dictaminis*. En ce qui concerne la *dispositio*, le *dictamen* fait correspondre aux cinq parties du discours classique, de manière un peu artificielle, les cinq parties de la lettre : *salutatio*, *captatio benevolentiae*, *narratio*, *petitio*, *conclusio*. Il se caractérise, quant à l'*elocutio*, par le souci d'adapter le niveau stylistique à la qualité sociale du correspondant, d'où la réactivation de la distinction entre styles sublime, médiocre et bas. Ceci pourrait être une preuve suffisante de l'intérêt pour Cicéron chez les rhéteurs italiens – malgré les protestations d'un de ses acteurs les plus célèbres, Boncompagno da Signa<sup>192</sup> –, sans même faire mention de l'usage parallèle des doctrines rhétoriques qui se développent dans l'apprentissage juridique.

À l'usage des chancelleries laïques ou ecclésiastiques, ces *artes* bolonaises qui théorisent la rhétorique de la lettre et en proposent des exemples, sont composées par des maîtres d'écoles séculières tels qu'Adalbert de Samarie (*Praecepta dictaminum*, 1111-1118) ou d'écoles cathédrales tels qu'Hugues de Bologne (*Rationes dictandi*, 1119). À partir de la moitié du

---

<sup>192</sup> Cf. la célèbre déclaration de Boncompagno da Signa : *numquam Ciceronem legi*. Pour la juste interprétation qu'il faut en faire (il n'a pas donné de cours sur Cicéron) et la juste place qu'il faut laisser à la rhétorique cicéronienne dans l'enseignement des *artes* dans l'Italie du XIII<sup>e</sup> siècle, voir H. WIERUSZOWSKI, « 'Ars Dictaminis' in the Time of Dante », 364 ; « Arezzo as a Center of Learning and Letters in the Thirteenth Century », 426 ; « Rhetoric and the Classics in Italian Education of the Thirteenth Century », 584-598.

XII<sup>e</sup> siècle, le *dictamen* poursuit triomphalement sa carrière en France, particulièrement à Orléans, Tours, Blois, Meung<sup>193</sup>, puis en Angleterre vers les années 1180<sup>194</sup>. Dès le XIII<sup>e</sup> siècle, dans les villes d'Italie centrale et septentrionale, l'*ars dictaminis* prend une signification plus large – *dictamen* devient le terme générique englobant *dictare*, s'exprimer par écrit, et *dicere*, s'exprimer oralement – et se développe aux côtés des *artes notaria* et *arengandi*<sup>195</sup>. L'*ars dictaminis* est, de plus, influencé à son tour par les maîtres français, plus littéraires et "horaciens"<sup>196</sup>, sans que l'enracinement dans la tradition rhétorique cicéronienne ne disparaisse<sup>197</sup>. Les *dictatores* les plus brillants se recrutent parmi les juristes, notaires, chroniqueurs et dirigeants des jeunes cités du Nord et Centre de l'Italie : Boncompagno da Signa (*Rhetorica novissima*, 1235<sup>198</sup>, etc.), Guido Faba (*Summa dictaminis*, 1228-1229), Bene de Florence ou de Lucques (*Summa dictaminis*, ap. 1199 ; *Candelabrum*, v. 1220) ainsi que Jacques de Dinant (*Summa dictaminis*, v. 1282-1295).

Les *artes poeticae*, quant à elles, ont été étudiées principalement par Étienne Faral dans son ouvrage pionnier de 1924<sup>199</sup>. L'instruction sur la versification était traditionnellement une partie de la grammaire et celle des tropes et des figures relevait autant de la grammaire que de la rhétorique<sup>200</sup>. Cependant, au XII<sup>e</sup> siècle, dans les écoles françaises (Tours, Orléans, Paris) surtout, les grammairiens, nourris de poètes antiques, ouvrent le champ de la littérature en vers à l'application des techniques de la rhétorique. En l'espace d'un siècle (à partir de 1170 environ), les maîtres produisent six œuvres capitales sur la manière d'écrire en vers : l'*Ars*

<sup>193</sup> Nous trouvons en effet une *Ars dictandi aureliensis*, un *Libellus de arte dictandi rhetorice* de 1185 communément attribué à PIERRE DE BLOIS, un manuel de BERNARD DE MEUNG, qui date certainement des années 1190. Voir à ce propos R. G. WITT, « Medieval Italian Culture and the Origins of Humanism as a Stylistic Ideal », 45 et M. CAMARGO, « Toward a Comprehensive Art of Written Discourse : Goeffroy of Vinsauf and the *Ars Dictaminis* », 171-173.

<sup>194</sup> Cf. par exemple les traités de JOHN BLAKENEY, *Ars inveniendi ornata verba* et de JOHN DE BRIGGIS, *Complilacio de arte dictandi*. Cf. M. CAMARGO, « Toward a Comprehensive Art of Written Discourse : Goeffroy of Vinsauf and the *Ars Dictaminis* », 182.

<sup>195</sup> L'*ars notariae* se développe comme une discipline semi-autonome, exclusivement dédiée à la composition de documents légaux. Comme premier maître avéré de l'Université de Bologne, on trouve un certain RANIERI DE PÉROUSE (*Ars notaria*, éd. GAUDENZI, Bologne, 1890). Voir à ce propos H. WIERUSZOWSKI, « Rhetoric and the Classics in Italian Education of the Thirteenth Century ». L'*ars arengandi* (aussi appelée *ars concionandi*, *Civil Rhetoric* ou *Podestà-Literatur*) concerne les discours publics séculiers, avec une insistance sur la dimension orale ainsi que sur les aspects moraux et politiques. Voir à ce propos P. VON MOOS, « L'*ars arengandi* italienne du XIII<sup>e</sup> siècle. Une école de la communication ». Voir le chapitre III.D, où nous avons développé plus amplement ce point.

<sup>196</sup> Cf. M. CAMARGO, « Toward a Comprehensive Art of Written Discourse : Goeffroy of Vinsauf and the *Ars Dictaminis* », 173-174.

<sup>197</sup> Cf. H. WIERUSZOWSKI, « Arezzo as a Center of Learning and Letters in the Thirteenth Century », 462.

<sup>198</sup> Intitulé ainsi pour supplanter la *Rhetorica vetus* (*De inventione*) et *nova* (*Rhetorica ad Herennium*), cet ouvrage est un manuel de rhétorique destiné aux étudiants en droit civil et canon de Bologne. Cf. à ce propos T. O. TUNBERG, « What is Boncompagno's *Newest Rhetoric* ? ».

<sup>199</sup> Cf. E. FARAL, *Les arts poétiques du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle*. Pour cette présentation, voir D. KELLY, *The Arts of Poetry and Prose*.

<sup>200</sup> Cf. D. KELLY, *The Arts of Poetry and Prose*, 44.

*versificatoria* (v. 1175) de Mathieu de Vendôme, la *Poetria nova* (v. 1210), le *Documentum de modo et arte dictandi et versificandi* (après 1213) de Geoffroi de Vinsauf<sup>201</sup>, l'*Ars poetica* (v. 1215) de Gervais de Melkley, la *Parisiana Poetria* (v. 1225) de Jean de Garlande et le *Laborinthus* d'Évrard l'Allemand (après 1213 et avant 1280)<sup>202</sup>. Les traités de versification s'intéressent autant à la sélection des sujets à développer (*inventio*) qu'à la manière de les présenter (*dispositio*) selon une organisation bien précise, et de les exprimer (*elocutio*), grâce aux styles, aux ornements, aux figures ou couleurs, agrémentant cette présentation d'une pléthore d'exemples tirés des classiques. Bien que ces traités ne présentent pas une réflexion théorique sur la poétique, ils ont été lus et étudiés, non seulement dans les écoles, mais aussi dans les universités européennes – au moins pour ce qui concerne la *Poetria nova*, la *Parisiana Poetria* et le *Laborinthus* – comme partie du programme du *trivium*.

Aux côtés de l'*ars arengandi* – art de la harangue et du discours public –, l'*ars praedicandi* – art de la transmission du message religieux – est la situation de parole qui, au Moyen Âge, se rapproche le plus de celle de l'éloquence du forum. Les *artes praedicandi*<sup>203</sup>, qui se développent à partir de la fin du XII<sup>e</sup> siècle, enseignent l'art de construire un sermon selon les règles. S'il est vrai que les auteurs n'ont pas attendu ces traités pour s'exprimer sur le rôle, les devoirs et le travail du prédicateur – tels Augustin (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s.) dans son *De doctrina christiana*, Grégoire le Grand (VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s.) dans sa *Regula pastoralis*, Raban Maur (VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s.) dans son *De institutione clericorum*, Guibert de Nogent (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> s.) dans son *Liber quo ordine sermo fieri debeat*, Honorius d'Autun (XII<sup>e</sup> s.) dans son *Speculum ecclesiae* –, peu d'auteurs avant Alain de Lille ont tenté d'expliquer les modalités de la prédication. Il est ainsi utile d'examiner sa *Summa de arte praedicatoria* pour comprendre ce qu'est le genre de l'*ars praedicandi*, qui, tout en se réclamant du modèle cicéronien, n'adopte que très souplement les règles du plaidoyer classique.

Après avoir défini la prédication comme « une instruction manifeste et publique à propos de la morale et de la foi, servant à instruire de façon zélée le genre humain, provenant de la raison et puisé aux sources de l'autorité »<sup>204</sup>, Alain présente les défauts à éviter et les qualités

---

<sup>201</sup> Cf. B. L. ULLMAN, « Classical Authors in Certain Mediaeval Florilegia », 39.

<sup>202</sup> Cf. D. KELLY, *The Arts of Poetry and Prose*, 45-46 ; E. FARAL, *Les arts poétiques du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle*, 101 ; J. J. MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages*, 135 ; 163-193.

<sup>203</sup> Voir, pour cette présentation, M. G. BRISCOE, *Artes praedicandi* et F. MORENZONI, « La littérature des *artes praedicandi* de la fin du XII<sup>e</sup> au début du XV<sup>e</sup> siècle ».

<sup>204</sup> ALAIN DE LILLE, *Summa de arte praedicatoria*, col. 111C : « Praedicatio est manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi hominum deserviens, ex rationum semita, et auctoritatum fonte proveniens. »



à rechercher dans cet exercice, puis en distingue trois espèces (par la parole, par l'écrit et par l'action)<sup>205</sup>. Par la suite, il explicite la structure du sermon : d'abord la citation « ab autoritate theologica » (si possible tirée des Évangiles, des Psaumes, des lettres de Saint Paul ou des livres de Salomon), ensuite une allocution consacrée à la *captatio benevolentiae*, puis l'exposition du thème, dans laquelle il est recommandé d'user d'autorité, de *verba commotiva*, enfin une illustration de la leçon morale au moyen d'un récit exemplaire<sup>206</sup>. Le manuel s'intéresse aussi au rôle du prêcheur et aux objectifs généraux du sermon : la prédication, prononcée devant un public, souvent populaire, tendra à instruire ouvertement de la foi et de la morale, ou, pour le dire autrement, à former et réformer l'humanité. Encore embryonnaire, la réflexion sur le sermon d'Alain de Lille connaîtra de nombreux imitateurs et continuateurs, dont les premiers sont les Anglais Alexandre de Ashby (†1215) et Thomas de Chobham (†1233)<sup>207</sup>, mais qui en compte bien d'autres, dont Guillaume d'Auvergne (†1249), Jean de la Rochelle (†1245) et Hubert de Romans (†1277)<sup>208</sup>.

## (2) Caton dans les *artes dictaminis et arengandi, poeticae et praedicandi*

L'un des buts essentiels de l'éducation rhétorique médiévale consiste, nous l'avons vu, à doter l'étudiant de la capacité à rédiger des lettres officielles et autres documents analogues avec le maximum de clarté et de force de persuasion. Au début du XII<sup>e</sup> siècle, le maître de cet art à Bologne se nomme Adalbert de Samarie, et il semble que ce soit le premier à se présenter spécifiquement comme *dictator* ou instructeur dans l'*ars dictaminis*<sup>209</sup>. Dans le prologue de la troisième rédaction de ses *Praecepta dictaminum*, contenant vingt exemples de lettres, le maître fait la promotion de son entreprise, relevant sa difficulté, tout en insistant sur la grande utilité de son ouvrage pour ses concitoyens :

Sociorum assidua pulsatione coactus, naturalis etiam rationis incitamento astrictus, aggressus sum rem arduam, sed professionis officio iniunctam et prosaicas orationes fingere cupientibus satis idoneam,

<sup>205</sup> Cf. ALAIN DE LILLE, *Summa de arte praedicatoria*, 113C.

<sup>206</sup> Cf. ALAIN DE LILLE, *Summa de arte praedicatoria*, 113C-114C.

<sup>207</sup> Voir à ce propos F. MORENZONI, « Aux origines des *artes praedicandi* : le *De artificioso modo predicandi* d'Alexandre d'Ashby » et *Des écoles aux paroisses. Thomas de Chobham et la promotion de la prédication au début du XIII<sup>e</sup> siècle*.

<sup>208</sup> On compte en effet environ 200 titres d'*ars praedicandi* jusqu'à la fin du XV<sup>e</sup> siècle.

<sup>209</sup> Cf. J. J. MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages*, 213.

opus difficile, sed tamen perutile. *Non enim*, ut ait Marcus Cato, Platonis sententiam imitans, *solis nobis nati sumus, sed toti mundo* natura nos peperit, educavit et docuit.<sup>210</sup>

Adalbert s'est engagé dans l'élaboration de cet ouvrage, car, malgré la difficulté de l'entreprise, le résultat servira à beaucoup de ses collègues et élèves. Il justifie pompeusement son choix en citant le célèbre adage de Caton – lui-même s'inspirant de Platon – selon lequel l'homme n'existe non seulement pour lui, mais pour les autres, et qu'il est de son devoir de servir l'intérêt commun. Ici, deux sources antiques se juxtaposent pour créer la référence : d'abord, Cicéron qui, dans son *De officiis*<sup>211</sup>, propose cette sentence en l'attribuant à Platon avant d'expliquer que les Stoïciens fondent une partie de leur doctrine morale sur ce précepte ; ensuite, Lucaïn qui, dans le fameux portrait du Caton de la *Pharsalia*<sup>212</sup>, présente ce cosmopolitisme comme un trait caractéristique du héros.

Jacques de Dinant, maître français de rhétorique à Bologne à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, éduqué dans le milieu scolaire du Nord de la France, marie le style académique de sa jeunesse et le courant plus utile de l'*ars dictaminis*. Sa *Summa dictaminis*, écrite entre 1282 et 1295, traite autant de la lettre que du discours<sup>213</sup>. L'auteur s'intéresse à la manière de plaider une cause lors d'un discours, quand les auditeurs sont fatigués<sup>214</sup>, puis il se pose la même question, mais cette fois pour la rédaction d'une lettre. Jacques propose à cet effet un élément dans l'exorde qui provoquerait le rire : un apologue ou une fable, un jeu de mots jouant sur une paronymie, une interprétation abusive d'un mot, une anastrophe, une mise en suspicion du juge, du notaire ou des témoins, une simulation de bêtise, une exagération, une chose inattendue, une

---

<sup>210</sup> ADALBERT DE SAMARIE, *Praecepta dictaminum*, Prologue, III, 30. Trad. : « Contraint par la poussée assidue des collègues, astreint par l'encouragement de la raison naturelle, j'ai entrepris une chose ardue, mais imposée par le devoir de ma profession et plutôt adaptée à ceux qui désirent composer des discours en prose, difficile travail, mais cependant fort utile. Or comme dit Marcus Cato, en imitant la sentence de Platon, nous ne sommes pas seulement nés pour nous, mais la nature nous a engendrés, éduqués et instruits pour le monde entier. »

<sup>211</sup> Cf. CICÉRON, *De officiis* I, 22, p. 11 : « Sed quoniam, ut praeclare scriptum est a Platone, non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici, atque, ut placet Stoicis, quae in terris gignantur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se aliis aliis prodesse possent, in hoc naturam debemus ducem sequi, communes utilitates in medium adferre, mutatione officiorum, dando accipiendo, tum artibus, tum opera, tum facultatibus devincire hominum inter homines societatem. »

<sup>212</sup> Cf. LUCAÏN, *Pharsalia* II, 380-381, 383, p. 38 : « Hi mores, haec duri immota Catonis / secta fuit, [...] / nec sibi sed toti genitum se credere mundo. »

<sup>213</sup> Voir à ce propos P. VON MOOS, « L'*ars arengandi* italienne du XIII<sup>e</sup> siècle. Une école de la communication », 409-410.

<sup>214</sup> Cf. JACQUES DE DINANT, *Summa dictaminis, Quomodo causam insinuare debemus in narrando in causa, quando defessi sunt auditores*, 103-104.

histoire<sup>215</sup> ou une interpellation particulière d'une personne, destinataire ou non de la lettre, de ce genre :

« Utinam viveret hodie Tullius gloriosus, Africanus Scipio, Cato peritus, qui causam presentem susciperet defendendam. »<sup>216</sup>

Placé parmi les grands maîtres du discours – aux côtés de Cicéron et de Scipion l'Africain<sup>217</sup> – Caton, ici l'Ancien, est qualifié de *peritus*, qualificatif qui fait référence à sa propre définition de l'orateur : *uir bonus dicendi peritus*<sup>218</sup>.

Avant de passer aux *artes poeticae*, mentionnons encore un *ars arengandi* – manuel spécialisé dans l'art du discours – en langue vernaculaire composé par Jean de Vignano, le *Flore de parlare* (v. 1290). Dans le chapitre 44, l'auteur disserte sur le genre de conseils à donner à celui qui vient d'être nommé *podestà* : observer la justice, ne pas être avare ni cupide, ne pas se laisser prendre par la haine ou l'amour, fuir la luxure, être tempérant, ne pas aimer le superflu<sup>219</sup>, se détacher de la colère,

la quale, sî como dixè Cato, Seneca, Sallomon, molto imbriga l'animo de l'omo, sî che no laxa vedere lo vero.<sup>220</sup>

Suivi dans cette trinité par les deux autres grands noms de la morale médiévale avant l'arrivée d'Aristote, ce Caton est évidemment celui des *Disticha Catonis*.

---

<sup>215</sup> Cf. JACQUES DE DINANT, *Summa dictaminis*, l. 1196-1227, p. 103-104 : « Et tunc sciendum <est> quod insinuandum est loco exordii dictando ab aliqua re, que risum moveat, vel ab apologo, id est, ab aliqua re excusante vel ab aliqua fabula. Est autem fabula, cum res narratur, que non fuit, potuit tamen esse, vel a verisimili immu<ta>tione ponendo loco principii in insinuatione aliquod verbum immutatum, ut dicendo: "iuris periti" pro "iuris periti" multis falsis alegationibus nituntur causas iustissi<m>as subvertentes, vel depravatione utendo, dicendo: "Ad mentes plorantes pecuniam pervertunt<ur> iudicia veritatis", vel ab inversione, sic dictando: "Utinam fuisset anputati nunc oculi, pedes erupti, qui talia iudicarunt", vel a suspitione reddendo iudicem vel notarium vel testes vel aliquos alios curiales suspectos vel a stulticia, quia stulticiam simulare loco <prudencie> prudencia summa est, vel a suspitione dictando loco principii per insinuationem super aliqua re, que veritatem excedat adiumentum, vel alia aliqua novitate vel aliqua ystoria. »

<sup>216</sup> JACQUES DE DINANT, *Summa dictaminis*, l. 1227, p. 104. Trad. : « Si seulement le glorieux Cicéron, Scipion l'Africain et l'habile Caton vivaient aujourd'hui, c'est eux qui soutiendraient la cause présente à défendre. »

<sup>217</sup> Si l'on comprend qu'il s'agit de Scipion l'Africain Emilius, il ne manque plus que Laelius pour que tous les protagonistes du *De senectute* soient réunis.

<sup>218</sup> Cf. QUINTILIEN, *Institutio oratoria* XII, 1, 1.

<sup>219</sup> Ces premières vertus se retrouvent en intégralité dans le portrait que brosse Lucain de Caton dans la *Pharsalia* II, 373-391.

<sup>220</sup> JEAN DE VIGNANO, *Flore de parlare* 44, p. 283. Trad. : « laquelle, si, comme ont dit Caton, Sénèque et Salomon, emporte l'âme de l'homme, ne laisse plus voir le vrai. » Cf. *Disticha Catonis* II, 4, p. 101 : « impedit ira animum, ne possit cernere verum. » Cf. SÉNÈQUE, *De ira* I, 18-19. Dans les textes bibliques attribués à Salomon, plusieurs passages parlent de la colère, mais rien en rapport direct avec la vérité.

La première *ars poeticae* importante a été rédigée par Mathieu de Vendôme à la fin du XII<sup>e</sup> siècle (av. 1175). Ce dernier étudie à Tours sous la direction de Bernard Silvestre, puis à Orléans, où il devient *grammaticus* et compose son *Ars versificatoria*. Peut-être en raison d'un conflit avec Arnoul d'Orléans, il quitte cette ville pour Paris, au plus tard en 1175<sup>221</sup>. Son ouvrage, écrit en prose, où interviennent de nombreux exemples en vers, envisage la poésie comme un art de la description. Les passages où il est question de Caton – dix au total, dont trois sont des citations des *Disticha Catonis*<sup>222</sup> – se situent en grande majorité dans la première partie du traité qui s'intéresse au contenu de la pensée mis en vers, mais déjà dans une approche très stylistique<sup>223</sup>.

Par exemple, lorsque Mathieu parle des différentes manières d'introduire un sujet, il insiste plus sur le mode que le fond, et celui-ci n'est envisagé que dans un deuxième temps, quand les modes de débiter un écrit ont été présentés. Ainsi, après avoir proposé d'utiliser un proverbe en ouverture d'un texte, il discute des thèmes que l'on peut mettre à profit. À propos de la sagesse qui envisage la fin de toutes choses, il cite Lucain :

Hii mores, hec duri immota Catonis

Secta fuit : servare modum finemque tenere [*Pharsalia* II, 380-381].<sup>224</sup>

Le Caton lucanien incarne ici la sagesse qui sait tenir compte de la fin de chaque chose. Lorsque Mathieu s'attache à instruire son lecteur sur le procédé de la description, il relève tout d'abord l'inadéquation de certaines d'entre elles ; et l'auteur de proposer un exemple réussi :

Verbi gratia, si agatur de virilitate alicuius persone, de constantia virtutis, de appetitu honestatis, de fuga servitutis, sicut habetur de rigore Catonis apud Lucanum<sup>225</sup>, describenda est virtus multipharia Catonis, ut, audita morum elegantia et multiphario sue virtutis privilegio, quicquid sequitur de negligentia Cesaris, de observatione libertatis auditori facilius possit intimari.<sup>226</sup>

---

<sup>221</sup> Voir à ce propos L. PICHARD, F. DOLBEAU, « Mathieu de Vendôme », dans : *Le Moyen Âge*, 1003-1004.

<sup>222</sup> Cf. MATHIEU DE VENDÔME, *Ars versificatoria* 1, 20, p. 51 : « Cato : Nemo sine crimine vivit [I, 5] » ; 1, 71, p. 93 : « et item Cato : Patientia maxima morum est [I, 38] » ; 2, 26, p. 149 : « (unde Cato : Vita est nobis aliena magistra [III, 13]) ».

<sup>223</sup> Voir à ce propos S. BALDWIN, *Medieval Rhetoric and Poetic*, 186-187.

<sup>224</sup> MATHIEU DE VENDÔME, *Ars versificatoria* 1, 23, p. 52. Trad. : « C'étaient là les mœurs, c'était là la secte immuable de l'austère Caton : garder la mesure, observer la fin. »

<sup>225</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* II, 380-391. Voir à ce propos le chapitre II.B.3.b)(4).

<sup>226</sup> MATHIEU DE VENDÔME, *Ars versificatoria* 1, 39, p. 59-60. Trad. : « Par exemple, s'il s'agit de la virilité d'une personne, de la constance de sa vertu, de son désir d'honnêteté, de sa fuite de la servitude, comme Lucain le fait au sujet de la rigueur de Caton, il faut décrire la vertu multiple de Caton, et, après avoir entendu l'élégance des

La vertu rigide et multiforme de Caton se voit opposée à la mollesse de César pour exprimer plus ouvertement son lien essentiel avec la liberté, souvent mise en évidence par Lucain. Mathieu de Vendôme poursuit son exposé en insistant sur l'importance des caractéristiques propres à chaque personnage – « *proprietas conditionis, etatis, proprietas officialis, sexus naturalis, locus naturalis* »<sup>227</sup> – ainsi que d'autres propriétés que Cicéron appelle *personae attributa*, puis il propose de nombreux exemples de descriptions (le Pape, César, Ulysse, Marcia, Hélène) pouvant servir soit à louer soit à blâmer une personne. Dans l'éloge d'Ulysse, Caton clôt le propos :

Tullius eloquio, conflictu Cesar, Adrastus  
Consilio, Nestor mente, rigore Cato.<sup>228</sup>

Aux côtés d'autres grands personnages des histoires grecque et romaine, Caton est cité comme le parangon du *rigor*, cette qualité que l'on pourrait traduire par rigueur, sévérité ou inflexibilité, et qui fait écho au *rigidus Cato* de Boèce<sup>229</sup>. Tout l'éloge de Marcia est intéressant à analyser ; nous nous limiterons cependant, dans ce chapitre<sup>230</sup>, à la mention qui est faite de Caton, à nouveau dans les derniers vers du portrait :

Iusto iusta, sacro sacra, digna Catone « Catonis  
Marcia » promeruit intumulata legi.<sup>231</sup>

Reprenant l'épisode du retour de Marcia auprès de Caton et de sa demande d'être reconnue à nouveau comme son épouse, narré par Lucain<sup>232</sup>, Mathieu de Vendôme fait de cette dernière le pendant féminin en vertu et sainteté de l'*Uticensis*, comme d'autres auteurs l'avaient fait de sa fille Porcia<sup>233</sup>.

---

mœurs et le privilège multiple de la vertu de Caton, quelque chose suit sur la négligence de César, de sorte qu'on puisse plus facilement conduire l'auditeur à des observations sur la liberté. »

<sup>227</sup> MATHIEU DE VENDÔME, *Ars versificatoria* 1, 41, p. 60. Trad. : « condition, âge, charge, sexe, lieu de naissance. »

<sup>228</sup> MATHIEU DE VENDÔME, *Ars versificatoria* 1, 53, v. 61-62, p. 73. Trad. : « Cicéron pour l'éloquence, César pour le combat, Adraste pour le conseil, Nestor pour l'esprit, Caton pour la rigueur. »

<sup>229</sup> Cf. BOËCE, *Philosophiae consolatio* II, m. 7, v. 16. Voir les chapitres II.C.2.c) et III.C.3.c)(1).

<sup>230</sup> Nous étudierons le passage dans le chapitre III.C.6.a).

<sup>231</sup> MATHIEU DE VENDÔME, *Ars versificatoria* I, 55, v. 43-44, p. 82. Trad. : « Juste par rapport au juste, sainte par rapport au saint, digne de Caton, celle-ci, pas encore ensevelie, a mérité le titre de "Marcia femme de Caton." » Il semblerait que *tumulata* soit plus adéquat pour le sens et plus fidèle à Lucain (cf. la note ci-dessous). Cependant, la leçon *intumulata* est présente dans la majorité des manuscrits (huit). Il existe sinon, selon l'éditeur, la leçon *intitulata* dans quatre manuscrits.

<sup>232</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* II, 343-344, p. 36 : « liceat tumulo scripsisse "Catonis / Marcia" »

<sup>233</sup> Voir à ce propos les chapitres II.C.2.a)(1)(b) et III.C.6.b).

Toujours à propos de la description, le rhéteur conseille de s'en tenir le plus possible à la vérité ou du moins à la vraisemblance, pour garder le maximum de crédit auprès des lecteurs. Il propose un exemple relatif à Caton, tiré de Lucain :

Similiter Catonem talem describit, qui mortis non dubitavit articulum subire, ne in servitutem Cesaris precium sue virtutis redactum mendicaret, dicens:

Urbi pater urbisque maritus  
Iusticie cultor, rigidus servator honesti,  
In commune bonus [*Pharsalia* II, 388-390].<sup>234</sup>

Le maître de rhétorique insiste à nouveau sur le prix de la liberté pour la vertu catonienne, prix qu'il paiera de sa mort, afin de ne pas le dévaluer dans la soumission à César. L'extrait lucanien qui décrit la vertu de Caton dans toute sa splendeur (stoïcienne) – justice, *honestas*, dévouement au bien commun et à la cité, rigueur – est considéré comme exemplaire quant à la vraisemblance, malgré son emphase : c'est dire l'image que Mathieu a de ce héros antique ! Lorsqu'il aborde la question de l'attribut nommé *consilium*, l'auteur donne une définition et un exemple concernant l'épisode lucanien de la visite de Brutus à Caton :

Consilium est compensato iuris libramine excogitata discretio ad fugam uel electione. Unde sic elicitur argumentum Lucanus: Brutus ad Catonem:

tu mente labantem  
Erige me, dubium certo tu robore firma, [*Pharsalia* II, 244-245]  
quasi « tu, qui potes, michi nutanti adhibe consilium ».<sup>235</sup>

Le Romain se présente ainsi comme la figure par excellence du conseiller, rôle se prêtant d'ailleurs aux trois traditions médiévales du Caton : l'Ancien Censeur, protagoniste du *De senectute* ; le Jeune, sage inébranlable malgré l'effondrement du monde selon Lucain ; l'auteur des préceptes moraux intitulés *Disticha Catonis*.

Le deuxième livre de l'*Ars versificatoria* s'intéresse, quant à lui, à la forme des mots, et en particulier à celle des adjectifs. Parmi ceux en *-alis*, *triumphalis* retient l'attention de l'auteur, lequel s'emploie à donner une liste de ceux à qui l'on pourrait attribuer cet épithète. Il est

---

<sup>234</sup> MATHIEU DE VENDÔME, *Ars versificatoria* I, 73, p. 94. Trad. : « De même, il [Lucain] décrit Caton qui n'a pas hésité à subir la mort afin de ne pas devoir acheter, dans la servitude imposée par César, sa vertu à un prix réduit : "pour Rome il est père, pour Rome, mari ; adorateur de la justice, observateur d'une honnêteté rigide, vertueux dans l'intérêt de tous." »

<sup>235</sup> MATHIEU DE VENDÔME, *Ars versificatoria* I, 88, p. 103. Trad. : « Le conseil est le discernement réfléchi de ce qu'il faut éviter ou choisir en fonction du droit. On choisit ainsi le sujet. Chez Lucain, Brutus à Caton : "redresse mon esprit qui chancelle, dissipe mes doutes et assure-moi par ta robuste fermeté." À savoir : "toi qui peux, apporte-moi des conseils à moi qui vacille." »

certain que Mathieu envisage le qualificatif de manière dépréciative, car il le fait correspondre à tous les présomptueux, que ce soit au niveau de la science, de l'art de la guerre, du pouvoir, de la morale. En voici un exemple fameux :

qui, quamvis hominem secum attulerit ad nos, quasi tertius Cato de celo cecidit.<sup>236</sup>

En décrivant au moyen de l'expression du troisième Caton tombé du ciel le triomphe de celui qui a réussi à conduire un personnage important devant ses pairs, le rhéteur fait référence à un bon mot de Juvénal (*Satura* II, 40) qui connaîtra d'ailleurs une certaine fortune médiévale<sup>237</sup>.

La *Poetria nova* (v. 1210) de Geoffroi de Vinsauf, qui tente de remettre à jour l'*Art poétique* horacien (*Poetria vetus*) en adaptant ses préceptes aux exigences de l'école médiévale tout en gardant la forme versifiée, est de loin le manuel le plus utilisé d'*ars poetriae*, ce dont témoignent les quelque 200 manuscrits encore conservés<sup>238</sup>. L'influence de cet ouvrage s'avère en effet importante sur la poésie narrative européenne : il semble, entre autres, avoir été utilisé par Brunetto Latini et avoir influencé Dante, peut-être par l'intermédiaire de ce dernier<sup>239</sup>. Dans ce si célèbre traité de poétique, Caton apparaît à deux reprises, lorsqu'il est question, parmi les ornements de style, de la théorie des déterminations, plus particulièrement de la détermination du nom par un autre nom :

Aut ita se fixum determinet: *Es Cato mente*  
*Tullius ore, Paris facie, Pirrusque vigore.*  
 [...]
   
 Aut sic, improprie sed honeste: *Tiphis amoris,*  
*Dalila Samsonis, vel Martia pone Catonis.*<sup>240</sup>

Quasiment les mêmes exemples se retrouvent distribués dans deux autres traités de Geoffroi de Vinsauf ; sa *Summa de coloribus rhetoricis* :

<sup>236</sup> MATHIEU DE VENDÔME, *Ars versificatoria* II, 16, p. 141. Trad. : « celui qui, bien qu'il nous ait amené un homme, croit qu'un troisième Caton est tombé du ciel. »

<sup>237</sup> Voir à ce propos le chapitre II.B.1.e).

<sup>238</sup> Voir à ce propos M. CAMARGO, « Toward a Comprehensive Art of Written Discourse : Geoffroy of Vinsauf and the *Ars Dictaminis* », 167.

<sup>239</sup> Cf. P. BOURGAIN, « Geoffroi de Vinsauf », dans : *Le Moyen Âge*, 509-510 ; H. WIERUSZOWSKI, « A Twelfth-Century *Ars Dictaminis* in the Barberini Collections of the Vatican Library », 598-599 ; mais surtout J.-Y. TILLIETTE, *Des mots à la Parole. Une lecture de la « Poetria nova » de Geoffroy de Vinsauf*, 174-180, qui développe les différentes influences de Geoffroi de Vinsauf sur Dante, entre autres dans le *Convivio*.

<sup>240</sup> GEOFFROI DE VINSauf, *Poetria nova*, v. 1175-1176, 1179-1180, p. 251. Trad. : « Ou un nom peut déterminer un autre nom de cette manière : *Tu es Caton par l'intelligence, Cicéron par l'éloquence, Pâris par la beauté, Pyrrhus par la force.* [...] Ou tu peux employer le second nom de manière figurative, mais admise : *Tiphys d'Amour, Dalila de Samson, Marcia de Caton.* »

Fit etiam significatio, quando per “Paridem” “formosus”, per “Helenam” “formosa”, per “Ulixem” “dolosus”, per “Achillem” “fortis”, per “Tullium” “eloquens”, per “Platonem” “philosophus”, per “Catonem” “sapiens” intelligitur. Unde illud :  
« Tullius ore, Plato pectore, mente Cato. »<sup>241</sup>

et son *Documentum de modo et arte dictandi et versificandi* :

Quando per obliquum determinatur, aut determinatur per genitivum, aut per ablativum. - Per genitivum, ut hic: “Marcia Catonis”, id est “uxor Catonis”. Et tunc ponitur proprium in vi appellativi. Unde Lucanus:

Liceat tumulo scripsisse “Catonis  
Marcia.” (cf. *Pharsalia* II, 343-344).

[...], - Per ablativum determinatur proprium ut hic:

Tullius ore, Paris facie, Cato moribus, Hector  
Viribus, aetate Parthonopaeus erat.<sup>242</sup>

Tout comme chez Mathieu de Vendôme, la figure de Marcia vient rehausser l’importance de Caton, qui compte de toute façon parmi les grands personnages de l’Antiquité, grecque et romaine, historique et mythologique : Cicéron, Pâris, Platon, Hector, Hélène, Achille. Pour Geoffroi de Vinsauf, ce qui topiquement le détermine, ce n’est, non pas son *rigor*, mais son esprit (*mens*) ou sa sagesse (*sapientia*) ainsi que ses mœurs (*mores*).

L’exégèse médiévale du Caton lucanéen, nous le verrons<sup>243</sup>, interprète aussi le personnage comme une incarnation des quatre vertus cardinales. Cette lecture est recueillie d’ailleurs dans une *Ars poetica* du début du XIII<sup>e</sup> siècle (v. 1208-1216), composée par Gervais de Melkley, alors qu’il est question de l’ornement *per mutationem*, consistant en changement (*diversio*). Or, c’est l’exemple lucanéen relatif à Caton qui est introduit pour expliquer cette figure :

circa diversionem extravaganter notetur quod, cum aliqua concomitantia simul sunt assignanda, optime fiet si a nominibus idemtitatis causa maturius dicendi divertimur ad effectus vel ad causas vel ad aliquid huiusmodi circumiacens, breviter tamen et succincte. Verbi gratia, pro hac : Cato fuit temperatus et iustus et prudens et fortis, ait Lucanus : « ...Hec duri inmota Catonis / Secta fuit servare modis finemque tenere,

---

<sup>241</sup> GEOFFROI DE VINSauf, *Summa de coloribus rhetoricis*, 326. Trad. : « Il y a aussi signification lorsque pour Paris on comprend beau, pour Hélène, belle, pour Ulysse, rusé, pour Achille, courageux, pour Cicéron, éloquent, pour Platon, philosophe, pour Caton, sage. Ainsi : “Cicéron par la bouche, Platon par la pensée, Caton par l’esprit.” »

<sup>242</sup> GEOFFROI DE VINSauf, *Documentum de modo et arte dictandi et versificandi* §50-51, p. 293. Trad. : « Lorsqu’elle [la détermination du nom] est déterminée par un cas oblique, elle doit être déterminée par un génitif ou un ablatif. Par un génitif, comme ici : “Marcia de Caton”, c’est-à-dire “la femme de Caton”. Alors, le nom propre prend le statut d’un nom commun. D’où Lucain : “Qu’on puisse inscrire sur mon tombeau ‘Marcia de Caton’” [...]. Par un ablatif, le nom propre est déterminé ainsi : “Il était Cicéron par la bouche, Pâris par le visage, Caton par les mœurs, Hector par la force, Parténopée par l’âge.” »

<sup>243</sup> Voir à ce propos le chapitre III.C.9.a)(4).



/ Naturamque sequi, patrieque impendere vitam. » [*Pharsalia* II, 380-382]. Per primum notat temperantiam, ubi dicit servare modis, et sic per ordinem prudentiam, iustitiam, fortitudinem.<sup>244</sup>

Dans la deuxième partie du traité, alors qu'il est question de la similitude, et plus particulièrement de la *transsumptio* ou *metaphora*, Gervais s'attache à illustrer un procédé déjà rencontré dans les autres arts poétiques, à savoir le remplacement d'un nom commun par un nom propre le signifiant :

Dantur item fato casu que, cadunt iterato

Simone sublato, Mars, Paris atque Cato.

Mars, id est militia; Paris, id est pulchritudo; Cato, id est sapientia.<sup>245</sup>

Lorsque l'auteur s'intéresse, dans la troisième partie de son ouvrage, à l'expression du contraire et discute de ce qu'il appelle la *metathesis*, c'est-à-dire la transposition d'une idée vers son contraire, il oppose Néron à Caton :

Ut si inveniatur indignior in aliquo preponi digniori, hoc modo dici potest:

Hic Nero precedis, sequeris Cato, Birria faris,

Marce taces, Dave surgis, Homere iaces.<sup>246</sup>

Les vers proposés en exemple présentent des couples d'hommes antithétiques selon plusieurs critères : moral, oratoire, littéraire. La première paire, celle morale, oppose Néron à Caton, le scélérat à l'incorruptible, comme le propose aussi l'expression proverbiale déjà connue durant l'Antiquité : « Intus Nero foris Cato »<sup>247</sup>. À la fin de son ouvrage, Gervais, en donnant quelques règles concernant la position idéale des mots dans une structure métrique, utilise, pour illustrer la place de l'adverbe *quoque*, un célèbre vers lucanien glorifiant Caton :

Lucanus de Catone ait:

...iusto quoque robur amori

Restituit [*sic*]...

---

<sup>244</sup> GERVAIS DE MELKLEY, *Ars poetica*, 87. Trad. : « Sur la diversion, on note au passage que, quand il faut assigner des qualités concomitantes, on fait au mieux si, afin de dire de manière plus opportune, nous nous déplaçons des termes d'identification aux effets ou aux causes ou à quelque chose d'autre proche de ceux-ci, mais brièvement et succinctement. Par exemple, plutôt que "Caton fut tempérant, juste, prudent et courageux". Lucain dit: "C'étaient là les mœurs, c'était là la secte de l'austère Caton : garder la mesure, observer les limites, suivre la nature, sacrifier sa vie à la patrie". Avec la première expression, on dénote la tempérance, quand on dit garder la mesure, et de même, selon l'ordre, la prudence, la justice, le courage. »

<sup>245</sup> GERVAIS DE MELKLEY, *Ars poetica*, 109. Trad. : « Mars, Pâris et Caton sont livrés à nouveau au destin et au hasard, ils tombent une deuxième fois par l'orgueil de Simon. Mars, c'est la bravoure ; Pâris, c'est la beauté ; Caton, c'est la sagesse. »

<sup>246</sup> GERVAIS DE MELKLEY, *Ars poetica*, 162. Trad. : « Comme si on se trouvait préférer quelque chose de plus indigne à quelque chose de plus digne, de cette manière on peut dire : "Ici Néron, tu précèdes, Caton, tu suis, Birria, tu parles, / Marcus, tu te tais, Davus, tu es debout, Homère, tu es couché." »

<sup>247</sup> Voir à ce propos le chapitre III.C.2.b)(1).

Quoque, hoc est etiam iusto, quasi diceret non solum iniusto. Et tamen de iniusto nulla precessit mentio.<sup>248</sup>

La citation de la *Pharsalia* s'attache, elle aussi, à glorifier la moralité de Caton, avec ici un accent particulier sur sa continence et sa maîtrise de soi concernant la sexualité.

Fondée sur Cicéron, Augustin, Honorius d'Autun et Guibert de Nogent, la *Summa de arte praedicatoria* d'Alain de Lille eut une grande diffusion au Moyen Âge<sup>249</sup>. L'œuvre comporte 48 chapitres, mais seuls la préface et le premier chapitre contiennent du matériel prescriptif sur le mode de prêcher. Les 47 autres chapitres traitent des sujets que l'on peut présenter à de nombreux genres d'auditeurs ou des thèmes que l'on doit utiliser à propos de certaines vertus ou de certains vices<sup>250</sup>. Dans le chapitre 24, c'est le courage (*fortitudo*) qui est à l'honneur. Après avoir cité Sénèque, qui invite à cette vertu, et avoir fait l'éloge de la liberté qui habite les hommes pourvus de cette qualité, tels les martyrs, il distingue trois sortes de courage : « *fortitudo hypocritae dealbati, fortitudo philosophi, fortitudo iusti.* »<sup>251</sup>. La première vient de la vaine gloire (*vana gloria*), conduit à la damnation (*damnationis ignominia*) et a plus trait à une faiblesse (*imbecillitas*) qu'à une magnanimité (*magnanimitas*), à une infirmité (*infirmetas*) qu'à une vaillance (*valetudo*). Quant à la seconde *fortitudo*,

est, qua philosophi spernebant fortunam mundi, aspernabantur gloriam, respuebant divitias, abdicabant potestates humanas. Sed haec fortitudo insufficiens erat ad meritum, impotens ad vitae praemium; quia carebat forma, id est charitate quae est forma omnis affectionis bonae.<sup>252</sup>

Comme l'exprime Alain, cette deuxième forme de courage, qui suppose une certaine vertu mais n'est pas suffisante pour le salut, a habité les grands philosophes :

---

<sup>248</sup> GERVAIS DE MELKLEY, *Ars poetica*, 197. Trad. : « Lucain dit de Caton : "...sa force d'âme restitua aussi à un amour légitime..." "Aussi", c'est-à-dire "même juste", comme s'il disait "non seulement pas injuste". Cependant aucune mention d'un amour injuste n'a précédé. »

<sup>249</sup> G. RAYNAUD DE LAGE a retrouvé 89 manuscrits complets de la *Summa*. Ils ont été copiés entre 1198, première mention de cette œuvre, et la fin du XV<sup>e</sup> siècle, dont 43 au XIII<sup>e</sup> siècle. (Cf. G. RAYNAUD DE LAGE, *Alain de Lille, poète du XII<sup>e</sup> siècle*, Montréal / Paris, 1951, 35, n. 74, cité par M. G. BRISCOE, *Artes praedicandi*, 27.)

<sup>250</sup> Cf. J. J. MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages*, 303-310.

<sup>251</sup> ALAIN DE LILLE, *Summa de arte praedicatoria* XXIV, col. 160A. Trad. : « le courage des hypocrites blanchis, le courage des philosophes et le courage des justes. »

<sup>252</sup> ALAIN DE LILLE, *Summa de arte praedicatoria* XXIV, col. 160B. Trad. : « elle est celle par laquelle les philosophes ont méprisé la fortune du monde, ont repoussé la gloire, ont réprouvé les richesses, ont refusé les pouvoirs humains. Mais ce courage est insuffisant pour atteindre le mérite, impuissant pour recevoir le prix de la vie éternelle; parce qu'il y manquait la forme, à savoir la charité qui est la forme de toute bonne affection. » Relevons que Caton est aussi souvent mis en scène et présenté comme un contempteur des richesses. Voir par exemple à ce propos JEAN DE HAUVILLE, *Architrenius* VI, 5, v. 120-144, p. 150 ; voir aussi PIERRE LE PEINTRE, *De excidio Romani imperii et magnificentia Catonis* (cf. le chapitre III.C.9.b)(2)).

Secundum hanc fortitudinem dicitur rigor fuisse in Catone, magnanimitas in Socrate, mundi contemptus in Diogene.<sup>253</sup>

Le courageux Caton, présenté ici aux côtés des deux géants de la morale païenne que sont Socrate et Diogène, est qualifié par son *rigor* qui deviendra topique au Moyen Âge. Relevons aussi qu'Alain, en se distançant de l'Augustin du *De civitate Dei*, n'a pas substitué au courage l'*imbecillitas* et l'*infirmetas*, même s'il reconnaît l'insuffisance de cette vertu pour la vie éternelle<sup>254</sup>.

Divisée en sept chapitres, la *Summa de arte praedicandi* de Thomas de Chobham se propose d'offrir aux membres du clergé ayant charge d'âmes un enseignement très complet concernant les différents aspects de la prédication. Dans un prologue aux accents victorins, Thomas rappelle que la condition humaine est sujette à trois infortunes, la maladie, l'ignorance et le vice, que l'on peut pallier grâce à trois remèdes majeurs, la médecine, la science et la vertu<sup>255</sup>. Pour combattre les vices, les philosophes païens ont élaboré l'éthique, discipline qui étudie les vertus et se propose d'informer les mœurs ; cependant, la bonté divine a voulu améliorer l'efficacité de cette arme et a mis à disposition des hommes la théologie, grâce à laquelle les trois vertus théologiques peuvent être ajoutées aux quatre cardinales. La théologie, en tant qu'exercice scolaire, consiste dans la *lectio*, la *disputatio* et la *praedicatio* et la primauté de la prédication ressort du fait qu'elle est une tâche qui revient tant aux docteurs qu'aux pasteurs<sup>256</sup>. Après avoir défini ce qu'est la prédication (1<sup>er</sup> chapitre), analysé les différentes espèces de prédication (2<sup>e</sup> chapitre) et les problèmes relatifs à la figure du prédicateur et aux droits à la prédication (3<sup>e</sup> chapitre), Thomas présente le contenu des sermons et fait savoir que c'est la Bible qui détermine ce qu'il faut prêcher. Dans le chapitre cinq, intitulé *De illis quibus sit predicandum*, le maître explique que le prédicateur, s'il voit du désordre chez ses paroissiens, doit toujours être prêt à procurer la médecine de la Parole divine (*medicina verbi Dei*) :

Unde, ait apostolus: *omnis sermo malus ex ore uestro non procedat* [Ep. 4, 29], sed sitis boni ad edificationem ut sciant et intelligant subditi talem esse prelatum suum quod nec libenter audiet nec

<sup>253</sup> ALAIN DE LILLE, *Summa de arte praedicatoria* XXIV, col. 160B. Trad. : « On dit que ce second courage était chez Caton sous la forme de la rigueur, chez Socrate sous la forme de la magnanimité, chez Diogène sous la forme du mépris du monde. »

<sup>254</sup> Voir à ce propos le chapitre II.C.2.a)(2)(e). C'est en effet exactement ces termes qui sont utilisés à propos de Caton : AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 23, p. 24 : « *inbecillioris quam fortioris animi facinus [...], quo demonstraretur non honestas turpia praecauens, sed infirmitas aduersa non sustinens.* » C'est nous qui soulignons. Cette distinction d'avec Augustin sera quasi constante au Moyen Âge.

<sup>255</sup> Cf. THOMAS DE CHOBHAM, *Summa de arte praedicandi*, Prologus, p. 3.

<sup>256</sup> Cf. THOMAS DE CHOBHAM, *Summa de arte praedicandi*, Prologus, p. 3-4.

libenter loquetur turpitudines. Sed sit ita sicut locutus est Brutus de Catone: numquam ad senis latus accessi quin doctior ab eo recederem.<sup>257</sup>

Malgré l'inexactitude des informations qui attribuent ces paroles à Brutus parlant de Caton – ce qui pourrait être le cas dans le dialogue du *Brutus*<sup>258</sup> – alors qu'elles sont prononcées par Cicéron à propos de Scévola dans le préambule du *De amicitia*, l'image de Caton véhiculée par ce passage est tout à fait topique: un vieillard dont la sagesse se communique autour de lui, qu'on ne quitte pas sans être devenu plus instruit.

### c) *Logica*

#### (1) Présentation

Le monde philosophique médiéval doit beaucoup à quelques grammairiens et logiciens qui ont transmis la doctrine grecque dans l'aire culturelle latine<sup>259</sup>. Les premières traductions des traités de l'*Organon* aristotélicien se réalisent au IV<sup>e</sup> siècle : Marius Victorinus s'occupe des *Catégories* et du *Peri hermeneias* ; Porphyre, dans son *Isagoge*, introduit à la lecture des *Catégories*. À la fin du V<sup>e</sup> siècle, le *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Martianus Capella, contient déjà au livre IV un *De arte dialectica*. Toutefois, le premier personnage capital de l'histoire de la logique médiévale est Boèce. Suivant l'exemple de ses prédécesseurs, il traduit les traités de l'*Organon* (*Categoria*, sur la théorie des signes primaires du langage, *De interpretatione*, sur la théorie de la proposition, *Analytica priora*, *Analytica posteriora*, *De sophisticis elenchis*, *Topica*) et l'*Isagoge* de Porphyre, et rédige des commentaires pour certains d'entre eux. Parmi ces adaptations en latin, ce sont surtout les *Categoria*, *De interpretatione* et *Isagoge*, accompagnés de leur commentaire, qui circulent jusqu'à la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle comme textes sources de la logique. Le corpus – avec les

---

<sup>257</sup> THOMAS DE CHOBHAM, *Summa de arte praedicandi* V, p. 139. Trad. : « C'est pourquoi l'Apôtre dit : "Qu'aucune parole mauvaise ne sorte de votre bouche", mais plutôt la soif du bien dans le but d'édifier de manière telle que les paroissiens sachent et comprennent que leur prélat est tel qu'il n'écoute ni ne dit volontiers des infamies. Or, Brutus a dit de même à propos de Caton : "Je n'ai jamais fréquenté le vieillard sans que j'en revienne plus sage". » Cf. CICÉRON, *De amicitia* I, I, p. 2 : « [...] a senis latere numquam discederem. Itaque multa ab eo prudenter disputata, multa etiam breuiter et commode dicta memoriae mandabam fierique studebam eius prudentia doctior. »

<sup>258</sup> Cf. CICÉRON, *Brutus* 118. Voir à ce propos le chapitre II.B.2.a).

<sup>259</sup> Voir à ce propos A. K. ROGALSKI, « Presentazione. Logica dal tardo Medioevo : un'analisi contemporanea » ; D. PERLER, « Logique » ; A. DE LIBERA, « Logique ».

*Topica* de Cicéron, puis les *De divisione* et *De differentiis topicis*<sup>260</sup> de Boèce, et auquel se joindra bien plus tardivement le *Liber sex principiorum* – est intitulé *logica vetus*. Ces traités logiques latins trouvent un public de lecteurs à partir de l'époque carolingienne<sup>261</sup>, pour atteindre leur apogée avec Pierre Abélard et les logiciens parisiens.

Au début du XIII<sup>e</sup> siècle, la lecture plus fréquente des autres ouvrages de l'*Organon* (*Analytica Priora* et *Posteriora*, *De sophisticis elenchis*, *Topica*), connus comme *logica nova*, et leurs commentaires ouvrent de nouveaux champs pour la recherche, et avant tout, celui des théories des sophismes et des paralogismes<sup>262</sup>. Ancienne et nouvelle logiques forment bientôt la *logica antiqua*, qui, petit à petit, est enrichie par la *logica moderna* ou *modernorum*<sup>263</sup>.

Cette logique des Modernes ou logique terministe, qui continue à s'intéresser aux *sophismata* en s'appuyant sur le concept de *suppositio*, se distingue par une analyse minutieuse des propriétés sémantiques des termes<sup>264</sup>. Parmi les auteurs les plus célèbres de ce courant, on trouve Pierre d'Espagne et son *Tractatus* ou *Summulae logicales* (v. 1230) ainsi que Lambert d'Auxerre, auteur d'une *Logica* (1253-1257).

<sup>260</sup> Les *Topica* cicéroniens, ostensiblement modelés sur les *Topica* d'Aristote, mais développant surtout une discussion sur l'utilité des *loci* rhétoriques pour l'argumentation, ne sont pas clairement envisagés comme une œuvre de logique. Outre ses traductions de textes logiques aristotéliens, Boèce écrit un commentaire aux *Topica* de Cicéron, dans lequel il inclut une discussion entre Cicéron et Thémistius sur les lieux ou *loci*. Ce dernier traité, qui porte le titre *De differentiis topicis*, était connu durant le Moyen Âge comme *Topica Boethii*. Le texte, très populaire, a survécu dans 170 manuscrits et apparaît dans les catalogues de bibliothèques médiévales et dans les statuts des universités de toute l'Europe. Ainsi, les *Topica Boethii* ont joué un rôle important dans la dissémination des doctrines logico-rhétoriques. L'œuvre débute avec l'affirmation que la logique (*ratio disserendi*) est divisée en deux parties : une, pour critiquer et juger, est appelée analyse ; l'autre, pour découvrir (*inveniendi*), est appelée *topica* ou *loci*. Après avoir défini la proposition, la question et la conclusion, il définit le *locus* ou le *topicum* comme un *sedes argumenti*, c'est-à-dire un lieu à partir duquel un argument peut être tiré. Voir à ce propos J. J. MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages*, 67-71.

<sup>261</sup> Voir à ce propos P. RICHÉ, *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Âge*, 261-266.

<sup>262</sup> ARNOUL DE PROVENCE, dans sa *Divisio scientiarum* (v. 1250-1260), 342, présente la *logica* en huit parties : *Categorie Aristotilis*, *liber Interpretationis*, *id est Peryarmenias*, *liber Topicorum*, *liber Sophisticorum sillogismorum*, *liber Priorum analecticorum sillogismorum*, *liber Posteriorum analecticorum*, *poetria et rethorica* ; *has duas ultimas partes non reponit Aristotiles sub logica nec communis usus*. » La poétique et la rhétorique sont insérées dans la logique parce que l'on identifie la logique à l'*Organon* aristotélien maintenu dans son intégrité, comme l'on fait les commentateurs arabes, ce de quoi Arnoul se distancie en raison de l'approche traditionnelle occidentale du *trivium*. Voir à ce propos D. L. BLACK, « Traditions and Transformations in the Medieval Approach to Rhetoric and Related Linguistic Arts », 236-238. Pour avoir une idée de ce qui était étudié à l'Université, on peut encore observer, avec S. EBBESEN, et I. ROSIER-CATACH, « Le *trivium* à la Faculté des arts », 107-108, ce que mentionnent les statuts et textes officiels de l'Université de Paris pour la logique (cf. par exemple dans le « Guide de l'étudiant » du Ms. Ripoll 109, dans : *L'enseignement de la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle. Autour du « Guide de l'étudiant »*, xv-xvii.). Y était proposé, sans trop de surprise, un cursus en *logica vetus*, divisé en deux groupes, d'ordre d'importance décroissante : 1. *Isagoge* de Porphyre, *Praedicamenta*, *Peri Hermeneias* d'Aristote. 2. *Liber Sex Principiorum*, *De divisione* et *De differentiis topicis* I-III de Boèce ; et un autre en *logica nova*, également divisé en deux groupes : 1. *Sophistici Elenchi* et *Topici* d'Aristote, 2. *Analytica Priora* et *Posteriora* d'Aristote.

<sup>263</sup> Sur les différents développements de la recherche logique à partir de la manière dont celle-ci fut pratiquée, voir P. MÜLLER, « Gli sviluppi della ricerca logica ».

<sup>264</sup> Pour une introduction à la *logica modernorum*, voir C. MARMO, « Scienze di segni : Aspetti semantici delle teorie grammaticali e logiche », 91-101.

## (2) Caton dans la *logica*

Les textes logiques médiévaux qui citent le personnage de Caton ne sont pas très nombreux. En effet, lorsqu'il s'agit de donner un exemple illustratif, *Sortes (Socrates)* et *Plato* font très bien l'affaire. Cependant, un lieu textuel et doctrinal conduit assez immanquablement à la mention du Romain. Il s'agit de la discussion, dans le *Peri Hermeneias* I, 2<sup>265</sup>, sur les noms indéfinis (*non homo*) et les cas des noms (*hominis, homini*), qui conclut de leur incapacité, dans une proposition, à créer des valeurs de vérité. On se rappelle que Boèce a proposé des exemples tels que « Catonis est » ou « Catonis non est », et ces illustrations restent présentes dans le discours logique médiéval, comme en témoignent les *Auctoritates Aristotelis* élaborées à la fin du XIII<sup>e</sup>-début du XIV<sup>e</sup> siècle :

Cum dicitur "Catonis est" vel "non est" neque verum neque falsum significatur ex quo communiter trahitur quod verum et falsum praesupponunt congruum.<sup>266</sup>

En ce qui concerne ces termes, Boèce, dans son deuxième commentaire au *Peri hermeneias*, a introduit la notion de cas ou de nom oblique (*casus obliquus*), en opposition au nom droit (*nomen rectum*), dénomination réutilisée dans le discours médiéval de la logique, et souvent liée aux exemples de Caton. Nous en proposons trois occurrences célèbres : celle de Thomas d'Aquin dans son commentaire au *Peri Hermeneias*, celles très similaires de Pierre d'Espagne dans son *Tractatus* et de Lambert d'Auxerre dans sa *Logica*, lorsqu'ils donnent la définition du nom :

Deinde cum dicit; '*Non homo*' vero etc., excludit quaedam a nominis ratione.

Et primo, nomen infinitum; secundo, casus nominum; ibi: '*Catonis*' autem vel '*Catoni*' etc. [...]

Deinde cum dicit: '*Catonis*' autem vel '*Catoni*' etc., excludit casus nominis.

Et dicit quod '*Catonis*' vel '*Catoni*' et alia huiusmodi *non sunt nomina*, set solus nominativus dicitur principaliter nomen, per quem facta est impositio nominis ad aliquid significandum ; huiusmodi autem

---

<sup>265</sup> Voir le chapitre III.B.2.c).

<sup>266</sup> *Auctoritates Aristotelis, Peri Hermeneias* 3, p. 305. Trad. : « Lorsque l'on dit "de Caton est" ou "n'est pas" on ne signifie rien de vrai ni de faux ; de cela on en tire, de manière générale, que le vrai et le faux présupposent quelque chose de convenable. » Voir à propos de l'auteur (le franciscain Johannes de Fonte) et de la date de composition du florilège J. HAMESSE, « Les florilèges philosophiques. Instruments de travail des intellectuels à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance », 495.

obliqui vocantur *casus nominis*, quia quasi cadunt per quandam declinationis originem a nominativo, qui dicitur ‘rectus’, eo quod non cadit.<sup>267</sup>

Nomen est vox significativa ad placitum sine tempore, cuius nulla pars significat separata, finita recta. [...] ‘finita’ ponitur ad differentiam nominis infiniti, ut ‘non-homo’, quod non est nomen secundum dialecticos, sed nomen infinitum; ‘recta’ ponitur ad differentiam nominis obliqui, ut ‘Catonis, Catoni’, et sic de aliis, que non sunt nomina secundum dialecticos, sed casus nominum, sive obliqui; unde solus nominativus sive solus rectus dicitur esse nomen.<sup>268</sup>

Nomen est vox significativa ad placitum sine tempore, cuius partes per se sumpte nihil significant, finita recta. [...] Recta ibi ponitur ad excludendum obliquos nominum, qui non sunt nomina. Unde dicit Aristoteles in libro *Peryermeneias* et Boethius quod “Catonis” “Catoni” non sunt nomina. Omne enim nomen iunctum verbo presentis temporis preteriti vel futuri verum vel falsum significat, quod non faciunt obliqui ut “Catonis est” nec verum nec falsum significat. Ideo obliqui non sunt nomina.<sup>269</sup>

Jean de Salisbury, dans son *Metalogicon* (1159), s’attache, quant à lui, à illustrer la problématique du zeugme sémantique – qu’il nomme simplement *abusio* – lequel consiste à mêler dans un même syntagme des noms et adjectifs de première et de seconde impositions, tel que *equus patronomicus*, ou de joindre à un même mot des compléments incompatibles. L’auteur propose alors un exemple scolaire, certainement utilisé en cours de logique, et qui mentionne Caton :

Equus categoricus quid significatur ignotum habeo, sed interim credo quod nihil significat. Quod enim non invenitur usquam, esse puto nusquam. Similis quoque abusio siquis dicat equus desinit in s et similia.

---

<sup>267</sup> THOMAS D’AQUIN, *In Aristotelis libros Peri hermeneias (Expositio libri Peryermenias)*, I. I, lectio IV, §13-§14, p. 22. Trad. : « Ensuite, lorsqu’il dit, ‘Non-homme’ etc., il exclut certains mots de la notion de nom. Premièrement, le nom indéfini ; deuxièmement, les cas des noms, ici : ‘de Caton’ ou ‘à Caton’ etc. [...] Ensuite, il dit que ‘de Caton’ ou ‘à Caton’ et d’autres mots de ce genre ne sont pas des noms, mais que seul le nominatif peut être principalement appelé un nom, par lequel l’imposition du nom est faite pour signifier quelque chose; mais les cas du nom de ce genre sont appelés obliques, parce que c’est comme si, par une certaine descendance de déclinaison, ils tombent du nominatif, qui est nommé ‘droit’, parce qu’il ne tombe pas. »

<sup>268</sup> PIERRE D’ESPAGNE, *Tractatus I De introductionibus*, 4, p. 2. Trad. : « Le nom est une parole qui a une signification arbitraire sans temps, dont aucune partie séparée n’a une signification finie et droite. [...] nous avons dit ‘finie’ pour le différencier du nom indéfini, comme ‘non-homme, qui n’est pas un nom selon les logiciens, mais un nom indéfini ; nous avons dit ‘droite’ pour le différencier du nom oblique, comme ‘de Caton, à Caton’, et ainsi de suite, qui ne sont pas des noms selon les logiciens, mais des cas de noms, ou noms obliques ; ainsi seul le nominatif ou seul le nom droit est reconnu comme un nom. »

<sup>269</sup> LAMBERT D’AUXERRE, *Logica I De propositionibus*, De nomine, 9-10. Trad. : « Le nom est une parole qui a une signification arbitraire sans temps, dont les parties prises en elles-mêmes ne signifient rien, finie et droite. [...] Droite est proposée ici pour exclure des noms les obliques qui ne sont pas des noms. Ainsi, Aristote dans le *Peri Hermeneias* et Boèce disent que “de Caton” et “à Caton” ne sont pas des noms. En effet, tout nom joint à un verbe au présent, passé ou futur signifie quelque chose de vrai ou de faux, ce que ne font pas les obliques, vu que “de Caton est” ne signifie rien de vrai ou de faux. C’est pourquoi les obliques ne sont pas des noms. »

Item, Cato, sedens inter Ianiculum et kalendas Martias, vestes populi Romani quaternario aut senione resarcit, aut sermo non est, aut quovis sermone nugatorio corruptior.<sup>270</sup>

Le Caton, fort bien installé entre la huitième colline de Rome et les fêtes de fin d'année et s'attachant à réparer les toges de ses concitoyens à l'aide de chiffres, montre une fois de plus la présence – pour ne pas dire la prégnance – du personnage dans l'esprit des jeunes étudiants.

Un dernier extrait fort intéressant, développant son propos grâce à la logique, permet de conclure ce parcours dans le *trivium* médiéval, même si l'œuvre en question n'appartient pas de fait à ce corpus. Cependant, dans les exemples qu'il cite et particulièrement dans celui qui mentionne Caton, il rend compte certainement d'une pratique scolaire. Il s'agit du *Rescriptum contra Lanfrannum* de Bérenger de Tours. Élève de Fulbert de Chartres, Bérenger est écolâtre du monastère Saint-Martin de sa ville natale. Il devient l'adversaire de Lanfranc de Pavie sur la question de l'Eucharistie. Ces deux protagonistes, entre 1050 et 1100, tiennent en haleine la France, l'Angleterre, l'Italie et l'Allemagne. C'est, selon les mots de Kurt Flasch, « le premier débat qui dépass[e] un cadre purement régional et dont s'occup[e] l'Europe depuis l'effondrement de l'ancien monde. »<sup>271</sup> Lanfranc et Bérenger sont des experts en grammaire et logique. Ce dernier, qui veut utiliser la logique pour faire de la doctrine de l'Eucharistie une vérité rationnelle, admet la présence réelle, mais nie la transsubstantiation : pour lui, la présence spirituelle, "intellectuelle" comme il dit, s'ajoute au pain et au vin sans se substituer à eux. Cette opinion, le philosophe la démontre par des raisonnements logiques (l'idée d'un changement de substance avec des accidents qui ne changent pas contredit la *ratio fidei*) et par l'autorité des Pères de l'Église, avant tout Ambroise et Augustin qui avaient compris l'Eucharistie comme un signe sacré. Berenger est toutefois condamné par plusieurs conciles, notamment ceux de Rome (1050, 1059 et 1079), de Tours (1051 et 1054) et d'Angers (1062)<sup>272</sup>. Dans la deuxième partie de son *Rescriptum contre Lanfrannum*, en grande partie consacrée à l'interprétation de textes de saint Ambroise se rapportant à l'Eucharistie<sup>273</sup>,

---

<sup>270</sup> JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon* I, 15, p. 37. Trad. corrigée p. 137 : « "Un cheval catégorique", ce que cela signifie, je maintiens qu'on l'ignore, mais cependant je suis sûr que cela ne signifie rien. Car ce qui n'est trouvé nulle part à mon avis n'existe nulle part. C'est un abus semblable aussi que de dire : "le cheval se termine par un l" et d'autres choses semblables. De même, "Caton siégeant entre le Janicule et les calendes de mars raccommode les vêtements du peuple romain par quatre et par six", ce n'est pas une façon de s'exprimer ou c'en est une plus dégénérée que n'importe quel propos stupide. »

<sup>271</sup> K. FLASCH, « Chose ou signe. Bérenger de Tours contre Lanfranc », 47.

<sup>272</sup> Voir à ce sujet le chapitre éclairant déjà cité, K. FLASCH, « Bérenger de Tours contre Lanfranc », 43-56, ainsi que l'article capital de J. DE MONTCLOS, « Lanfranc et Bérenger : les origines de la doctrine de la Transsubstantiation ».

<sup>273</sup> Cf. J. DE MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger*, 507-509.



Bérenger tente de démontrer qu'il est impossible qu'une chose survive par ses accidents, ce que voudrait prouver Lanfranc par sa thèse sur la persistance des accidents du pain et du vin, malgré le changement de leur substance. À ce propos, il se rappelle le rigide Caton, devenu antonomastique, ainsi que son neveu et 'disciple' Brutus :

constat que consuetudine dicendi et ratione comparabilitatis, siquis mores rigidi Catonis insistat, dici oportere istum moribus Catonem esse, non Catonem, qui minime supersit, moribus vel colore istum esse. Et ut planius fiat, nominatim duo proponantur: Cato rebus humanis exemptus, Brutus Catonis imitator superstes adhuc, et uterque calvus. Assolentissimum est et ratum dicere: Brutus est Cato calvitie, Cato est Brutus calvitie nec assolens nec ratum est dicere. Ita profecto contra eruditionem tuam fuit nimium quod scripsisti: ut sint (subauditur specie) panis et vinum, quae negas, ut verbis tuis agam, in pristinis essentiis remansisse, quia quod suo subiecto non est, eo quod in subiecto eo erat non potest esse. Verbi gratia: non superest Socrates in eo quod Socrates fuit, nullo modo superest in eo quod calvus ipse fuit.<sup>274</sup>

Une chose, en effet, ne peut survivre par ses seuls accidents, et si les mœurs de Caton peuvent se retrouver dorénavant dans d'autres personnes – selon l'expression devenue proverbiale : « être un Caton » –, Caton en tant que tel n'est plus.

---

<sup>274</sup> BÉRENGER DE TOURS, *Rescriptum contra Lanfrannum*, II, 159-160. Trad. : « Par habitude de langage et comparaison, si quelqu'un suit les mœurs du rigide Caton, c'est un fait établi qu'il faut dire que celui-ci est un Caton par ses mœurs, et non que Caton, qui n'est plus, est celui-ci par les mœurs ou la couleur. Et pour que cela soit plus évident, si l'on propose deux noms : Caton, hors du monde des hommes, et Brutus, imitateur de Caton encore en vie, et l'un et l'autre chauves. Il est tout à fait normal et attendu de dire : Brutus est Caton par sa calvitie, il est cependant ni normal ni attendu de dire que Caton est Brutus par sa calvitie. Ainsi, assurément, ce fut excessivement contre ton érudition ce que tu as écrit : que le pain et le vin (entendus selon l'aspect) sont, alors que tu nies – pour le dire avec tes mots – qu'ils sont restés dans leurs essences originelles, parce que ce qui n'existe pas par son sujet ne peut exister en tant qu'il existait dans un sujet. Par exemple : Socrate ne survit pas par le fait que Socrate fut, en aucune façon il peut survivre par le fait qu'il fut chauve. »

#### 4. Conclusion

L'apparition assez conséquente et diffuse de Caton dans les textes grammaticaux, rhétoriques et logiques, à savoir avant tout dans les manuels, les *auctores* – Donat, Cicéron, Lucain, l'Aristote latin (*Peri Hermeneias*, *Categoriae*, *Isagoge*) – et leurs commentaires, ainsi que l'attribution qui lui est faite des très diffusés *Disticha Catonis* aident à saisir la place du Romain dans le fond culturel commun. Quelquefois simplement mentionné, mais aussi présenté au travers d'éléments biographiques (sa mort, ses liens avec Caton l'Ancien et sa femme) et de vertus spécifiques (sa rigueur morale, sa justice, son engagement pour la patrie), l'exemple de Caton dans les textes du *trivium* permet de conclure à une imprégnation importante de cette figure et de ses caractéristiques dans les jeunes esprits médiévaux ayant fréquenté l'école.

### **C. Exemplarité, rigueur et grandeur du philosophe (stoïcien ?<sup>275</sup>) : Caton dans les textes historiques, littéraires, philosophiques et théologiques médiévaux**

Il fait voir que la vertu de Caton était de l'autre monde et non pas de celui-ci.

GUEZ DE BALZAC, *Sixième discours sur la cour*

Comme nous l'avons déjà signifié, la lecture des auteurs antiques – surtout celle de Lucain, au côté de celle des *Disticha Catonis* – a été capitale pour l'image médiévale de Caton. Or, dans l'exercice scolaire de la *lectio auctorum*, la pratique d'« atomisation »<sup>276</sup> des œuvres est courante : on lit, étudie, cite et commente les textes par petites unités, ce qui fait perdre de vue la structure et le sens global de l'œuvre. Si ce genre d'exégèse ne donne pas souvent lieu à de véritables confrontations avec les idées des auteurs, elle aide pourtant à attirer l'attention sur des aspects spécifiques, en particulier sur des passages présentant un personnage. Cet exercice scolaire a ainsi provoqué l'autonomisation du contexte narratif initial de certaines figures littéraires comme celle de Caton.

Cependant, toutes les pratiques de lecture et de réécriture médiévales ne conduisent pas aux mêmes résultats « atomisants » ; mais si elles tentent, par exemple, de préserver le contexte d'apparition et d'action d'un personnage, elles en font souvent une adaptation et développent une interprétation de la matière afin de la rendre utile moralement. Les événements et les personnages historiques ont en effet valeur d'*exempla* et, surtout s'ils sont païens, doivent nous avertir, nous encourager au bien, nous dissuader du mal (*dissuadendo*)<sup>277</sup> : le récit des faits passés a d'abord, pour le commentateur médiéval, un rôle dans l'édification personnelle du lecteur, comme l'affirme la sentence des *Disticha Catonis* (III, 13) : *aliena vita nobis magistra est*<sup>278</sup>.

---

<sup>275</sup> La question se pose en effet de savoir si l'on peut parler d'une reconnaissance médiévale des convictions stoïciennes de Caton d'Utique. Voir à ce propos D. CARRON, « La figure du stoïcien Caton au moyen âge (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles) ». À propos du stoïcisme au Moyen Âge, voir les études de M. L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. II. Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, G. VERBEKE, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought* et « L'influence du stoïcisme sur la pensée médiévale en Occident » ; M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise*.

<sup>276</sup> L'expression est de P. VON MOOS, « Lucain au Moyen Âge », 100.

<sup>277</sup> Cf. BERNARD D'UTRECHT, *Commentum in Theodolum I*, 180ss., éd. R. B. C. HUYGENS, Leiden, Brill, 1970, cité par P. VON MOOS, « Lucain au Moyen Âge », 129.

<sup>278</sup> Voir à ce propos le chapitre introductif I.A.2.a)(1).

La figure de Caton se développe donc au Moyen Âge dans ce double contexte d'« atomisation » des textes anciens et de leur interprétation morale en vue d'une utilisation exemplaire. Le personnage, présenté sous divers aspects clés de sa biographie et de son caractère, soigneusement sélectionnés par les auteurs – généralement dans toute la rigueur et la grandeur de ses vertus – est comme revêtu d'un costume aux couleurs du Moyen Âge. En effet, bien que les thèmes associés au Romain soient sensiblement les mêmes que ceux développés par les auteurs anciens, le traitement qui en est proposé, l'utilité de leur emploi et la lumière qu'ils projettent sur le héros expriment des préoccupations proprement médiévales. En outre, si plusieurs de ces descriptions permettent des rapprochements évidents avec le stoïcisme, secte à laquelle Caton a adhéré, les auteurs étudiés n'en font pas explicitement mention, à de rares exceptions près<sup>279</sup>.

Les mentions médiévales de Caton retenues pour cette étude – pour la grande majorité élogieuses – proposent ainsi différents éclairages sur la personnalité historique et littéraire du Romain. Ces thématiques ont déjà été mentionnées lors de la présentation du corpus : Caton auteur des *Disticha Catonis*, maître de la morale et du style, Caton antonomastique et proverbial, Caton vertueux, Caton et son rapport à la divinité, Caton en tant que personnage historique, Caton et les femmes, Caton et son engagement politique, Caton et sa mort. Nous terminerons ce chapitre par une approche non plus thématique, mais par genres – gloses aux *auctores*, Histoires romaines en langues vernaculaires, Vies des philosophes –, ainsi que par la lecture de deux auteurs du XII<sup>e</sup> siècle, exceptionnels pour la tradition médiévale du personnage catonien, Jean de Salisbury et Pierre le Peintre.

### **1. Caton, l'éloquence et les *mores* : utilisation médiévale des *Disticha Catonis***

Afin de reconnaître, dans les *Disticha Catonis*, les idées et les valeurs que les commentateurs médiévaux pensaient dignes de mémoire, il faudrait étudier ce document, peut-être fort ennuyeux aux yeux d'un contemporain, avec une vision médiévale. Reconnaître le succès de ce livre auprès des lettrés, non seulement sur une courte période, mais sur plusieurs siècles, et l'utilisation continue et révérencieuse de ses vers et leçons permet de saisir à quel point le

---

<sup>279</sup> L'attribut *stoicus* n'apparaît en effet que lorsqu'il est repris de la *Chronique* de Jérôme, comme c'est le cas, par exemple, chez SICARD DE CRÉMONE, *Cremonensis Cronica*, 80. Voir à ce propos le chapitre III.C.5.

*Cato* a pu laisser une empreinte indélébile dans les esprits médiévaux. S'il accomplit une telle carrière, c'est grâce à son *utilitas* ; si son auteur est vénéré, c'est parce que « de bonis moribus hic tractat »<sup>280</sup>.

Mis à part Othlon de Saint-Emmeran qui remet en question la pertinence de l'utilisation de cet ouvrage pour l'apprentissage du latin, « quia tam parvulis quam senioribus Christi fidelibus sacra potius quam gentilia rudimenta primitus sunt exhibenda »<sup>281</sup>, personne durant le Moyen Âge ne semble avoir mis en doute l'utilité de cette lecture. Gautier Map (fin XII<sup>e</sup> siècle), par exemple, fait de son auteur « le plus sage des hommes après Salomon »<sup>282</sup> ; Godefroid de Winchester (fin XI<sup>e</sup> siècle) le place même devant Salomon, dans ses *Epigrammata* :

Multa, Salo, sed plura, Cato, me verba docetis.<sup>283</sup>

L'intérêt du texte est certainement double : son caractère gnominique – comme celui des *flores* récoltés chez les auteurs moraux païens, quelquefois allégorisés et christianisés<sup>284</sup> – ainsi que son caractère pédagogique – la simplicité et la répétitivité de sa structure versifiée facilite la mémorisation, ce qui est fort pratique pour l'enseignement du latin. De plus, sa fortune phénoménale le rend quasi omniprésent dans la littérature médiévale et consacre son supposé auteur. C'est cet aspect que nous désirons développer dans le présent sous-chapitre, divisé en deux sections : tout d'abord, une présentation de quelques exemples des mentions de Caton clairement liées à sa soi-disant œuvre des *Disticha* ; puis un choix de citations des *Disticha Catonis* où Caton est mentionné comme auteur<sup>285</sup>.

#### a) Références au Caton auteur des *Disticha*

Le *Carmen de Karolo Magno* (IX<sup>e</sup> siècle), longtemps attribué à Angilbert, présente en 537 hexamètres un récit épique à la gloire de l'Empereur. Le texte débute par un panégyrique

<sup>280</sup> Voir à ce propos R. HAZELTON, « The Christianization of "Cato" : The *Disticha Catonis* in the Light of Late Medieval Commentaries », 159.

<sup>281</sup> OTHLON DE SAINT-EMMERAN, *Libellus proverbiorum*, 2. Trad. : « parce que des rudiments sacrés plutôt que païens doivent d'abord être présentés aux fidèles du Christ, tant jeunes que vieux. »

<sup>282</sup> GAUTIER MAP, *De nugis curialium* V, v, 460 : « virorum post Salomonem sapientissimus ».

<sup>283</sup> GODEFROID DE WINCHESTER, *Epigrammata* IV, 104. Trad. : « Salomon, mais plus encore Caton, vous m'enseignes de nombreuses paroles. »

<sup>284</sup> Cela fut aussi le cas des *Disticha Catonis*, lesquels furent christiannisés par leurs gloses, comme l'a montré R. HAZELTON, « The Christianization of "Cato" : The *Disticha Catonis* in the Light of Late Medieval Commentaries ».

<sup>285</sup> Nous reviendrons sur l'autorité de ce texte au Moyen Âge dans notre chapitre conclusif V.B.

dithyrambique de Charlemagne<sup>286</sup> auquel sont attribués tous les avantages et capacités concevables, en particulier dans le domaine de l'éloquence :

Summus apex regum, summus quoque in orbe sophista  
Exstat et orator, facundo famine pollens;  
Inclyta nam superat praeclari dicta Catonis  
Vincit et eloquii magnum dulcedine Marcum,  
Atque suis dictis facundus cedit Homerus,  
Et priscos superat dialectica in arte magistros.<sup>287</sup>

Si l'on reconnaît dans le *magnus Marcus* le *Tullius* médiéval, il devient clair qu'outre l'allusion imprécise aux anciens maîtres, les références de l'éloquence pour le poète du IX<sup>e</sup> siècle se résument en trois grands noms : Caton, Cicéron, Homère. Or, puisque le recours à Caton se fait ici en rapport avec ses *dicta*, on peut admettre que la renommée oratoire du personnage trouve son fondement dans le recueil de distiques moraux qui lui est attribué.

Ermold le Noir, favori de Pépin, le fils de Louis le Pieux, se voit accusé en 823 de mauvaise influence sur le jeune Prince. L'Empereur lui soutire alors son fils et l'exile à Strasbourg. Pour se faire pardonner, Ermold écrit un long poème élégiaque en quatre livres, *In honorem Hludowici Christianissimi Caesaris Augusti*, son œuvre la plus célèbre. Il compose en parallèle des vers destinés à Pépin, sobrement intitulés *Versus ad pueros*, où, en bon pédagogue, il lui donne de judicieux conseils<sup>288</sup> :

Pervigil, oro, legas recinit quod Musa Maronis,  
Queque sofia docet obtime disce puer.  
[...]  
Neglige ne, iuvenis, relegens pia dicta Catonis,  
Queque sofia docet obtime disce puer.<sup>289</sup>

---

<sup>286</sup> Voir à ce propos F. BRUNHÖLZ, *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, t. I, vol. 2, 58-61.

<sup>287</sup> PS. ANGILBERT DE ST-RIQUIER, *Carmen de Karolo Magno*, 394. Trad. : « Le plus grand fleuron parmi les Rois se présente aussi comme le plus grand sophiste / et orateur de la terre, tout-puissant grâce à sa parole éloquente ; / il surpasse en effet les célèbres dits du très illustre Caton, / vainc le grand Marc par la douceur de son langage / et l'éloquent Homère lui cède le rang grâce à ses dits / alors que sa dialectique surpasse en art les anciens maîtres. »

<sup>288</sup> Voir à ce sujet F. BRUNHÖLZ, *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, t. I, vol. 2, 144 et F. J. E. RABY, *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Age*, vol. 1, 221.

<sup>289</sup> ERMOLD LE NOIR, *Versus ad pueros*, v. 13-14 et 17-18, p. 92. Trad. : « Je te prie de lire, éveillé toute la nuit, ce que la Muse d'Horace chante, / enfant, apprends parfaitement tout ce que la *sophia* enseigne. [...] / Ne néglige pas, jeune homme, de relire les pieux dits de Caton, / enfant, apprends parfaitement tout ce que la *sophia* enseigne. »

Ici, l'accent est davantage porté sur la sagesse que sur l'éloquence, mais c'est à nouveau Caton et ses dits, aux côtés d'un important auteur de la littérature antique, en l'occurrence Horace, qui joue le rôle de représentant de la *sophia*.

Jean Belet, liturgiste et théologien français du XII<sup>e</sup> siècle, étudiant à Chartres, certainement enseignant à Paris, puis chanoine à Amiens, discute, dans sa *Summa de ecclesiasticis officiis* (1162)<sup>290</sup>, des textes bibliques accompagnant la période de l'Assomption. Dès le début d'août et jusqu'à l'octave de la fête, explique le liturgiste, il faut lire les livres de Salomon (*Proverbes*, *Ecclésiaste*, *Cantique des Cantiques*), puis, de la mi-août jusqu'à la Nativité de la Vierge (8 septembre), trois autres textes, à savoir l'*Ecclésiastique*, le *Livre de Jésus fils de Sirach*<sup>291</sup> et le *Livre de Philon* ou livre de la Sagesse :

qui dictus est liber *Salomonis*, quia sententias protulit, *Philonis*, quia in scriptum redegit, ut *Liber instructorius* dicitur *Catonis*, quia Cato sententias protulit.<sup>292</sup>

Comme chez Gautier Map et Godefroid de Winchester, Caton est associé à Salomon en tant qu'auteur de sentences morales. Selon Jean Belet, l'auteur latin, tout comme le Roi de Jérusalem, a prononcé des paroles de sagesse qui ont ensuite été mises par écrit par un disciple.

Caton auteur des *Disticha* est aussi cité par les poètes de langue vernaculaire, en particulier dans les genres satirique et moral. Nous proposons deux exemples pour illustrer l'aura de sagesse qui caractérise le personnage ; un texte anonyme toscan (v. 1150-1170) rapportant les louanges dithyrambiques – il fut plus digne que le *Physiologue*<sup>293</sup> et que Caton ! – prononcées par un goliard à un évêque à qui il demande un cheval :

Salva lo vescovo senato, lo mellior c'umque sia na[to],  
[...] ora fue sagrato tutt'allumma 'l cericato.

<sup>290</sup> Voir à ce propos l'« Einleitung » de l'éditeur H. DOUTEL, dans : *Summa de ecclesiasticis officiis*, 29\*-36\*.

<sup>291</sup> Relevons que l'*Ecclésiastique* et le *Siracide* sont traditionnellement un même et unique livre.

<sup>292</sup> JEAN BELET, *Summa de ecclesiasticis officiis*, cap. 146, p. 285. Trad. : « lequel est appelé le livre de Salomon, parce que ce dernier a prononcé ces sentences, ou le livre de Philon, parce que celui-ci les a mises par écrit, tout comme le *Livre d'enseignement* appelé de *Caton*, parce que Caton a prononcé ces sentences. »

<sup>293</sup> Le *Physiologus* ou *Physiologos* est un bestiaire chrétien de l'Antiquité qui eut une influence considérable au Moyen Âge. Voir à ce propos *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires*, trad. A. ZUCKER, Grenoble, Jérôme Millon, 2004 et A. VERMEILLE, *Physiologos, De l'Orient à l'Occident, Un patchwork multiculturel au service de l'Écriture*, Mémoire de latin dirigé par J.-J. AUBERT, professeur à l'Université de Neuchâtel, Neuchâtel, février 2006, que l'on peut consulter sur le site Internet : <http://www2.unine.ch/webdav/site/antic/shared/documents/latin/Memoires/mlvermeille.pdf> (dernière consultation 12.12.09).

Né Fisolaco né Cato                      non fue sì ringratiato.<sup>294</sup>

ainsi qu'un texte misogyne anonyme vénitien (v. 1160), invitant les hommes à creuser le sujet de la malignité des femmes en lisant Caton, Ovide, le *Pamphilus*<sup>295</sup> et Cicéron :

se lo volé emprendre	e entendre la rasone,
molti ne trofarete	de li 'sempli Catone,
d'Ovidio e de Panfilo,	de Tulio Cicerone. <sup>296</sup>

On reconnaît généralement un rôle moral de premier ordre aux *Disticha Catonis*, ainsi que l'exprime le célèbre prédicateur du début du XIII<sup>e</sup> siècle, Jacques de Vitry, dans son *Sermo coram scholaribus* : le savoir peut exister sans l'art de parler, car celui-ci a été développé pour nous aider à l'acquérir, ainsi « malgré l'utilité de la science du beau langage, que nous puissions dans les œuvres des poètes proprement appelés *auteurs*, il convient de choisir, pour nous instruire, celles de ces compositions qui contiennent un enseignement moral : telles sont celles de Caton, de Théodulpe, d'Avianus, de Prudence, de Prosper, de Sédulius, et par-dessus tout de la Bible versifiée. »<sup>297</sup> Les *Disticha*, aux côtés de deux œuvres du *Liber catonianus* (les *Ecloga Theoduli* et les *Fabulae Aviani*), de poètes latins chrétiens entrés dans le canon scolaire (Prosper, Prudence, Sédulius) et de la Bible versifiée (peut-être *l'Aurora Biblia versificata* de Pierre Riga), appartiendraient ainsi à ces livres qui, contrairement aux œuvres des païens, n'incitent pas à la débauche et à la vanité.

Gautier de Wimborne, certainement maître de l'école cathédrale de Wimborne et membre du collège des chanoines réguliers, compose des œuvres satiriques<sup>298</sup> dont les thèmes sont simples : les maux de l'avarice, de la flatterie et de l'orgueil. Dans les derniers quatrains du poème intitulé *De palpone*, dédié aux petits enfants, aux écoliers et non aux critiques

---

<sup>294</sup> *Ritmo laurenziano [Catilena di un giullare toscano]*, v. 1-4, p. 5. Trad. : « Sur le Sénat, l'évêque, le meilleur qui jamais ne fut, exerça une action de salut, / [...] à peine fut-il nommé que tout le clergé resplendit. / Ni le Physiologue ni Caton ne furent aussi dignes du pouvoir. »

<sup>295</sup> Le *Pamphilus* est une comédie élégiaque médiévale ayant pour sous-titre *De amore* et qui pouvait appartenir au *Liber catonianus*. Voir à ce propos F. G. BECKER, *Pamphilus : Prolegomena zum Pamphilus (De amore) und kritische Textausgabe*, Ratingen, A. Henn, 1972.

<sup>296</sup> ANONIMO VENETO, *Proverbia quae dicuntur super natura feminarum*, v. 70-72, p. 526. Trad. : « si vous voulez le [discours sur les femmes] comprendre et en entendre la raison, / vous en trouverez de nombreux exemples chez Caton, / Ovide, Pamphile et Cicéron. »

<sup>297</sup> JACQUES DE VITRY, *Sermones vulgares XVI : Sermo coram scholaribus*, cité directement en français à partir du Ms. Paris, Bibliothèque nationale, lat. 17509, f. 31-32, par A. LECOY DE LA MARCHE, *La chaire française au Moyen Âge*, 474-475.

<sup>298</sup> Voir à ce propos l'« Introduction » de l'éditeur A. G. RIGG, dans : *Carmina*, 4-6. Cependant, certainement dès 1255, l'auteur rentre dans l'ordre des franciscains dont il devient le huitième lecteur à Cambridge en 1261-1263 (ou 1263-1265).



expérimentés à qui il fait référence de nombreuses fois sous le nom de Caton, l'auteur mentionne un *catus Cato*. Ce syntagme décrit un pédant qui impose durement ses lois stylistiques aux élèves, qui rit de leurs incapacités et, indirectement, les fait châtier :

Catus irrideat Cato uel Sceuola,  
et legant pueri que scripsi friuola,  
quorum creberrime terga lacteola  
sulcantur uirgulis ac corrigiola.<sup>299</sup>

Hanc catus paginam Cato despiciat  
et stili uicia qui callet feriat,  
aut uerrat omnia uel ueru fodiat  
.....<sup>300</sup>

Caton représente aussi, pour le satiriste, l'orateur imbu de son discours, cherchant la gloire à travers ses paroles, ou le représentant du beau parler, aux côtés de Platon, le parangon de l'intelligence :

Cigninis canticet Cato capitibus ;  
ego qui cantito non cano talibus ;  
nolo cum Mario cassis conatibus  
in celum subuehi iungique nubibus<sup>301</sup>

Serica uerba serit, quem serica uestis honorat ;  
Plato stultus erit, si paupertate laborat,  
In tunica uili uilesceat sermo Catonis ;  
Ergo decor fili uincit pondus rationis.<sup>302</sup>

---

<sup>299</sup> GAUTIER DE WIMBORNE, *De palpone* 172, dans : *Carmina*, 66. Trad. : « Le sage Caton ou Scevola se moqueraient / et les enfants liraient les frivolités que j'ai écrites, / eux dont très souvent le dos de lait / est sillonné par les verges et les petits fouets. »

<sup>300</sup> GAUTIER DE WIMBORNE, *De palpone* 183, dans : *Carmina*, 68. Trad. : « Le sage Caton mépriserait cette page et celui qui est expert en vices de style battrait, / balayerait tout ou piquerait d'un dard ... »

<sup>301</sup> GAUTIER DE WIMBORNE, *De palpone* 190, dans : *Carmina*, 69. Trad. : « Caton chanterait pour les têtes de cygnes ; / moi qui chante, je ne chante pas pour de telles personnes ; / je ne veux pas, aux côtés de Marius, dans de vaines entreprises, / être transporté au ciel et rejoindre les nuées. »

<sup>302</sup> GAUTIER DE WIMBORNE, *De mundi scelere*, dans : *Carmina*, v. 56-59, p. 106. Trad. : « Les mots de soie tressent une couronne à celui que le vêtement de soie honore, / Platon sera idiot s'il peine dans la pauvreté, / dans une tunique vile, le discours de Caton diminue de valeur ; / ainsi le charme de la forme vainc le poids de la raison. »

Si ces références renvoient, comme nous le pensons, au Caton des *Disticha Catonis*, force est de constater l'aura stylistique qui entourait ce recueil de vers latins, très éloignée de l'image de manuel au latin mal dégrossi qu'on lui colle aujourd'hui.

Durant le Moyen Âge, Caton auteur des *Disticha* occupe en effet sa place au panthéon de la littérature latine, parmi les *auctores* de la *grammatica*, ainsi que le présente encore Henri d'Andeli dans *La bataille des sept arts*, poème en ancien français de 461 octosyllabes écrit vers 1236-1250 et décrivant la rivalité entre les Anciens et les Modernes, entre l'enseignement donné dans les écoles d'Orléans, où les écoliers se passionnent pour la grammaire et les auteurs classiques, et celui donné dans les écoles de Paris, où l'on manifeste une prédilection particulière pour la logique et la philosophie de la nature. La Grammaire personnifiée, aidée par les classiques, s'engage dans un combat contre la Logique qui, de son côté, est soutenue par le Droit, la Médecine et la Théologie<sup>303</sup>. Lorsque la Logique et ses alliés attaquent le château de Grammaire, la défense se met en place : Hugues d'Orléans et Ovide se lancent au combat munis de leurs vers ; Martial, Martianus Capella, Sénèque, l'Anticlaudian<sup>304</sup> et Bernard Silvestre les assistent grâce à leur maîtrise des langues des sciences et des arts, puis l'Achilléide<sup>305</sup> se joint à la bataille ; enfin,

La fu li sages Chatonez,  
Avionès et Panfilès.<sup>306</sup>

Le sage Caton, porte-drapeau des textes scolaires, se voit revêtir de l'armure d'un valeureux chevalier de la grammaire.

### b) Citations des *Disticha Catonis*

Une première constatation s'impose : il y a pléthore de citations des *Disticha Catonis* dans les œuvres médiévales. Parmi ces milliers de références nous en avons recensé 217, où le nom de

---

<sup>303</sup> Voir à ce propos M. DELBOUILLE, A. L. GABRIEL, G. OURY, C. RUBY, « Henri d'Andeli », dans : *Le Moyen Âge*, 668-669.

<sup>304</sup> Il s'agit de l'*Anticlaudianus*, l'œuvre d'Alain de Lille personnifiée.

<sup>305</sup> Il s'agit de l'*Achilleis*, l'œuvre de Stace personnifiée.

<sup>306</sup> HENRI D'ANDELI, *La bataille des sept arts*, v. 337-338, p. 56. Trad. : « Il y eut le sage Caton, / Avianus et Pamphilus. » Avianus est l'auteur de fables et le *Pamphilus* est une comédie élégiaque ; ces deux œuvres appartiennent régulièrement à ce que l'on a appelé le *Liber catonianus*. Voir *supra* le chapitre III.B.3.a(3).

Caton est cité comme auteur. Max Manitius, en 1892, en a répertorié, 247 supplémentaires<sup>307</sup>. La variété des distiques et monostiques cités est grande et ils se retrouvent dans tous les genres littéraires. Sans entrer dans le détail du contenu des textes, voici un aperçu des différentes œuvres en question :

Genre Littéraire	Siècle et langue	Nom de l'auteur et titre de l'œuvre	Rapide description de l'œuvre	Nombre de citations
Florilège	XIV <sup>e</sup> , ancien italien	Bartolomeo da San Concordio, <i>Ammaestramenti degli Antichi Latini e Toscani</i>	Recueil de sentences tirées de plus de cent écrivains antiques, religieux ou profanes, traduit en langue vernaculaire	10
Gloses	XII <sup>e</sup> , latin	Guillaume de Conches, <i>Glosae super Boetium</i>	Commentaire à lemmes de la <i>Consolatio Philosophiae</i> de Boèce	5
Poésie	XII <sup>e</sup> , latin	Henri de Settimello, <i>Elegia</i>	Poème en quatre livres dont le sous-titre <i>De diversitate fortunae et philosophiae consolatione</i> exprime sa parenté avec le chef-d'œuvre de Boèce. Le poète exprime sa douleur et sa rébellion, se fâche avec Fortune, puis est consolé et instruit par Philosophie	1
Chronique	XIII <sup>e</sup> , latin	Bartholomé, <i>Annales Ianuae a. 1225-1248</i>	Annales de la ville de Gênes des années 1225 à 1248, continuation de l'ouvrage du fameux Caffaro de Gênes	1

<sup>307</sup> Cf. M. MANITIUS, « Beiträge zur Geschichte römischer Dichter im Mittelalter », 165-168. Relevons qu'il ne tient compte que des œuvres composées avant le XIV<sup>e</sup> siècle Dans l'ordre chronologique : *Libri carolini* (1) ; CHRISTIAN DE STAVELOT, *Expositio in Matthaëum* (1) ; PAUL ALBARUS, *Reciprocatio transgressorii directa* (1) ; *Ecbasis captivi* (3) ; BRUNO DE QUERFURT, *Vita s. Adalberti* (1) ; THIETMAR DE MERSEBURG, *Chronica* (2) ; BENZO D'ALBE, *Ad Henricum IV imperatorem* (1) ; SEXTUS AMARCIUS, *Sermones* (2) ; *Annales Altahenses* (1) ; DONIZONE DE CANOSSA, *Vita Mathildis* (1) ; FULBERT DE CHARTRES, *Epistula* 50 (1) ; COSME DE PRAGUE, *Chronica Boemorum* (2) ; ARNAUD DE REICHERSPERG, *Scutum canonicorum* (1) ; *Introductio ad Theologiam* (1) ; *Theologia christiana* (1) ; ORDERIC VITAL, *Historia ecclesiastica* (1) ; *Glossarium Osberni* (2) ; THOMAS DE CANTERBURY, *Epistula* 83 (1) ; WOLBERO DE COLOGNE, *Commentarii in Canticum Canticorum* (1) ; JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* (7) ; PIERRE DE BLOIS, *Epistolae* (2) ; GAUTIER MAP, *Carmina* (3) ; PIERRE LE CHANTRES, *Verbum abbreviatum* (5) ; THOMAS LE CISTERCIEN, *Commentaria in Cantica Canticorum* (6) ; HÉLINAND DE FROIDMONT, *Epistula ad Galterum* (1) ; *Carmina Burana* (3) ; *Vita Placidi eremita* (1) ; REINER, ABBÉ DE SAINT LAURENT DE LIÈGE, *Liber lacrimarum* (1) ; *Political Poems and Songs related to English History Composed from the Accession of Edward III to that of Richard III*, éd. T. WRIGHT, London, Longman Green Longman and Roberts, 1859-1861 (15) ; GUIBERT DE GEMBLOUX, *Epistula* XX (1) ; GERVAIS DE TILBURY, *Liber de mirabilibus mundi sive Solatia imperatoris* (1) ; VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum naturale* (90) ; PS. VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum morale* (2) ; VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum historiale* (75) ; ALBERT DE STADE, *Troilus* (4) ; MATTHIEU PARIS, *Chronica maiora* (3) ; MENKO DE WITTIWIERUM, *Chronica* (1) ; ROGER DE HOVEDEN, *Chronica* (1).

Le héros de la liberté  
Les aventures philosophiques de Caton au Moyen Âge latin, de Paul Diaire à Dante

Chronique	XIII <sup>e</sup> , latin	Salimbene de Adam, <i>Chronica</i>	Chronique écrite vers 1282-1283, s'intéressant avant tout aux communes du centre de l'Italie, sur fond du conflit entre l'Église et l'Empire	1
Chronique	XIV <sup>e</sup> , latin	Guglielmo Ventura, <i>De gestis civium Astensium</i>	Chronique des événements s'étant déroulés entre 1260 et 1324 et concernant la ville d'Asti en particulier, mais aussi d'autres villes italiennes et européennes ; l'œuvre se termine par un testament, des sermons et des conseils adressés à ses fils	1
Lettre	XII <sup>e</sup> , latin	Jean de Salisbury, <i>Epistulae</i>	Lettres de Jean de Salisbury à de nombreuses personnalités	3
Récit	XII <sup>e</sup> , latin	Gautier Map, <i>De nugis curialium</i>	Livre composé de cinq distinctions présentant diverses anecdotes à propos de personnes ou de lieux	1
Traité philosophique	XII <sup>e</sup> , latin	Jean de Salisbury, <i>Policraticus</i>	Œuvre importante et inclassable composée de huit livres, écrite vers 1159, traitant d'éthique et de philosophie politique	2
Traité philosophique	XIII <sup>e</sup> , latin	Roger Bacon, <i>Moralis philosophia</i>	Partie morale de l' <i>Opus maius</i> , ouvrage adressé au Pape Clément IV dans lequel Bacon s'est proposé de rassembler toute sa doctrine	1
Traité philosophique	XIII <sup>e</sup> , latin	Albertano da Brescia, <i>De amore et dilectione Dei et proximi et aliarum rerum et de forma vitae</i>	Traité moral dédié aux thèmes sociaux et familiaux, présentant les règles de vie chrétiennes	83
Traité philosophique	XIII <sup>e</sup> , latin	Albertano da Brescia, <i>De arte loquendi et tacendi</i>	Traité moral sur l' <i>aptum</i> et la décence rhétoriques, distinguant les situations où le silence est préférable de celles qui requièrent la parole	6
Traité philosophique	XIII <sup>e</sup> , latin	Albertano da Brescia, <i>Liber consolationis et consilii</i>	Traité moral sur les causes de la violence humaine, de la vengeance, sur les procédures de don et la réception de conseils	17
Traité philosophique	XIII <sup>e</sup> , latin	Albert le Grand, <i>Super Ethica</i>	Commentaire de jeunesse de l' <i>Éthique à Nicomaque</i>	1
Traité philosophique	XIII <sup>e</sup> , latin	Guillaume Peyraud,	Œuvre traitant du rôle du prince et de son éducation, attribuée faussement à Thomas d'Aquin durant de	2

### III. La figure de Caton chez les auteurs médiévaux

		<i>De eruditione principis</i>	nombreux siècles	
Traité philosophique	XIII <sup>e</sup> , latin	Jean de Viterbe, <i>Liber de regiminis civitatum</i>	Traité définissant la fonction et les devoirs du <i>podestà</i> , à propos de l'éducation, des vertus et des vices, de la discipline du langage, contenant aussi des exemples de discours pour toutes les occasions de la période législative du <i>podestà</i>	1
Traité philosophique	XIII <sup>e</sup> , latin	Vincent de Beauvais, <i>De morali principis institutione</i>	Traité sur la question du pouvoir et sur les devoirs du prince	5
Traité philosophique	XIII <sup>e</sup> , ancien italien	Bono Giamboni, <i>Il libro de' vizi e delle virtudi</i>	Traité moral traitant de l'attitude à adopter face à la Fortune, ainsi que des vices et des vertus	1
Traité philosophique	XIII <sup>e</sup> , ancien français	Brunetto Latini, <i>Tresor</i>	Encyclopédie composée de trois livres traitant de la philosophie théorique (I) et pratique : éthique, rhétorique, politique (II-III)	4
Traité philosophique	XIV <sup>e</sup> , ancien italien et latin	Francesco Barberino, <i>I documenti d'Amore</i>	Œuvre didactique réalisée par un juriste florentin contemporain de Dante, divisée en douze parties relevant chacune d'une vertu et composé de vers italiens, de traductions en prose latine ainsi que de commentaires latins	48
Traité philosophique	XIV <sup>e</sup> , ancien français	<i>Li Ars d'amour, de vertu et de boneurté</i>	Traité de philosophie morale destiné à la noblesse, peut-être adapté de la doctrine éthique de Thomas d'Aquin	1
Traité théologique	XII <sup>e</sup> , latin	Pierre le Chantre, <i>Verbum abbreviatum</i>	Guide de morale pratique pour les gens d'Église et spécialement pour les prédicateurs	5
Traité théologique	XII <sup>e</sup> , latin	Guillaume de St-Thierry, <i>Disputatio adversus Petrum Abaelardum</i>	Texte de controverse contre Pierre Abélard par un des plus fidèles amis de Bernard de Clairvaux	1
Traité théologique	XII <sup>e</sup> , latin	Pierre de Poitiers, <i>Compilatio praesens &lt;Summa de confessione&gt;</i>	Manuel pour les confesseurs, où l'on discute les distinctions et les circonstances des péchés, les formes de pénitence, l'importance du discernement et de la sainteté du confesseur	1

Le héros de la liberté  
Les aventures philosophiques de Caton au Moyen Âge latin, de Paul Diacre à Dante

Traité théologique	XIII <sup>e</sup> , latin	Bonaventure, <i>Collationes de septem donis Spiritus Sancti</i>	Traité sur les sept dons de l'Esprit Saint	1
Traité théologique	XIII <sup>e</sup> , latin	Thomas d'Aquin, <i>In quattuor libros Sententiarum</i>	Commentaire par Thomas des <i>Sentences</i> de Pierre Lombard	1
Traité théologique	XIII <sup>e</sup> , latin	Thomas d'Aquin, <i>Summa theologiae</i>	Œuvre récapitulative et systématisée de la doctrine de Thomas d'Aquin organisée en livres, questions et articles	1
Traité théologique	XIII <sup>e</sup> , latin	Etienne de Bourbon, <i>Tractatus de diuersis materiis praedicabilibus</i>	Recueil de « matières » à prêcher (récits exemplaires, arguments, citations d'autorités), organisé selon les sept dons de l'Esprit Saint	1
Sermons	XIII <sup>e</sup> , latin	Albertano da Brescia, <i>Sermones quattuor</i>	Recueils de discours à contenu religieux et politique du <i>causidicus</i> de Brescia, prononcés devant ses confrères et les franciscains de la ville	3
Sermons	XIII <sup>e</sup> , latin	Guillaume Peyraud, <i>Sermones</i>	Recueil de sermons	1
Commentaire biblique	XIII <sup>e</sup> , latin	Hermann de Werden, <i>Hortus deliciarum</i>	Commentaire du Livre des <i>Proverbes</i>	4
Traduction biblique	XIII <sup>e</sup> , ancien italien	Girardo Patecchio, <i>Splanamento de li Proverbi de Salomone</i>	Traduction libre du Livre des <i>Proverbes</i>	1

En conclusion, il semble qu'un critère se prête particulièrement à l'utilisation des *Disticha Catonis* : c'est le traitement moral et/ou politique, profane (chronique, éducation, constitution de lois) ou sacré (Salomon, sermon).

## 2. Antonomases et proverbes de Caton

### a) Antonomases : Caton maître des mœurs

Le procédé de l'antonomase de Caton, apparu déjà durant l'Antiquité<sup>308</sup>, est encore utilisé par les auteurs médiévaux, en particulier lorsque l'on cite un de ces fameux emplois classiques ou que l'on fait appel à ce nom pour établir une comparaison entre les mœurs, l'autorité, les qualités et la vertu du personnage exemplaire et ceux d'un homme médiéval.

#### (1) Utilisations d'expressions antiques

En ce qui concerne le premier usage – à savoir les mentions d'expressions antiques antonomastiques ou de Caton comme personnage type –, celui-ci se retrouve surtout dans des écrits s'apparentant à des florilèges. Dans le *Florilegium Frisigense* (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle), Heriger de Lobbes mentionne le célèbre passage des *Saturae* de Perse où il est question d'un contenu des études rhétoriques concernant les dernières paroles du héros romain<sup>309</sup>. Dans le *Verbum abbreviatum* (fin XII<sup>e</sup> siècle), Pierre le Chantre cite à trois reprises des lettres de Sénèque concernant Caton comme exemple type de vertu : une première fois, à propos de la *mediocritas*, il rappelle l'expression du Cordouan *quo illum Catonibus ingeram*<sup>310</sup>, une seconde fois, concernant la *bona singularitas* ou la *solitudo* qu'il recommande, il reconnaît, avec Sénèque, que même un Caton – ou un Socrate ou un Lélius – aurait pu être destabilisé dans ses bonnes mœurs par la vie citadine<sup>311</sup>. Une troisième fois, toujours à propos de la solitude, il invite par l'injonction *elige tibi Catonem*, à la suite du correspondant de Lucilius, à se choisir un modèle de vie ou une sorte d'ange gardien. Le chantre de Notre-Dame ajoute cependant à l'attention du chrétien que ce Caton de Sénèque serait parfaitement réalisé en la personne de saint Paul<sup>312</sup>. Dans sa *Moralis philosophia* (v. 1266), alors qu'il s'intéresse aux

<sup>308</sup> Voir entre autres les chapitres II.B.1.e) et II.C.2.a)(1)(d).

<sup>309</sup> Cf. *Florilegium Frisigense*, dans : R. G. BABCOCK, *Heriger of Lobbes and the Freising Florilegium*, 31 : « Sepe oculos memini tangebam paruus oliuo / Grandia si nollem morituri uerba Catonis / Discere et ab insano multum laudanda magistro. » Cf. PERSE, *Saturae* III, 45-46. À propos de ces vers, voir le chapitre II.B.1.e).

<sup>310</sup> Cf. PIERRE LE CHANTRE, *Verbum abbreviatum* I, 14, p. 113 : « “Etsi nullum eius factum habeam quo illum Catonibus ingeram, hoc parum credimus? Censura fuit potius illa” collatio cene, “non cena”. » Cf. SÉNÈQUE, *Epistulae* 95, 72, p. 457 : « Ut nullum aliud factum eius habeam quo illum Catonibus inseram, hoc parum credimus? censura fuit illa, non cena. » Relevons les leçons différentes du texte, mais qui n'influent pas essentiellement sur le sens de la phrase. Voir, à propos du texte sénèqueien, le chapitre II.B.3.a)(4).

<sup>311</sup> Cf. PIERRE LE CHANTRE, *Verbum abbreviatum* I, 68, p. 446 : « Socrati et Catoni et Lelio excutere bonos mores suos dissimilis multitudo potuisset. » Cf. SÉNÈQUE, *Epistulae* 7, 6 et le chapitre II.B.3.a).

<sup>312</sup> Cf. PIERRE LE CHANTRE, *Verbum abbreviatum* I, 71, p. 468 : « “Elige itaque tibi Catonem; si hic uidetur tibi nimis rigidus, elige remissioris animi uirum, Lelium scilicet”. Et tu, o christiane, elige tibi Paulum; si uero

différents types de perfection, Roger Bacon cite le *De constantia* sénéquien lequel affirme avec force la « sur-exemplarité » de Caton<sup>313</sup>.

## (2) Antonomases comparatives de qualité

Les auteurs médiévaux, parce qu'ils ont tendance à dissocier les héros de l'Antiquité de leurs causes et partis, retiennent surtout les traits grossis d'un Caton en partie caricaturé et abordent rarement les détails plus précis de sa carrière. L'*exemplum*, plurifonctionnel, a peu de consistance historique, il sert avant tout à donner des leçons édifiantes tirées de l'*historia magistra*<sup>314</sup>. On trouvera donc, parmi les termes le plus fréquemment associés au Romain, les substantifs suivants : *mores, facta, concilia, pectus, mens, sensus, decreta, rigor, os, lingua*<sup>315</sup>.

Dans son traité sur le Schisme<sup>316</sup> (1133), où il s'oppose à Gérard d'Angoulême, légat du Pape pour la Bretagne et l'Aquitaine, l'évêque Arnoul de Lisieux invective son adversaire de manière violente. Le sort qui l'a mené à l'épiscopat lui a permis d'exprimer au grand jour son *insolentia* et sa *petulantia* ; il a pillé les biens de son diocèse, rendu justice en fonction des cadeaux reçus, modifié le statut de toutes choses, arraché aux nobles leurs biens pour les donner à ses protégés et exalté exagérément les dignités ecclésiastiques<sup>317</sup>, comme si (*quasi*), ajoute-t-il,

---

uidetur tibi nimis rigidus, elige remissiore animi et uite uirum, sanctum Nicholaum scilicet, uel Augustinus, uel quemlibet alium uirum sanctum. » Cf. SÉNÈQUE, *Epistulae* 11, 10 et le chapitre II.B.3.a).

<sup>313</sup> ROGER BACON, *Moralis philosophia* III, dist. 4, 2, p. 112 : « “Non est ergo quod dicas ista, ut soles, hunc sapientem nostrum nusquam inueniri. Non fingimus istud humani ingenii vanum decus, nec ingentem ymaginem false rei concipimus, set qualem confirmamus, exhibuimus, raro forsan magnisque etatum intervallis unum. Neque enim magna et excedencia solitum ac vulgarem modum crebro gignuntur. Ceterum Marcus Cato vereor ne supra nostrum exemplar sit.” » Cf. SÉNÈQUE, *De constantia* VII, 1-2 et le chapitre II.B.3.a).

<sup>314</sup> Voir à ce propos P. VON MOOS, *Geschichte als Topik*, 533 et ss. et « Lucain au Moyen Âge », 179-180, où l'auteur parle explicitement de Caton : « La vénération du ‘saint païen’ qu'est Caton n'est pas empêchée par le fait qu'il soit l'adversaire de César et l'ami de Brutus. »

<sup>315</sup> Puisque nous avons déjà cité, dans le chapitre III.B.3.b), l'extrait de MATHIEU DE VENDÔME (*Ar:s versificatoria* I, 52, p. 73 : « Tullius eloquio, conflictu Cesar, Adrastus / Consilio, Nestor mente, rigore Cato ») concernant la relation entre Caton et le *rigor*, nous n'y revenons plus.

<sup>316</sup> Il s'agit du schisme qui eut lieu en 1130, lorsque, pour succéder à Honorius II, furent élus simultanément Innocent II et Anaclet II.

<sup>317</sup> Cf. ARNOUL DE LISIEUX, *In Girardum Engolismensem invectiva*, 709 : « Ubi igitur tali in episcopatum sorte proventus es, insolentia, quam ante paupertas represserat, efferri coepisti; petulantia, quam privatus exercere non poteras, bonos quos libuit insectari, rapinis et exactionibus exinanire provinciam, iudicia sola munerum comparatione formare, commutare rerum omnium status, nobilium labefactare fortunas, nepotibus tuis, quos natalis soli finibus eadem quae te causa depulerat, rerum tradere summam, et dignitatibus ecclesiae sublimare. »



Platonem scientia, Catonem moribus, Scipionem genere superarent.<sup>318</sup>

Le poète et archevêque Baudri de Bourgueil (1045-1130)<sup>319</sup> use à plusieurs reprises des antonomases de Caton pour illustrer ses propos, en particulier lorsqu'elles se rapportent à la morale. Dans deux épitaphes qu'il compose pour l'évêque d'Agen et pour le clerc nommé Rainaud, Baudri met en relation les mœurs de ses contemporains, leurs *fides* et *iusticia*, avec celles du grand Romain :

Presul Agennesis, uir canus nomine Simon,  
In causis Cicero, moribus ipse Cato.<sup>320</sup>

Scripta solent ueterum mores efferre Catonum,  
Mirandos nostris temporibusque suis;  
At tua magna fides centum, Rainalde, Catones  
Longe precessit, iusticieque tenor.<sup>321</sup>

Quant à Hugues de Poitiers (†1167)<sup>322</sup> dans sa *Chronique de l'abbaye de Vézelay* (1140-1167), il décrit l'hypocrite attitude de Geoffroi de Latigny par des expressions fort semblables. Ce dernier, associé à un jeune homme nommé Thibault et à Pierre d'Auvergne, sème le désordre et la corruption à l'intérieur de l'abbaye, alors qu'il a déjà été expulsé du monastère de Bonneval. Après avoir quitté la première abbaye, revenu dans son pays natal, Geoffroi est reçu par pitié dans le monastère de Lagny<sup>323</sup> ; par ses paroles et ses mœurs, il réussit malicieusement à tromper l'abbé qui lui donne des responsabilités :

Vbi cum per dies aliquot simulata religione conversaretur et in sermone Tullium, in moribus Catonem  
preferret, a patre monasterii in partem regiminis assumptus est.<sup>324</sup>

<sup>318</sup> ARNOUL DE LISIEUX, *In Girardum Engolismensem inuectiva*, 709. Trad. : « elles surpassaient Platon par la science, Caton par les mœurs et Scipion par la race. »

<sup>319</sup> Voir, à propos de sa vie, l'« Introduction » de l'éditeur J.-Y. TILLIETTE, dans : *Carmina. Poèmes*, vol. I, V-LX.

<sup>320</sup> BAUDRI DE BOURGUEIL, *Carmina. Poèmes* 21, vol. I, 42. Trad. p. 42 : « L'évêque d'Agen, un vieillard nommé Simon, / un Cicéron dans les procès, par ses mœurs un vrai Caton ».

<sup>321</sup> BAUDRI DE BOURGUEIL, *Carmina. Poèmes* 163, vol. II, 101. Trad. p. 101 : « Les écrits des Anciens exaltent souvent les mœurs de Caton, objets d'admiration pour notre temps et pour le leur. Mais pour ta grande loyauté, ta constance dans la justice, tu précèdes, Rainaud, – et de loin! – cent Caton. »

<sup>322</sup> À son sujet, voir l'« Introduction » de l'éditeur, R. B. C. HUYGENS, dans : *Chronicon abbatiae Uizeliacensis*, XXVI.

<sup>323</sup> Cf. HUGUES DE POITIERS, *Chronicon abbatiae Uizeliacensis*, pars IV, 549 : « Et factus est eius insipientiae collega Gaufridus de Latiniaco, potens in sermone et efficax in persuasione, sed efficacior in versutia. Is aliquando fugiens de Bona valle monasterio Carnotensi, respectu misericordiae susceptus est in monasterio Latiniacensi. »

<sup>324</sup> HUGUES DE POITIERS, *Chronicon abbatiae Uizeliacensis*, pars IV, 549. Trad. : « Là, comme il affecta les apparences de religion pour quelques jours et se montra un Cicéron par la parole et un Caton par les mœurs, il reçut de l'abbé une partie de la direction du monastère. »

Gautier de Châtillon (v. 1135-v. 1201), chanoine d'Amiens, au service de la chancellerie d'Henri II Plantagenêt, puis de celle de l'évêque de Reims, compose, outre sa fameuse épopée *Alexandreis sive Gesta Alexandri Magni* que l'on a décrite comme une *imitatio-aemulatio* de la *Pharsalia* de Lucain<sup>325</sup>, de nombreux poèmes satiriques, certains de caractère « goliardique » que l'on retrouve dans la collection des *Carmina Burana*, d'autres brefs, composés de quatre vers dont le dernier est tiré d'une œuvre classique (Horace, Juvénal, Ovide). Le quatrain 30 du *Carmen* IV appartient à ce second genre et déplore fort topiquement la considération qui accompagne le scélérat, alors que le Caton par ses mœurs ou l'Horace par sa sagesse risquent le même sort sanglant que le fils de Vulcain, massacré par Hercule, selon ce que rapporte Juvénal :

Esto fur vel proditor, Verres sive Graccus,  
deus reputaberis ut Thebarum Baccus;  
esto Cato moribus, scientia Flaccus:  
*duceris planta velud ictus ab Hercula Cacus.*<sup>326</sup>

Un autre poète du XII<sup>e</sup> siècle, Serlon de Wilton (†1181), ami anglais de Gautier Map, professeur à l'Université de Paris avant d'entrer dans les ordres<sup>327</sup>, utilise le lieu commun de la qualité morale de Caton pour louer le Roi Louis VII, comparé aux hommes illustres de l'Antiquité biblique et romaine :

Cor probat ornatum Salomon, mores Cato, fatum  
Marcus, conatum fortis inopsque datum.<sup>328</sup>

Serlon associe à nouveau, dans une expression quasi similaire, les *mores* et Caton, lorsqu'il s'agit de faire l'éloge d'un évêque ; aux côtés du *pectus* de Salomon et de la *lingua* de Cicéron, qui permettent respectivement de juger et de parler avec justesse, les mœurs de Caton conduisent l'évêque à agir avec droiture :

Te ditant Salomon, Cicero, Cato pectore, lingua,  
Moribus – inde sapis, dicis agisque bene.<sup>329</sup>

---

<sup>325</sup> Voir à ce propos les travaux de P. VON MOOS, en particulier « Lucain au Moyen Âge » et « *Lucet Alexander Lucani luce* ». Pour des informations sur la vie de Gautier, voir l'« Introduction » de R. TELFRYN PRITCHARD, dans : *Walter of Châtillon. The Alexandreis*, 1-4.

<sup>326</sup> GAUTIER DE CHÂTILLON, *Carmina*, IV, 30, p. 70. Trad. : « Si tu es voleur ou un traître, un Verrès ou un Gracque, tu seras considéré comme un dieu, tel Bacchus le Thébain ; si tu es un Caton par les mœurs, un Horace dans la sagesse, tu seras traîné par les pieds, comme Cacus frappé par Hercule. » Cf. JUVÉNAL, *Saturae* V, 125.

<sup>327</sup> Voir à ce propos l'« Introduction » de l'éditeur J. ÖBERG, dans : *Poèmes latins*, 11-13.

<sup>328</sup> SERLON DE WILTON, *Carmina* 16, v. 15-16, p. 95. Trad. : « Salomon démontre un cœur élégant, Caton des mœurs, Pompée un destin, entreprise courageuse mais sans ressource. »

Dans une réponse courtoise de dame Constance à Baudri de Bourgueil (peut-être écrit par le poète lui-même), la *laudatio* du poète atteint des sommets : ce dernier est prophète, sublimement inspiré, son verbe est savoureux comme celui de Cicéron, son jugement sans faille, plus puissant que celui d'Aristote, et tout dans ses actions (*facta*) exprime une sagesse catonienne :

Hunc facerent uerba Ciceronem, facta Catonem,  
Multos iste ualet solus Aristotiles.<sup>330</sup>

Le chroniqueur de Faenza, traditionnellement nommé *Magister Tolosanus* († 1226), lorsqu'il s'emploie à décrire et à louer les vertus du comte de Vitry venu en aide aux citoyens de la ville contre les habitants de Ravenne, use de comparaisons topiques avec les grands hommes de l'Antiquité. Ainsi le comte français possède la grandeur d'âme de César, la prestance de Pâris, la valeur d'Hector, l'éloquence de Cicéron et les conseils (*consilia*) de Caton :

[...] qui animo Cesar erat, forma Paris et actibus Hector, Tullis eloquio, conciliis[que] Cato [...].<sup>331</sup>

Dans sa satire sur le *nummus*, le poète et moine Thierry de St-Trond (†1107)<sup>332</sup>, démontre la toute-puissance de l'argent ; on a beau être un grand homme, paré de la pensée (*pectus*) de Caton et du courage d'Hector, si l'on manque de monnaie, on ne vaut rien :

sis dux, sis pretor, Cato pectore, uiribus Hector,  
si careas nummo, non eris in precio.<sup>333</sup>

Serlon de Wilton, qui utilise à plusieurs reprises dans ses morceaux poétiques la figure de Caton, se sert aussi de l'expression *Cato pectore* – rapportée au verbe cogito – dans l'éloge d'un poète, aux côtés du mètre de Terpsichore et de la bouche de Cicéron :

Metro Tersicore, Cato pectore, Tullius ore  
Nil nisi ius effert, cogitat atque refert.<sup>334</sup>

<sup>329</sup> SERLON DE WILTON, *Carmina* 23, v. 5-6, p. 102. Trad. : « Salomon, Cicéron, Caton t'enrichissent par leur pensée, langue et mœurs – ainsi tu juges, tu parles et tu agis bien. »

<sup>330</sup> BAUDRI DE BOURGUEIL, *Carmina. Poèmes* 201, vol. II, p. 131. Trad. : « Sa parole aurait fait de lui un Cicéron, son action un Caton ; à lui seul, il vaut bien des Aristote. »

<sup>331</sup> MAGISTER TOLOSANUS, *Chronicon Faventinum* XLIII, p. 45. Trad. : « [...] qui était César pour son âme, Pâris pour sa beauté, et Hector pour ses actions, Cicéron pour son éloquence et Caton pour sa sagesse. »

<sup>332</sup> Voir, à propos de l'auteur, M. MANITIUS, *Geschichte der lateinische Literatur des Mittelalters*, vol. III, 708. L'éditeur du poème, P. LEHMANN, dans : « Eine Sammlung mittellateinischer Gedichte aus dem Ende des 12. Jahrhunderts », 311-312, explique que ce texte doit certainement être attribué à Thierry de St-Trond et qu'il a été composé vers la fin du XI<sup>e</sup> siècle.

<sup>333</sup> THIERRY DE ST-TROND, *De fratre suo nummo*, 308. Trad. : « que tu sois général, que tu sois préteur, un Caton par la pensée, un Hector par les forces, si tu manques d'argent, tu n'auras pas de prix. »

Une épitaphe dédiée à un doyen du diocèse d'Orléans et faussement attribuée à Philippe de Harveng (†1183)<sup>335</sup>, débute par la traditionnelle glorification des qualités du défunt, possédant l'esprit (*mens*) de Caton, l'éloquence de Cicéron et la conduite de Numa :

Corruit Ecclesiae sponsus, defensor honesti,  
Mente Cato, lingua Tullius, arte Numa.<sup>336</sup>

Dans le *De mundi vanitate*, Gautier de Wimborne traite du pouvoir inévitable de la mort et constate que les avantages des grands hommes n'ont pas suffi à les sauver ; une importante clientèle n'a pas permis à César de rivaliser avec les traits de la mort ; l'intelligence (*sensus*) de Caton ou la force de Samson et de Milon non plus :

propter sensum non Catoni,  
propter vires non Sampsoni  
nec Miloni parcuritur.<sup>337</sup>

Quant au moine Othlon de St-Emmeran, pour se défendre des attaques de Werinher qui occupait un poste très important dans la hiérarchie épiscopale de l'évêché de Freising, il écrit des vers, produits selon la plus grande subtilité argumentative<sup>338</sup>, dans lesquels il exalte ironiquement l'archiprêtre législateur pour les nouveaux décrets (*decreta*) – soi-disant moraux, tels ceux de Caton – édités :

---

<sup>334</sup> SERLON DE WILTON, *Carmina* 40, v. 15-16, p. 112. Trad. : « Terpsichore par le mètre, Caton par la pensée, Cicéron par la bouche, il [le poète] ne produit, ne pense, ni n'annonce rien d'autre que le droit. »

<sup>335</sup> Cf. P. TOMBEUR, « Introduction », dans : *Thesaurus Philippi Harvengii*, VII-XVI, en part. IX : « l'unanimité semble aujourd'hui bien établie pour ne pas reconnaître à Philippe de Harveng la paternité de ces œuvres [i.e. entre autres les *Carmina*]. »

<sup>336</sup> PS. PHILIPPE DE HARVENG, *Carmina Varia*. XVII. *Epitaphium decani Aurelianensis*, col. 1394C. Trad. : « Il est mort l'époux de l'Église, le défenseur de l'honnêteté, Caton par l'esprit, Cicéron par la parole, Numa par l'art. » Un autre extrait, cité *infra* dans le chapitre III.C.3.f), utilise la même antonomase catonienne : NIGEL DE LONGCHAMPS, *Speculum stultorum*, Prologus, 31 : « Fit Cato mentis hebes, linguam facundus Ulixes / Perdidit instabiles non habet aura vices ; / Plusque Catone sapit, magis est facundus Ulixes. »

<sup>337</sup> GAUTIER DE WIMBORNE, *De mundi vanitate* 146, dans : *Carmina*, 101. Trad. : « On n'épargne pas Caton pour son intelligence, ni Samson et Milon pour leurs forces. »

<sup>338</sup> Voir à ce propos H. RÖCKELEIN, *Othloh, Gottschalk, Tnugdal : Individuelle und kollektive Visionsmuster des Hochmittelalters*, 38-39. Cf. OTHLON DE ST-EMMERAN, *Liber visionum* 3, p. 42 : « interea accidit, ut quidam archipresbiter nomine Werinharius, in episcopatu Frisingensi prestantissimus, omnique non solum clero et plebi, sed etiam principibus summis in ea diocese statutis verendus, in me commoveretur pro vitio quodam. Quem cum multi, arbitantes sine causa aliquid contra me commotum esse, pro me diu interpellarent nec quicquam gratie obtinere possent. »

postremo etiam ego fiducia accepta contra eum ira stulticie commovebar adeo, ut versus plures (qui versus ita incipiebant : « O lator legis, renovans decreta Catonis, / Multorum cause mihi soli sunt referende ») in meam defensionem eiusque reprehensionem, quanta potui argumentosa subtilitate editos.<sup>339</sup>

Outre la jurisprudence, une autre compétence souvent attribuée à Caton concerne la rhétorique. Celui-ci, pour des raisons mêlées – la confusion avec son ancêtre, grand orateur et écrivain, l'attribution à un Caton des *Disticha Catonis*, son rôle politique –, est souvent envisagé comme un garant de la correction de la langue latine.

Ainsi, au XII<sup>e</sup> siècle, Pierre le Peintre, chanoine de Saint-Omer, puis miniaturiste exilé<sup>340</sup>, aspire à posséder l'éloquence de Caton – aux côtés de celle d'Horace – afin de réaliser dignement son œuvre poétique, en l'occurrence le blâme des mauvaises femmes :

Si michi Nasonis, si detur lingua Catonis,  
Claraque linguarum facundia magniloquarum,  
Non tamen exsoluo uerbis scriptis que reuoluo  
Quam sit uersuta, quam perfida, quam sit acuta,  
Quam sit dampnosa mala femina, quamue dolosa.<sup>341</sup>

Cependant le poète de Saint-Omer déplore aussi la vanité de son art qui, malgré les façons des meilleurs – Virgile ou Caton –, demeure sans utilité :

Si modo Virgilii uel si loquar ore Catonis,  
Aut si rethoricam magni teneam Ciceronis,  
Non tamen iste ualor michi plus feret utilitatis  
Quam si forte uomam sermones rusticitatis.<sup>342</sup>

Adam de Brême termine, quant à lui, ses *Gesta Hammenburgensis ecclesiae pontificum* (1075) par un épilogue en hexamètres dédié à Liemar, nouvel archevêque de Hambourg-

<sup>339</sup> OTHLON DE ST-EMMERAN, *Liber visionum* 3, p. 42-43. Trad. : « en dernier lieu, moi aussi, avec une confiance bienvenue, je m'indignais tant contre lui pour cette sotte colère que je livrais plusieurs vers (vers qui commençaient ainsi : "Ô législateur, renouvelant les décrets de Caton / Les accusations de beaucoup doivent être rapportées à moi seul"), pour ma défense et pour son accusation, produits selon la plus grande subtilité argumentative que je pus. »

<sup>340</sup> Nous reparlerons plus en détail de ce poète au chapitre III.C.9.b)(2).

<sup>341</sup> PIERRE LE PEINTRE, *Carmina, De illa que impudenter filium suum adamavit*, v. 328-332, p. 116. Trad. : « Si on me donnait la langue d'Horace, si on me donnait celle de Caton, / ainsi que l'éloquence célèbre des langues au style noble, / je n'exprimerais certes pas par mes paroles écrites que je déroule / combien la mauvaise femme est fourbe, combien elle est perfide, combien elle est piquante, / combien elle est nuisible, ou combien elle est rusée. »

<sup>342</sup> PIERRE LE PEINTRE, *Carmina, De domnus vobscum*, v. 19-22, p. 49-50. Trad. : « Si je parlais à la façon de Virgile, ou par la bouche de Caton, / ou si je présentais la rhétorique du grand Cicéron, / cette valeur ne m'apporterait certes pas plus d'utilité / que si peut-être je crachais ces discours de paysans. »

Brême, dans lequel il prie l'homme d'Église d'accepter ce petit cadeau poétique confectionné avec cœur, tout en espérant qu'il trouvera grâce auprès d'yeux avisés :

Parva quidem sunt haec, et vix, me iudice, digna,  
Quae possint oculis relegenda placere Catonis.<sup>343</sup>

### (3) Antonomases adjectivales

Parmi les autres emplois antonomastiques médiévaux de Caton, l'utilisation de l'adjectif construit sur le nom – à la suite de Jérôme – est peu courante, mais très efficace. C'est ce que fait, par exemple, Rathier de Vérone dans ses *Praeloquia* écrits dans la prison de Pavie (934-946)<sup>344</sup>. Au livre IV, alors qu'il disserte sur la justice, et en particulier sur celle réservée aux évêques, il en vient à conclure que Dieu – ou l'*auctoritas canonum* – et non les hommes ont à juger des princes de l'Église ; il complète alors son affirmation par des preuves tirées de la Bible (*eloquia Dominica*) plutôt que de la sagesse humaine, celle de Caton (*eloquia Catonica*) :

Quod totum ita se habere non Catonicis, sed Dominicis approbemus eloquiis. A nullo hominum episcopos iudicandos, et Apostolus perhibet dicens de eis, dum de se: Qui autem iudicat me, Dominus est [I Cor. 4, 4] ; et : Spiritualis diiudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur [I Cor. 2, 15].<sup>345</sup>

### (4) Antonomases inscrites dans une liste d'hommes illustres

Quelques auteurs expriment, en outre, l'antonomase par un procédé assez courant consistant à proposer une liste d'hommes illustres connus pour leurs qualités morales ou rhétoriques. Ainsi, Ermold le Noir, dans la préface de son poème *In honorem Hludowici Christianissimi*

---

<sup>343</sup> ADAM DE BRÊME, *Gesta Hammenburgensis ecclesiae pontificum*, 388. Trad. : « Ceux-ci [ces cadeaux poétiques] sont certes petits et, selon moi, à peine dignes de pouvoir plaire, à la relecture, aux yeux de Caton. »

<sup>344</sup> Voir à ce propos l'« Introduction » de l'éditeur L. D. REID, dans : *Praeloquia*, VII. Ce texte aurait certainement dû servir de préface à une autre œuvre intitulée *Agonisticum* et qui se présente comme des sermons aux divers états du monde.

<sup>345</sup> RATHIER DE VÉRONE, *Praeloquia* IV, 12, p. 115. Trad. : « Que tout ceci doit être ainsi, que nous le prouvions par des paroles non de Caton, mais du Seigneur. Que les évêques ne doivent être jugés par aucun homme, l'Apôtre le déclare en disant à leur sujet, ou encore à son sujet : *Celui qui me juge c'est Dieu* ; et : *L'homme spirituel juge de tout, mais lui-même n'est jugé par personne*. »

*Caesaris Augusti* (v. 830)<sup>346</sup> à la gloire de l'Empereur Louis le Pieux, confesse la petitesse de son mérite en comparaison de l'importance du sujet choisi ; s'il était un grand auteur, un Virgile, un Horace, un Caton, il pourrait composer quelque chose de vraiment digne :

Si Maro, Naso, Cato, Flaccus, Lucanus, Homerus,  
Tullius, et Macer, Cicero, sive Plato,  
Sedulius nec non Prudentius atque Iuvenus,  
seu Fortunatus, Prosper et ipse foret,  
Omnia famosis vix possent condere cartis,  
Atque suum celebre hinc duplicare melos.<sup>347</sup>

Le jeune moine de Reichenau, Walafrid Strabon (IX<sup>e</sup> s.)<sup>348</sup>, dans une lettre en forme poétique adressée au nom de Totto, son maître, au chorévêque de Trêves, Thegan, craint de n'être pas digne de son interlocuteur ; d'ailleurs, même les plus fameux auteurs antiques auraient de la peine à en exprimer les louanges :

Tullius inferno quamvis repedaverit imo,  
Exerat aut magnus ora faceta Plato,  
Livius aut Titus secum ferat ipse Catonem,  
Vel linguam teretem Sappho loquax terebret,  
Non poterunt umquam laudum miranda tuarum  
Digne proferri, sunt quia multa satis.<sup>349</sup>

Quand l'auteur inconnu – nommé *Poeta Saxo* – d'un grand poème épique narrant les hauts faits de Charlemagne et intitulé *Annales de gestis Caroli Magni Imperatoris* (av. 814)<sup>350</sup> s'attache à glorifier l'Empereur, il le compare aux plus grands des Romains :

Non Decii, non Scipiade, non ipse Camillus,  
Non Cato, non Caesar maior eo fuerat.<sup>351</sup>

---

<sup>346</sup> Sur les circonstances de composition du poème, voir F. BRUNHÖLZ, *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, t. I, vol. 2, 144.

<sup>347</sup> ERMOLD LE NOIR, *In honorem Hludowici Christianissimi Caesaris Augusti*, 5. Trad. : « Si Virgile, Horace, Caton, Flaccus (!), Lucain, Homère, Tullius, Macer, Cicéron (!), Platon, Sédulius, Prudence, Juvénus, Fortunat, Prosper avaient été lui-même, ils auraient pu péniblement composer tout cela avec de fameux poèmes et gonfler ainsi son célèbre chant. »

<sup>348</sup> Voir à ce propos F. BRUNHÖLZ, *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, t. I, vol. 2, 103-115.

<sup>349</sup> WALAFRID STRABON, *Walahfridi Strabi Carmina : Ad Degan Chorepiscopum Trevirenssem in persona Tattonis*, v. 7-12, p. 351-352. Trad. : « Si Cicéron, bien qu'au plus profond de l'Enfer, était revenu, si le grand Platon montrait ses paroles plaisantes, si Tite Live amenait avec lui Caton, ou Sappho la bavarde insinuait son style élégant, ils ne pourraient jamais dignement proclamer les merveilles de tes louanges, parce qu'il y en a tant. »

<sup>350</sup> À ce propos, voir F. BRUNHÖLZ, *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, t. I, vol. 2, 143-144.

Lors d'un séjour à la cour de Richard I<sup>er</sup>, duc de Normandie, Dudon de St-Quentin rédige une *Historia Normannorum* (1015-1030) dont les sources proviennent de la tradition orale, en particulier du comte Raoul d'Ivry, demi-frère du duc<sup>352</sup>. Dans le prologue de sa chronique, Dudon adresse des vers élogieux à Raoul qu'il compare aux gloires de Rome, Scipion, Pompée et Caton :

Archipatres prisci pariter, proceresque moderni,  
Scipio, Pompeiusque, Cato qui gloria Romae,  
[...]  
Cedant, convicti comitis probitate Rodulfi.<sup>353</sup>

L'évêque d'Albe, Benzo (XI<sup>e</sup> siècle), zélé partisan de l'Empereur Henri IV, lui dédie de nombreux écrits qu'il rassemble en un volume intitulé *Ad Heinricum IV Imperatorem* (v. 1085), que l'on peut aussi envisager comme un pamphlet contre Grégoire VII<sup>354</sup>. Dans le troisième livre de cet ouvrage, il rapporte un discours de l'Empereur aux Romains dans lequel celui-ci rappelle à ces derniers la grandeur de leurs ancêtres et les invite à être les dignes fruits de leurs racines :

« Non potest arbor bona fructus malos facere, sic nec isti procedentes ab arbore, quam plantavit Dominus in montis Oliveti latere. Sicut enim legitur in eorum hystoria, fulget in eis parentum memoria. Video inter eos Affricanum Scipionem, utrumque Catonem, Fabium et Ciceronem. [...] dat legem Regulus, Scaurus, nec non Fabricius, Metellus, et Marius, ac Sylla patricius. »<sup>355</sup>

Partisan lui aussi de Henri IV, opposé à Rodolphe de Rheinfelden duc de Souabe, Folcuin de Beauvais adresse une lettre à son Empereur (1084) suite à sa victoire à Hohenmölsen où a succombé son adversaire<sup>356</sup>. Il commence traditionnellement son texte par un panégyrique en vers, dans lequel il fait de son maître un nouveau Jules César ou Auguste pour ses capacités

---

<sup>351</sup> POETA SAXO, *Annales de gestis Caroli Magni Imperatoris* V, v. 655-657, p. 279. Trad. : « Ni les Decius, ni les Scipion, pas même Camille, ni Caton, ni César ne furent plus grands que lui. »

<sup>352</sup> Pour ces informations, voir l'« Introduction » de l'éditeur J. LAIR, dans : *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, 17-25.

<sup>353</sup> DUDON DE ST-QUENTIN, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum, Versus ad Comites Rodulfum, huius operis relatore*, 125. Trad. : « Les anciens grands pères et pareillement les éminents personnages modernes, Scipion et Pompée, Caton qui fut la gloire de Rome [...] cèdent en probité à Raoul, comte avéré. »

<sup>354</sup> Voir à ce propos M. MANITIUS, *Geschichte der lateinische Literatur des Mittelalters*, vol. III, 454-457.

<sup>355</sup> BENZO D'ALBE, *Ad Heinricum IV Imperatorem* III, 24, p. 631. Trad. : « “Un bon arbre ne peut donner de mauvais fruits, de même ces produits de l'arbre que le Seigneur a planté sur un côté du mont des Oliviers. En effet, comme on lit leur histoire, la mémoire des ancêtres brille en eux. Je vois parmi eux Scipion l'Africain, l'un et l'autre Caton, Fabius et Cicéron. [...] Regulus, Scaurus, tout autant que Fabricius, Metellus, Marius et le patricien Sylla enseignent la loi.” »

<sup>356</sup> Voir à ce propos l'« Introduction » de l'éditeur M. L. COLKER dans : *Traditio* 10, 191-207.



guerrières, un nouveau Metellus pour son habileté à l'épée et un nouveau Caton pour sa prudence :

qui militiaeque domique  
 Strenuus ense, potens factus dum cedit et auget,  
 Cesar et Augustus; qui dum metit ense, Metellus ;  
 Dumque cauet, Cato ; rex, dum regit, esse meretur.<sup>357</sup>

Dans la *Metamorphosis Golie*, texte poétique anonyme du XII<sup>e</sup> siècle, on présente les hommes qui ont préféré Pallas Athéna à Aphrodite, ceux qui ont tenté de percer les mystères de la nature, et parmi eux les *philosophi*, Thalès, Chrysippe, Zénon, Hercule, Talos fils de Perdix, Phytagore de Samos<sup>358</sup>, mais aussi :

Hinc dissuadet Appius, hinc persuadet Cato,  
 implicabat Socrates, explicabat Plato.<sup>359</sup>

Dans un curieux et intéressant poème où il fait l'éloge de l'exégèse allégorique à travers des métaphores sur la nourriture<sup>360</sup>, Baudri de Bourgueil reconnaît la qualité des convives invités au banquet, lesquels pourraient être reconnus par Philosophie, Socrate, Caton, Cicéron et par la Raison :

[...] quos ediderit philosophia suos,  
 Quos sibimet Socrates optauerit esse coeuos,  
 Quos Cato conciuos, quos Cicero socios,  
 Quos pariter tota morum probitate refertos  
 Tanquam mater alit atque regit ratio.<sup>361</sup>

L'*Entheticus* ou le *De dogmate philosophorum* de Jean de Salisbury (v. 1150) qui, selon H. Liebeschütz<sup>362</sup>, a pu être initialement conçu comme une introduction à une œuvre immense réunissant le *Policraticus* et le *Metalogicon*, propose, sous une forme brève et versifiée, une

<sup>357</sup> FOLCUIN DE BEAUVAIS, *Epistulae I : Henrico Augusto directa*, 206. Trad. : « Celui qui, en temps de guerre comme en temps de paix, abat et enrichit, courageux avec son épée, peut devenir Jules César et Auguste ; celui qui fait périr par son épée peut devenir Metellus ; et lorsqu'il prend garde, Caton ; il mérite, lorsqu'il commande, d'être Roi. »

<sup>358</sup> Cf. *Metamorphosis Golie*, § 43, 812 : « Aderant philosophi, Tales udus stabat, Crisippus cum numeris, Zeno ponderabat, / ardebat Eraclius, Perdix circinabat, / motus ille Samius proporcionabat. »

<sup>359</sup> *Metamorphosis Golie*, § 44, 812. Trad. : « Appius dissuade d'ici, Caton persuade de là, Socrate impliquait, Platon expliquait. »

<sup>360</sup> Voir à ce propos le commentaire de l'éditeur J.-Y. TILLIETTE, dans : *Carmina. Poèmes*, vol. II, 140.

<sup>361</sup> BAUDRI DE BOURGUEIL, *Carmina. Poèmes*, 208, vol. II, p. 141. Trad. : « [...] des gens tels que Philosophie pourrait les élever comme ses enfants, Socrate pourrait les choisir pour contemporains, Caton pour concitoyens, Cicéron pour compagnons, remplis également de toute la probité des mœurs, des gens que Raison nourrit et dirige maternellement. »

<sup>362</sup> Cf. H. LIEBESCHÜTZ, *Mediaeval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, 20-22.

introduction au *trivium*, une doxographie sur les philosophes anciens (*vestigia philosophorum*), ainsi qu'une critique des folies des courtisans (*nugae curialium*). Or, dans cette dernière section, le clerc anglais dénonce l'hypocrisie qui règne à la cour, où les méchants ont le pouvoir, alors que les bons sont empêchés d'agir :

nil Cato, nil Curius, cuncta Photinus agit ;  
cuncta Photinus agit Labeone sibi sociato ;  
horum vita scelus, singula verba doli.<sup>363</sup>

Alors que Caton et Curius Dentatus représentent sans surprise les vertueux, Photinus – chrétien hérésiarque ayant nié la divinité du Christ – et son collègue Labéon – célèbre juriste romain qui s'opposa à Auguste – incarnent les hommes de cour perfides.

Serlon de Wilton, dans l'éloge funèbre du comte Simon, exprime la parité des hommes devant la mort et le destin, qu'ils se nomment Mars, Pâris, Caton ou Simon :

Dantur item fato casuque cadunt iterato,  
Simone sublato, Mars, Paris atque Cato.<sup>364</sup>

Dans le quatrième livre de la fameuse *Elegia* (v. 1190) d'Henri de Settimello, réécriture médiévale de la *Consolatio Philosophiae* de Boèce<sup>365</sup>, la Philosophie enseigne au poète qu'il doit s'abstenir de tout vice et pratiquer la vertu, suivre la raison comme guide et chercher sans relâche le juste milieu ; elle passe alors en revue les sept péchés capitaux, et lui rappelle que, pour être fort et vertueux, il devra toujours avoir en mémoire les déficiences de sa nature et la caducité des choses, ce que lui indiqueront les grands esprits de l'Antiquité, en particulier le rigide Caton :

Scripta legens veterum, rigidum sectare Catonem,  
morigerum Senecam, pacificumque Probum ;  
Dulichium, Adrastum, Ciceronem, Nestora, Titum :

---

<sup>363</sup> JEAN DE SALISBURY, *Entheticus maior* III, §93, v. 1428-1430, p. 198. Trad. : « Caton ne fait rien, Curius ne fait rien, Photin fait tout ; / Photin fait tout, avec son collègue Labéon ; / leur vie est un crime, chacune de leur parole une tromperie. »

<sup>364</sup> SERLON DE WILTON, *Carmina. Poèmes latins* 10, p. 92. Trad. : « De même que Simon a été supprimé, Mars, Pâris et Caton sont livrés au destin et tombent une deuxième fois par hasard. »

<sup>365</sup> Voir, à propos de cette œuvre dont les vulgarisations italiennes du XIV<sup>e</sup> siècle eurent une immense fortune, l'« Introduzione » de l'éditeur G. CREMASCHI, dans : *Elegia*, 7-9 et P. GEHL, *A Moral Art. Grammar, Society and Culture in Trecento Florence*, 180-186.

pectore, consilio, more, loquendo, manu.<sup>366</sup>

Jean de Hauville, Normand né en Angleterre et maître à l'école de Rouen, narre dans le premier livre de son célèbre poème *Architrenius* (fin XII<sup>e</sup> siècle), grande complainte sur les misères et les vices de la société<sup>367</sup>, l'arrivée de son héros dans le palais de Vénus et s'intéresse à décrire la déesse. Celle-ci intoxique l'âme des hommes par sa beauté et provoque en eux le plaisir et le désir<sup>368</sup> ; de tels appâts pourraient aller jusqu'à ébranler la force de Caton ou causer de la crainte au vieux Nestor :

hec Nestoris esse timori  
Iam gelidis annis, hec sollicitasse Catonem  
Recia vel laquei vel plumentaria possent.<sup>369</sup>

Lorsqu'à la fin du récit, Architrenius reçoit de Nature pour femme Modération, leurs noces sont célébrées en grande pompe et elles sont même glorifiées par Fortune ; celle-ci reconnaît la rareté de ceux qui savent déguster les délices de cette jeune fille, peut-être Caton :

O data vel raro vel nulli fercula, solis  
Degustanda viris! o felix mensa, Catoni  
Forsitan et nostro vix evo nota!<sup>370</sup>

Vers 1144, le moine bénédictin Bernard, d'obédience clunisienne, dédie une longue satire des dérives de ce monde à l'abbé de Cluny, Pierre le Vénérable<sup>371</sup>. Ce *De contemptu mundi* connut un succès retentissant, puisqu'on le trouve même associé, au cours du XIII<sup>e</sup> siècle, au corpus d'*auctores* lus dans les leçons de *grammatica*<sup>372</sup>. Après une évocation nostalgique de l'âge d'or, le deuxième livre du poème passe ironiquement en revue tous les maux de la société, proposant une galerie de portraits d'hommes appartenant à différents états, classes sociales et

<sup>366</sup> HENRI DE SETTIMELLO, *Elegia* IV, v. 203-206, p. 90. Trad. : « Lisant les écrits des Anciens, attache-toi au rigide Caton / au complaisant Sénèque, au pacifique Probus, / Ulysse pour son esprit, Adraste pour son discernement, Cicéron pour sa conduite, Nestor pour son discours, Titus pour sa main. » Nous aurions pu proposer cet extrait dans le chapitre sur les vertus, en particulier celle de la *rigiditas* (cf. le chapitre III.C.3.c)(1)).

<sup>367</sup> Voir à propos de cette satire en neuf livres et 4631 hexamètres latins décrivant le voyage d'un jeune homme dans un monde qui représente de façon panoramique les maladies de l'Église, de la cour et des écoles à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, l'intéressante « Introduction » de l'éditeur W. WETHERBEE, dans : *Architrenius*, IX-XI.

<sup>368</sup> Cf. JEAN DE HAUVILLE, *Architrenius* I, cap. 14, v. 426-428, p. 26 : « Ebriat aspectus, animum cibis; omne tuentis / Delicium facies et predo, cupidinis hamo / Piscaturas viros ».

<sup>369</sup> JEAN DE HAUVILLE, *Architrenius* I, 14, v. 428-430, p. 26. Trad. : « [...] ces filets, ces pièges ou ces atours pourraient troubler le déjà grand âge d'un Nestor et inquiéter un Caton. »

<sup>370</sup> JEAN DE HAUVILLE, *Architrenius* IX, 25, v. 457-459, p. 250. Trad. : « Ô mets donnés à peu de monde ou à personne, goûtées par quelques élus ! Ô bienheureuse table, familière peut-être à Caton, mais à notre âge quasiment inconnue ! »

<sup>371</sup> Voir à ce propos l'« Introduction » de l'éditeur A. CRESSON, dans : *De contemptu mundi*, 9-17 et 28-30.

<sup>372</sup> Voir à ce propos le chapitre III.B.3.a). Nous aurions pu, pour cette raison, citer cette œuvre dans le chapitre sus-nommé.

professions ; suite à ces invectives, Bernard le Clunisien se demande ce que diraient les vertueux Anciens qui ont critiqué leurs propres sociétés, s'ils revenaient dans ce monde :

Flaccus Horatius, et Cato, Persius et Iuvenalis:  
Quid facerent, rogo, si foret his modo vita sodalis?  
Temporis istius acta Lucilius ille stuperet,  
Et sua prospera sanctaque tempora non reticeret.<sup>373</sup>

Dans le prologue de la troisième distinction du *De nugis curialium* (1181-1191), Gautier Map s'adresse à son lecteur potentiel pour justifier l'utilité de la fiction ; après des heures passées à étudier la philosophie ou la théologie, on trouve du plaisir dans le loisir d'une lecture plus légère<sup>374</sup> :

teatrum et arenam incolo nudus pugil et inermis, quem in armatos obtrectantium cuneos talem ultro misisti. Teatrum tamen hoc et hanc arenam si Cato visitaverit aut Scipio vel uterque, veniam spero dum non districte iudicent.<sup>375</sup>

Le clerc anglais, qui possède une bonne culture littéraire, renvoie à deux éléments différents mais concordants concernant la figure de Caton : d'un côté, associée à celle de Scipion, l'image traditionnelle et antonomastique du censeur sévère, tant au niveau du style que des mœurs – et nous demeurons alors dans le thème propre à ce chapitre – ; de l'autre, la référence à un événement biographique concernant Caton d'Utique, rapporté par Valère Maxime<sup>376</sup>, à savoir l'entrée du Romain dans un théâtre, ce qui empêche le bon déroulement d'un spectacle osé et l'amène alors à se retirer. Cet épisode avait, par ailleurs, déjà été utilisé par Martial, lequel demandait au rigide Romain d'assumer son choix jusqu'au bout, s'il se décidait à entrer dans le théâtre du satiriste<sup>377</sup>.

---

<sup>373</sup> BERNARD LE CLUNISIEN, *De contemptu mundi* II, v. 805-808, p. 182. Trad. p. 183 : « Que feraient, je vous le demande, Horace et Caton, Perse et Juvénal, s'ils étaient en vie maintenant ? Lucilius lui-même serait saisi d'étonnement devant les pratiques de ce temps, et il dirait que son époque à lui était prospère et bénie. »

<sup>374</sup> Cf. GAUTIER MAP, *De nugis curialium* III, I, 211-212 : « Hoc tibi vultu placeat, cum a philosophice uel diuine pagine senatu respiraveris, voluminis huius inolubiles et exangues ineptias vel audire vel legere recreacionis et ludi gracia. »

<sup>375</sup> GAUTIER MAP, *De nugis curialium* III, I, 211-212. Trad. p. 181 : « je fréquente le théâtre et les arènes, combattant nu et sans armes que tu as ainsi livré aux escadrons armés de mes critiques. Mais si Caton ou Scipion – ou les deux – entraient dans ce théâtre, dans ces arènes, j'espérerais recevoir leur pardon, pourvu qu'ils ne me jugent pas trop sévèrement. »

<sup>376</sup> Cf. VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* II, 10 - De maiestate, 8.

<sup>377</sup> Cf. MARTIAL, *Epigrammata* I, Prol., 14 : « Non intret Cato theatrum meum, aut si intraverit, spectet. »

Le juge et fonctionnaire impérial Orfino de Lodi, qui compose un *De regimine et sapientia potestatis* vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle à la gloire de l'Empereur Frédéric II<sup>378</sup>, débute en annonçant son désir de chanter les *gesta Frederici*, ce qui l'amène rapidement au panégyrique du souverain. Pour exalter l'Empereur et ses ancêtres, Orfino a recours à la symbolique de la chancellerie impériale, d'un côté chrétienne, de l'autre païenne composée d'hommes illustres<sup>379</sup>, et en particulier de Caton :

Iam nova progenies cela dimittitur alto,  
 principis in prato geminatur germina lato,  
 fructibus et foliis mellitis flore beato:  
 Tullius atque Cato Salamon sibi Seneca Plato  
 viribus Achilles forma Paris Ector Ulixes.  
 Aurea nobilitas omni pretiosior auro,  
 fertilis et viridis, redolet magis arbore lauro.<sup>380</sup>

#### (5) *Cato redivivus*

Caton est cependant assez célèbre pour que, même cité seul, on en déduise le caractère antonomastique, et ce particulièrement lorsque l'on fait d'un médiéval un *Cato redivivus*<sup>381</sup>. Baudri de Bourgueil, dans un second morceau à la gloire du clerc nommé Rainaud, envisage son ami comme un Caton amélioré, sévère dans ses paroles et juste dans ses actes, exemple de sobriété<sup>382</sup> :

Secla reformato gaudebant nostra Catone,  
 Donec Rainaldum promeruerit sibi.<sup>383</sup>

<sup>378</sup> Voir à ce propos l'« Introduzione » de l'éditrice S. POZZI, dans : *De regimine et sapientia potestatis*, 16-21.

<sup>379</sup> Voir à ce propos l'« Introduzione » de l'éditrice S. POZZI, dans : *De regimine et sapientia potestatis*, 32-33. Voir aussi F. HERTTER, *Die Podestàliteratur Italiens im 12. und 13. Jahrhundert*, 75-83 et A. SORBELLI, « I teorici del Reggimento comunale », 59-68.

<sup>380</sup> ORFINO DE LODI, *De regimine et sapientia potestatis*, v. 18-24, p. 62. Trad. : « Une nouvelle lignée humaine descend du haut du ciel, / dans l'ample pré du prince, tout est germination / de fleurs luxuriantes, de fruits et de feuilles, doux comme le miel : / voici que sont à ses côtés Cicéron et Caton, Salomon, Sénèque, Platon, / Achille fameux pour sa force, Pâris pour sa beauté, Hector, Ulysse. / La splendide noblesse, plus précieuse que l'or, / fertile et verdoyante, parfume plus que le laurier. »

<sup>381</sup> Cet usage ressemble à celui de l'expression proverbiale *tertius e caelo cecidit Cato*, dont nous parlerons *infra* au chapitre III.C.2.b)(2).

<sup>382</sup> Cf. BAUDRI DE BOURGUEIL, *Carmina. Poèmes* 162, vol. II, 100 : « Acer enim uerbis, et iustis actibus acer, / Omnibus exemplum sobrietatis erat. »

<sup>383</sup> BAUDRI DE BOURGUEIL, *Carmina. Poèmes* 162, vol. II, 100. Trad. : « Notre temps se réjouissait de voir Caton ressuscité, tant qu'il a eu le privilège de connaître Rainaud. »

Dans le *Liber Parabolarum* ou *Doctrinale minus*, que l'on attribue de manière assez convaincante à Alain de Lille, œuvre composée de 321 distiques divisés en six chapitres et qui connut un grand succès<sup>384</sup>, l'homme qui sait parler et convaincre son auditoire, pourra, tel un Caton, faire croire beaucoup de choses et devenir riche :

Si Cato sis et vis in candida vertere nigra,  
Curia sit cure, dives et esse potes.<sup>385</sup>

Gautier de Wimborne relève amèrement, dans son *De mundi vanitate*, le pouvoir de la richesse sur le crédit que l'on donne à la parole de quelqu'un ; la brillance de son habillement suffirait à en faire un nouveau Caton :

Pauper loquens male stridet ;  
diues cuius bursa ridet  
semper pulcre loquitur ;  
bene dicit quicquid dicat,  
nam quicunque ueste micat  
alter Cato creditur.<sup>386</sup>

#### (6) Antonomases du pluriel

Par sa capacité à signifier l'utilisation générique d'un terme, le pluriel est un marqueur efficace du caractère antonomastique d'une expression ; quelques auteurs médiévaux ne se privent donc pas de ce procédé concernant l'illustre Romain. Sigebert de Gembloux, dans son récit du martyre de la légion thébaine intitulé *Passio sanctorum Thebeorum, Mauricii, Exuperii et soc.* (v. 1074), rapporte le discours de l'Empereur Maximianus Herculus devant les compagnons de Saint Maurice qui viennent de refuser le sacrifice aux dieux. Le César s'emporte en voyant ses soldats attaquer violemment l'antique religion et résister aux

---

<sup>384</sup> Cette œuvre ayant fait partie, à la fin du Moyen Âge, des *Octo auctores morales*, élargissement du *Liber catonianus*, nous aurions pu placer cette citation dans le chapitre III.B.3.a). À propos de la discussion sur l'attribution de l'œuvre à Alain, sur sa construction, son succès, ses commentaires, ses traductions, voir T. HUNT, « Les Paraboles Maître Alain », 362-363.

<sup>385</sup> ALAIN DE LILLE, *Liber Parabolarum* I, 51, col. 583C. Trad. : « Si tu étais Caton et que tu voulais convertir le noir en blanc, / La curie en prendrait soin, et tu peux être riche. »

<sup>386</sup> GAUTIER DE WIMBORNE, *De mundi vanitate* 30, dans : *Carmina*, 78. Trad. : « Le pauvre qui parle grince de mauvaise façon ; / le riche dont la bourse rit / parle toujours joliment ; / il parle bien quoiqu'il dise, en effet tout homme qui brille par ses habits est envisagé comme un autre Caton. » Un dernier exemple tiré du *Speculum stultorum* de NIGEL DE LONGCHAMPS devrait être cité ici : « Et qui nil sapuit nisi stultum tempore duro, / Postquam pax rediit, incipit esse Cato. » (Prologus, p. 31). Nous ne le faisons qu'en note car il sera traité *infra*, dans le chapitre III.C.3.f).

divinités et à lui-même ; il s'exclame, en relevant la honte d'une telle attitude et, de manière cicéronienne, la déchéance de son temps<sup>387</sup>. C'est d'ailleurs aux grands hommes romains, à Cicéron, aux censeurs, aux Caton, qu'il fait appel pour juger ces militaires impies :

Quid Cycero censes ? nosti damnare rebelles ;  
Omnes censores et vos appello Catones :  
Dicite, que veterum siet hinc sententia patrum.<sup>388</sup>

Pierre le Chantre, dans son *Verbum adbreuiatum* – traité des vices et des vertus dans lequel il donne aux prédicateurs des matériaux pour leurs sermons<sup>389</sup> –, à propos de la modestie des vêtements, cite le Caton de Lucain, lequel porte une toge d'une grande sobriété<sup>390</sup>. Plus loin, il juge que les chrétiens ont développé des vanités d'apparence qui ont manqué aux païens<sup>391</sup>, et il ajoute que des Scipion, des Caton ou des Lélius récuseraient sans aucun doute ces faiseurs d'artifices :

Incredibile enim est Scipiones, Catones et Laelios, si tales opifices uidissent, eos statim non repulisse.<sup>392</sup>

Au troisième livre du *De contemptu mundi*, Bernard le Clunisien déplore la vénalité de l'Église de Rome, la corruption de la Curie, la cupidité de l'administration pontificale, la toute-puissance du dieu argent<sup>393</sup>. Cependant, rappelle le moine, son Dieu n'est pas l'or, mais Jésus<sup>394</sup> ; et si l'*Urbs* fut célèbre, puissante et riche sous les grands Romains comme les Caton, la Rome contemporaine devrait comprendre que, sous le règne du Christ, elle surpasse son prédécesseur :

Urbs caput urbibus, alta Catonibus, inclyta Scauris,  
Urbs cupidissima, cur lucra maxima iugiter hauris?

<sup>387</sup> Cf. SIGERBERT DE GEMBLOUX, *Passio ss. Thebeorum, Mauricii, Exuperii et soc.* II, VI, 79 : « Nec satis hoc: veterem divorum religionem / Acriter impugnant, divisque mihique repugnant; / Quam pudet, o mores, o tempora. »

<sup>388</sup> SIGERBERT DE GEMBLOUX, *Passio ss. Thebeorum, Mauricii, Exuperii et soc.* II, VI, 79. Trad. : « Qu'estimes-tu, Cicéron ? Tu as approuvé la damnation des rebelles ; / J'en appelle à vous, tous les censeurs, les Caton : / Dites quelle serait la sentence des anciens pères à ce propos ? »

<sup>389</sup> Comme l'indique le premier titre de l'œuvre : *Summa de vitiis et virtutibus*. Cf. N. BÉRIOU, *L'avènement des maîtres de la Parole*, vol. 1, p. 38 et n. 112.

<sup>390</sup> Cf. PIERRE LE CHANTRE, *Verbum adbreuiatum* I, 82, p. 567 : « Item, etas gentilium arguit nos, qui huiusmodi luxum uitabant. Vnde in Lucano I<sup>o</sup> de Catone: "Induxisse togam," [*Pharsalia* II, 387] et cetera. »

<sup>391</sup> Cf. PIERRE LE CHANTRE, *Verbum adbreuiatum* I, 82, p. 568 : « Ad has uanitates et superfluitates fingendas, curiositas christiana uarios habet artifices quibus forte caret ydolatria. »

<sup>392</sup> PIERRE LE CHANTRE, *Verbum adbreuiatum* I, 82, p. 568. Trad. : « Il est en effet impossible que les Scipion, les Caton et les Lélius, s'ils voyaient de tels artisans, ne les repoussent pas sur-le-champ. »

<sup>393</sup> Cf. BERNARD LE CLUNISIEN, *De contemptu mundi* III, v. 623- 624, p. 230 : « Roma ruens rota, foeda satis nota cauteriat te, / Gurgis es altior, arca voracior, alta lacuna. »

<sup>394</sup> Cf. BERNARD LE CLUNISIEN, *De contemptu mundi* III, v. 630, p. 230 : « Marca vel aureus amodo non Deus, est tibi Iesus. »

Plus tibi Caesare sustinuit dare rex crucifixus.  
Regna dat extera Caesar at aethera non nisi Christus.  
Alta Catonibus ac Scipionibus invaluit,  
Robore fractior, es modo fortior ordine Christi.<sup>395</sup>

Le cistercien anglais Gilbert de Hoyland (XII<sup>e</sup> s.), continuateur du commentaire du *Cantique des Cantiques* de Bernard de Clairvaux et auteur de petits traités sur la prière et la contemplation<sup>396</sup>, invite son interlocuteur, l'abbé Roger, à cultiver les dons appropriés à la prélature. Il lui présente en contre-exemples les moines remplis de *vanitas* et de *iactantia*, gens hypocrites et vicieux, mais qui jouent aux Caton dans les situations symboliques :

Hi sunt quos videas in gestu Thrasones, in conviviis caupones, in conviciis Gnathones: hi sunt qui sibi videri volunt in capitulis Catones, in causis Cicerones, in metris Marones; denique in colloctionibus sunt mimi, non monachi.<sup>397</sup>

Caton n'est plus ici une antonomase servant à louer les qualités d'un grand homme, mais, dans un discours ironique, l'étalon inatteignable de la vertu que les hypocrites tentent vainement d'imiter par leur attitude extérieure.

## b) Proverbes de Caton

Il semble avoir existé toute une série de proverbes médiévaux avérés qui parlent de Caton. En effet, dans l'ouvrage édité par Hans Walther recensant les *Proverbia* et les *Sententiae* latins du Moyen Âge, on ne trouve pas moins de 63 renvois liés au lemme *Cato*<sup>398</sup>. Parmi ces

---

<sup>395</sup> BERNARD LE CLUNISIEN, *De contemptu mundi* III, v. 631-636, p. 230. Trad. p. 231 : « Rome, tu es la capitale des cités, exaltée par les Caton, fameuse par les Saucris. Toi la plus cupide des cités, pourquoi absorber toujours plus de richesses ? Le Roi Crucifié a eu la force de te donner plus que César. César t'a donné des territoires extérieurs, seul le Christ t'accorde le Royaume du Ciel. Exaltée par les Caton et les Scipion, tu étais certes devenue puissante. Mais cette puissance est brisée, et aujourd'hui dans l'ordre du Christ tu es bien plus forte qu'avant. »

<sup>396</sup> Voir à ce propos A. DIMIER, « Gilbert de Hoyland ».

<sup>397</sup> GILBERT DE HOYLAND, *Tractatus ascetici* 7, II, §10, col. 287C. Trad. : « Ceux-ci sont ceux que tu verrais comme des Thrason dans l'attitude, comme des cabaretiers dans les banquets, comme des Gnathon dans les éclats de voix ; ceux-ci sont ceux qui veulent paraître des Caton dans les chapitres, des Cicéron dans les procès, des Horace dans les vers ; enfin ils sont des mimes et non des moines dans les entretiens. » Thrason et Gnathon sont deux personnages de Térence, le premier représentant le soldat fanfaron, le second l'acolyte parasite et flatteur.

<sup>398</sup> Cf. H. WALTHER, *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi. Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters*, Serie 2, Teil 6, Vol. 8 (1969), 32.



expressions proverbiales, certaines sont composées par des auteurs connus<sup>399</sup>, et reçoivent donc, dans notre étude, un traitement particulier ; d'autres sont tirées d'auteurs anciens, telle la célèbre « *Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni* » de la *Pharsalia* (I, 128) de Lucain, citée à de nombreuses reprises au Moyen Âge. On peut lire un deuxième proverbe d'origine antique dans les *Collectanea* d'Heiric d'Auxerre (IX<sup>e</sup> siècle), celui prononcé par l'Empereur Auguste, selon Suétone : « *contenti simus hoc Catone* »<sup>400</sup>. D'autres encore appartiennent à des corpus anonymes ; parmi ceux-ci, certains font référence au Caton des *Disticha Catonis* et citent quelques vers de cette poésie gnomique :

Nescis, quod sapiens manifesto dogmate Catho  
Dixerit ? Hoc animo, tibi consulo, concipe grato :  
Nam nulli tacuisse nocet, nocet esse locutum [I, 12, 2] ;  
Qui ratione tacet, se reddit ad omnia tutum [cf. I, 3, 2].<sup>401</sup>

On trouve aussi un renvoi au Caton cicéronien du *De senectute*, accompagné d'une sentence tirée du dialogue :

Nemo senex adeo, rigido testante Catone,  
Qui se non annum vivere posse putet.<sup>402</sup>

Cependant, la grande majorité de ces expressions mentionnent un Caton indéfini, antonomastique par excellence et maître de la morale. Hans Walther en recense dix qui, par

---

<sup>399</sup> Ce sont des expressions que nous citons ailleurs dans notre étude : « *Mitius in duris sapiens Cato manda agendum, / Mollia ne pereant asperitate gravi* », tirée du *Speculum stultorum* de NIGEL DE LONGCHAMPS ; « *In tunica vili vilescit sermo Catonis : Ergo decor, fili, vincit pondus rationis* », que l'on trouve dans le *De mundi scelere* de GAUTIER DE WIMBORNE ; « *Oblatam Cato fudit aquam populumque refecit, / Dum refici propriam non tulit ipse sitim* », cité du *Carmen ad Astralabium* d'ABÉLARD ; « *Semita virtutum catus est Cato, regula morum, / Quem metri brevis verba polire vetat* », présent dans le *Laborinthus* d'ÉVRARD L'ALLEMAND ; « *Si Cato sis et vis in candida vertere nigra, / Curia sit cure, dives et esse potes* », qui appartient au *Liber Paraboliarum* d'ALAIN DE LILLE ; ainsi que quatre passages de l'*Elegia* (III, 85 ; III, 123 ; IV, 135 ; IV, 203) d'HENRI DE SETTIMELLO.

<sup>400</sup> Cf. HEIRIC D'AUXERRE, *Collectanea*, 107. Cf. SUÉTONE, *De vita Caesarum, Divus Augustus* LXXXVII, 1. Voir à ce propos le chapitre II.B.1.e).

<sup>401</sup> H. WALTHER, *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi. Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters*, Serie 2, Teil 3, Vol. 5 (1965), 111. Trad. : « Ne sais-tu pas ce que le sage Caton aura dit dans un précepte manifeste ? / Je te le conseille, saisis cela par ton esprit précieux : En effet, il n'y a point de danger à se taire, il y en a à parler ; / Celui qui sait se taire à propos se met à l'abri de tout. » Dans la même veine : « *Interdum libeat tibi, flagito, munus amici ! / Rhetoris exemplum placeat memorare Catonis : Munus perparvum...* [cf. I, 20] » (Serie 2, Teil 2, Vol. 4 (1964), 569) ; « *Memento pre ceteris preceptis Catonis, / Servando, quod legitur : ambula cum bonis* [*Breves sententiae* 6] » (Serie 2, Teil 2, Vol. 4 (1964), 858) ; « *Quamvis Cato canat et sint hec cottidiana, / Somnia ne cures* [I, 31] ! non sunt tamen omnia vana » (Serie 2, Teil 4, Vol. 6 (1966), 70).

<sup>402</sup> H. WALTHER, *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi. Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters*, Serie 2, Teil 3, Vol. 5 (1965), 96. Trad. : « En vérité, aucun vieillard, selon le témoignage du rigide Caton, qui ne pense pas pouvoir vivre encore une année. » Cf. CICÉRON, *Cato Maior de senectute* VII, 24.

leur thématique, concordent avec les exemples donnés jusqu'ici<sup>403</sup> : les paroles du grand Caton devraient nous pousser à rendre grâce à la Fortune pour ses dons<sup>404</sup> ; l'enseignement de Caton enseigne de prendre du temps avant de parler et de répondre pertinemment<sup>405</sup> ; Caton a pu vivre quasiment sans péché<sup>406</sup> ; dans une formule qui joue sur les sons, on attribue à Caton le qualificatif de *magnus*, alors qu'Abraham n'a droit qu'à celui de *rufus* (roux)<sup>407</sup> ; un être en vie vaut toujours mieux qu'un être mort, même si ce dernier était Caton<sup>408</sup> ; Caton dirait de se méfier et de fuir les courtisanes comme une épidémie, mais de les saluer de bon cœur<sup>409</sup>. Les quatre derniers utilisent le procédé déjà décrit de l'énumération de grands personnages antiques en rapport avec leurs qualités, qu'il s'agisse, en ce qui concerne Caton, de ses dits<sup>410</sup>, de son discours<sup>411</sup> ou de sa vie<sup>412</sup>.

Avant d'analyser plus en détail trois célèbres proverbes médiévaux de Caton, voici un dernier exemple d'utilisation gnomique du personnage romain chez Bernard le Clunisien, poète du XII<sup>e</sup> siècle rencontré plusieurs fois déjà. Celui-ci, dans le premier livre de son *De contemptu mundi*, pleure l'inconsistance de l'être et la vanité des grandeurs humaines ; il relève en particulier, de manière toute boécienne, que seules poussière et cendres survivent aux personnages illustres, tel Caton avec sa colère contre les conjurés de Catilina :

Nunc ubi Marius atque Fabricius, inscius auri ?

Mors ubi nobilis et memorabilis actio Pauli ?

---

<sup>403</sup> Relevons, qu'outre ces 15 proverbes, 17 autres sont aussi cités dans les derniers volumes de la collection. Cependant, ces derniers sont tirés d'anthologies composées à l'époque moderne, pour la plupart appartenant aux deux recueils suivants : *Loci communes sive Florilegium* de JANUS GRUTER (1610) et *Bibliotheca exsulum divinae humanae prudentia seu Enchiridion* publiée à Francfort en 1625.

<sup>404</sup> Cf. H. WALTHER, *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, Serie 2, Teil 3, Vol. 5 (1965), 420 : « Nonne monent sane te magni verba Cathonis, / Quod cupias grates fortune reddere donis. » ou « Nonne movent sane te magni verba Cathonis, / Quod cupies grates fortune reddere donis. »

<sup>405</sup> Cf. H. WALTHER, *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, Serie 2, Teil 3, Vol. 5 (1965), 674 : « Os sera scrini ! facies sit in ore loquentis, / Fine dato verbis responde more Catonis ! » et Serie 2, Teil 2, Vol. 4 (1964), 126 : « Fine dato verbis responde more Catonis ! »

<sup>406</sup> Cf. H. WALTHER, *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, Serie 2, Teil 5, Vol. 7 (1967), 901 : « Vix sine peccato posset modo vivere Catho. »

<sup>407</sup> Cf. H. WALTHER, *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, Serie 2, Teil 5, Vol. 7 (1967), 887 : « Vix brevis est agnus, Abraham rufus et Catho magnus. »

<sup>408</sup> Cf. H. WALTHER, *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, Serie 2, Teil 5, Vol. 7 (1967), 884 : « Vivus homo vilis res est, quid vilius illo / Vita privato, sit licet ille Cato. »

<sup>409</sup> Cf. H. WALTHER, *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, Serie 2, Teil 5, Vol. 7 (1967), 651 : « Verba Catonis habes : meretricem, que quasi tabes / Est fugienda, cave, dicque libenter : Ave ! »

<sup>410</sup> Cf. H. WALTHER, *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, Serie 2, Teil 4, Vol. 6 (1966), 983 : « Si sit Aristotilis subtilis littera vilis / Vel si Platonis, saltem lege dicta Catonis. »

<sup>411</sup> Cf. H. WALTHER, *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, Serie 2, Teil 4, Vol. 6 (1966), 235 : « Qui per sermonem se describit Ciceronem, / Nescit Catonem, cum venerit ante Platonem. »

<sup>412</sup> Cf. H. WALTHER, *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, Serie 2, Teil 4, Vol. 6 (1966), 971 : « Multa scientia, pauca superbia, regula morum, / Os Ciceronis, vita Catonis, iura bonorum. »

Diva Philippica vox ubi coelica nunc Ciceronis ?  
Pax ubi civibus atque rebellibus ira Catonis ?  
Nunc ubi Regulus aut ubi Romulus aut ubi Remus ?  
Stat Roma pristina nomine, nomina nuda tenemus.<sup>413</sup>

Cette structure, tant au niveau sémantique que syntaxique, a d'ailleurs été repérée par le *Thesaurus proverbiorum medii aevi* comme une forme proverbiale traditionnelle : *Wo sind nun alle namhaften Menschen* ?<sup>414</sup>

### (1) *Intus Nero foris Cato*

La renommée proverbiale de Caton pourrait inciter les vicieux à singer les attitudes vertueuses du Romain afin de tromper leur public sur leurs qualités morales. L'usage de l'antonomase d'un Caton parangon de la vertu associé à la pratique mensongère des hypocrites explique ainsi la formation de l'expression proverbiale *Intus Nero foris Cato*<sup>415</sup>, certainement inventée par Jérôme<sup>416</sup>. Celle-ci, répertoriée par H. Walther sous deux formes, selon que l'un ou l'autre membre de la phrase soit en première place<sup>417</sup>, est utilisée telle quelle ou modifiée par les auteurs médiévaux. Othlon de Saint-Emmeran, dans son *Libellus Proverbiorum* au XI<sup>e</sup> siècle, propose cette formule comme proverbe avéré, dans une version allongée qui s'interroge sur l'utilité de l'hypocrisie, laquelle renonce à l'ajustement du comportement extérieur (*foris*) sur l'intériorité (*intus*) :

---

<sup>413</sup> BERNARD LE CLUNISIEN, *De contemptu mundi* I, v. 947-952, p. 126. Trad. p. 127 : « Où est maintenant Marius, et Fabricius, celui qui ne connaissait pas l'or ? Où la noble mort et l'action mémorable de Paulus ? Où sont aujourd'hui les divines Philippiques, et la voix céleste de Cicéron ? Où est la paix de Caton pour les citoyens et sa colère contre les rebelles ? Où est aujourd'hui Regulus, Où est Romulus ? Où est Rémus ? La Rome ancienne demeure par son nom ; nous gardons seulement des noms. »

<sup>414</sup> Cf. *Thesaurus proverbiorum medii aevi. Lexicon der Sprichwörter des romanisch-germanischen Mittelalters*, vol. 13, 155-158. Trad : « Mais où sont maintenant ces illustres hommes ? » C'est de ce thème de l'*Ubi sunt* ? que dérive, par exemple, le fameux « Mais où sont les neiges d'antan ? » de Villon.

<sup>415</sup> Nous avons déjà publié un article sur cette question précise : D. CARRON, « *Intus Nero foris Cato*. Une sémiologie de l'hypocrisie », et un autre sur la thématique plus globale des proverbes de Caton : D. CARRON, « Présence de la figure de Caton le philosophe dans les proverbes et exemples médiévaux. Ses rapports avec les *Disticha Catonis* ».

<sup>416</sup> Cf. JÉRÔME, *Epistola* 125 (Ad Rusticum Monachum), 18, t. VII, 130 : « Nec mirum qui multos inescare solitus erat facto que cuneo circumstrepentium garrulorum procedebat in publicum intus Nero, foris Cato, totus ambiguus, ut ex contrariis diversis que naturis unum monstrum novam que bestiam diceret esse compactam. » Voir à ce propos le chapitre II.C.2.a)(1).

<sup>417</sup> Cf. H. WALTHER, *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, Serie 2, Teil 2, Vol. 4 (1964), 156 : « Foris Cato, intus Nero » ; 577 : « Intus Nero, foris Cato. » On trouve l'expression quelque peu modifiée dans le *Florilegium magnum seu Polyanthea*, t. II, de JANUS GRUTER ARGENTORATUS, publié en 1624, cité par H. WALTHER, *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, Serie 2, Teil 9, Vol. 11 (1986), 73 : « Persepe quis Nero intus, est foris Cato. »

Quid cuidam prodest foris esse Cato, cum sit intus Nero ?<sup>418</sup>

Au XII<sup>e</sup> siècle, Wibaud, abbé de Corbie et de Stavelot, homme influent qui joua un rôle d'ambassadeur entre les Empereurs Lothaire III, Conrad III et le Saint-Siège<sup>419</sup>, loue, dans une lettre à Manegold, habile écolâtre et chanoine à Paderborn, les qualités rhétoriques, morales et spirituelles de Bernard de Clairvaux, voyant en lui un vrai orateur<sup>420</sup>. Lui, mieux que personne, a su harmoniser ce qu'il disait et ce qu'il vivait :

Hunc tu vere dixisses eloquentem, qui non destruit opere quod praedicat ore, qui non est intus Nero, foris Cato. Quem si aspicias, doceris; si audias, instrueris; si sequare, perficeris. Et tu si gloria dicendi tangeris, elige unum quem sequaris, cuius eloquentia tuus animus permulceatur.<sup>421</sup>

Pour Wibaud, Bernard représente cette continuité entre l'*intus* et le *foris* : véritablement éloquent, il a ajusté ses actes (*opus*) à ses paroles (*praedicare*) ; Néron le vicieux et Caton le vertueux n'ont donc pu se partager ce logis.

Dans le troisième livre de son *Elegia*, le clerc italien Henri de Settimello interroge la Philosophie à propos des scélérats qui sont exaltés dans le monde et qui y ont conquis le pouvoir. La Dame, majestueuse, gronde doucement son interlocuteur en lui expliquant que la gloire et le bonheur des indignes ne sont qu'illusion : ceux-ci ne jouissent qu'apparemment de l'admiration et de l'exaltation des hommes. Suit une réflexion sur la dissimilitude fort répandue entre le contenant et le contenu profond :

Omnis que niveo volucris plumescit amictu,  
non est, si simulet, vero columba tamen.  
Sepe sub agnina latet hirtus pelle Lycaon,

---

<sup>418</sup> OTHLON DE ST-EMMERAN, *Libellus Proverbiorum*, Q92, 69. Trad. : « Quelle utilité trouve-t-on à être extérieurement un Caton, si intérieurement on est un Néron ? »

<sup>419</sup> Voir à ce propos F.-J. JAKOBI, *Wibald von Stablo und Corvey (1098-1158). Benediktinischer Abt in der frühen Stauferzeit*.

<sup>420</sup> Cf. WIBAUD DE CORBIE, *Epistolae* 167: *Wibaldus ad Manegoldi canonici Paderbornensis blanditias rescribit*, 285 : « Est tamen interdum in ecclesia quedam rerum oportunitas, in qua dicendi artificium inreprehensibiliter exercetur, et maxime in predicandi officio. In cuius gratiae principatu, meo quidem iudicio, ponitur vir nostrorum temporum valde illustris B(ernhardus) Clarevallensis abbas. Oratorem eum non immerito dixerim, qui a rhetoribus diffinitur: *Vir bonus dicendi peritus*. Siquidem vir ille bonus, longo heremi squalore et ieiuniis ac pallore confectus et in quandam spiritualis formae tenuitatem redactus, prius persuadet visus quam auditus. Optima ei a Deo concessa est natura, eruditio summa, industria incomparabilis, exercitium ingens, pronuntiatio aperta, gestus corporis ad omnem dicendi modum accommodatus. »

<sup>421</sup> WIBAUD DE CORBIE, *Epistolae* 167: *Wibaldus ad Manegoldi canonici Paderbornensis blanditias rescribit*, 285-286. Trad. : « Tu avais dit que celui-ci est vraiment éloquent, qu'il ne détruit pas par les œuvres ce qu'il affirme par les paroles, qu'il n'est pas intérieurement Néron, et extérieurement Caton. Si tu considères celui-ci, tu reçois un enseignement ; si tu l'écoutes, tu es instruit ; si tu l'imites, tu te parais. Et toi, si tu es touché par la gloire de ce qu'on dit, choisis un homme à imiter, dont l'éloquence touche ton âme. »

subque Catone pio perfidus ipse Nero.  
 Econtra, bene scis, inter latet hispida mollis  
 tegmina sanguineo tincta rubore rosa,  
 tamque duces claros, Itacum prolemque Philippi,  
 membra per obscuros littera prisca refert.  
 Multa vides igitur, faleris circumdata fictis,  
 que se longe aliter quam videantur habent.<sup>422</sup>

Les signes extérieurs sont bien souvent trompeurs : le poète exprime l'hétérogénéité entre le *foris* et l'*intus* en envisageant non seulement le cas de l'hypocrisie – dehors avantageux cachant un dedans vicieux –, mais aussi celui socratique d'un extérieur peu avenant masquant un intérieur exceptionnel. Situations dissymétriques – la première créant le scandale, la deuxième une surprise émerveillée – et pourtant présentées de manière parallèle par Henri de Settimello qui y mêle références à l'histoire et aux fables : l'oiseau à plumes blanches n'est pas forcément une colombe, le loup Lycaon – Roi d'Arcadie transformé par Zeus en loup – se cache sous la peau de l'agneau, alors que la rose se dissimule sous ses épines, et que des héros, tels Ulysse et Alexandre, ont un physique peu gracieux. Les parures extérieures sont souvent de nature bien différente que ce qu'elles recouvrent, tel un perfide Néron se déguisant sous les traits d'un pieux Caton, le tout exprimé dans une refonte poétique du proverbe.

À la fin du XI<sup>e</sup> siècle, le deuxième continuateur de la chronique de l'abbaye de Saint-Gall avait utilisé quasiment les mêmes termes – l'impie Néron et le juste Caton – pour relever les victoires apparentes des méchants sur les bons et avait fait lui aussi directement référence à Boèce. Tout en laissant cependant tomber le couple antithétique *intus/foris* pour distribuer les qualités antithétiques, de manière plus transparente, sur deux personnages distincts, l'auteur s'interroge à propos d'un dénommé Gerhardus, abbé en 990, qui dilapida les biens du monastère :

---

<sup>422</sup> HENRI DE SETTIMELLO, *Elegia* III, v. 121-130, p. 68-70. Trad. : « Chaque oiseau couvert de plumes blanches / n'est cependant pas une vraie colombe, bien qu'il le simule. / Souvent un Lycaon hirsute se cache sous la peau d'un agneau / et le perfide Néron sous le pieux Caton. / En sens contraire, tu le sais bien, la douce rose cache parmi les épines / sa parure aux teintes rouge sang, / et la littérature des anciens rapporte que des chefs aussi célèbres / qu'Ulysse ou que le descendant de Philippe étaient peu avantagés par leur physionomie. / Tu vois donc beaucoup de choses, entourées d'ornements fictifs, / qui sont bien différentes de leur apparence. » À travers la vulgarisation anonyme de cette œuvre au XIV<sup>e</sup> siècle, intitulée *Trattato contro all'avversità della fortuna*, nous relevons une première attestation d'un *proverbia de Catone* en langue vulgaire : « Spesso il lupo si nasconde sotto la pelle dell'agnello, e 'l perfido Nerone si nasconde nella qualità di Cato. » Cf. ARRIGO DA SETTIMELLO, *Lo Libro d'Arrighetto fiorentino disposto di grammatica in volgare* III, 187.

Cur autem cum impio Nerone iustus Cato rempublicam suscepisset regendam, et quare pessimi iustis praeponantur, cum Boetius hanc causam multis argumentis circumscripsisset, ex probatione in maximam venit ammirationem.<sup>423</sup>

Une lettre écrite dans le dernier quart du XI<sup>e</sup> siècle et qui semble faire partie d'une correspondance entre deux congrégations de chanoines<sup>424</sup>, paraît, quant à elle, juger plus sévèrement l'hypocrisie que le vice affiché. Le religieux se défend des calomnies reçues et critique les membres de l'autre couvent avec virtuosité : ils ne se rendent pas compte de leur attitude tant ils sont aveuglés par leur ignorance, ou, plus grave encore selon l'auteur, ils sont conscients de ce qu'ils ont tenté de commettre, mais feignent de ne pas connaître les saints préceptes :

Sanctarum promulgationes legum aut nesciunt aut scire dissimulant: quorum alterum vitium est, alterum "Nero in corde, Cato in ore". [...] Non enim sano intellectu quae dicuntur accipiunt, ymmo ydrina capita volvunt et involvunt, de pallore in ruborem, de rubore in pallorem mutantur, linguam acuunt, dentibus strident, sanguineas acies vibrant, remordere festinant, quod obiciunt componunt, caprinam pellem veritatis induunt, duris falsitatis ossibus inossantur, veri sicarii, falsi pacifici, quasi soli sint qui celum sustentant, evangelium predicent, ecclesiam Dei pascant, pro domo Israel stare probentur, potius quorum deus est venter, cum sint sepulchra phariseica foris dealbata, nolentes ammoneri, nolentes castigari, suam enim iusticiam volentes constituere iusticiae Dei non sunt subiecti.<sup>425</sup>

Dans ce cas, il ne s'agit plus simplement de méconnaissance, mais d'hypocrisie. Pour illustrer cette attitude qui feint la sainteté, la légalité et la justice afin de mieux organiser la fraude, le chanoine use de toutes les armes imaginées que la tradition textuelle lui a transmises : serpent (*ydrinum caput*), masque d'acteur, ambiguïté, contradiction (*quod obiciunt componere*),

---

<sup>423</sup> *Casus Sancti Galli. Continuatio II*, chap. 3, 151. Trad. : « Pourquoi le juste Caton aurait-il dû prendre la responsabilité de la conduite de la République aux côtés de Néron l'impie et pourquoi les plus mauvais l'emportent-ils sur les justes, c'est ce que Boèce avait déterminé par de nombreux arguments, faisant naître par sa preuve une très grande admiration. » Il est intéressant de relever que l'anachronisme du couple Caton-Néron prenant les rôles de l'Empire trouverait sa résolution dans le remplacement non anodin de Caton par Sénèque.

<sup>424</sup> Voir à ce propos, l'« Einleitung » de l'éditeur N. FICKERMANN, dans : *Die Regensburger rhetorischen Briefe*, 259-273, en part. 264 et 268.

<sup>425</sup> *Epistola 6*, dans : *Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV - Die Regensburger rhetorischen Briefe*, 287. Trad. : « Ils ne connaissent pas ou dissimulent leur connaissance des promulgations des lois saintes : pour le premier cas, il s'agit d'un vice, pour le second, c'est "Néron dans le cœur, Caton dans la bouche." [...] En effet, ils ne comprennent pas avec une intelligence saine ce qu'ils disent. Au contraire, leurs têtes de serpent roulent et s'enroulent, ils passent de la pâleur à la rougeur et de la rougeur à la pâleur, ils aiguissent leur langue, ils grincent des dents, ils font vibrer leur regard sanglant, ils se hâtent de rendre morsure pour morsure, ils rapprochent ce qu'ils opposent, ils revêtent la peau de l'agneau de la vérité, ils sont ossifiés par les os de la dure fausseté, vrais assassins, faux pacificateurs, comme s'ils étaient les seuls à soutenir le ciel, à prêcher l'évangile, à faire paître l'Église de Dieu, à être reconnus comme soutenant la maison d'Israël, alors que leur dieu c'est le ventre, puisqu'ils sont des sépulchres pharisaïques blanchis à l'extérieur, ne voulant pas être exhortés, ne voulant pas être punis, mais voulant constituer leur propre justice sans être soumis à celle de Dieu. »

vêtement (*pellem induere*), opposition entre le vrai et le faux (*veritas/falsitas, verus/falsus*), pharisaïsme (*phariseicus*), sépulcres blanchis (*sepulchrum dealbatum*), et surtout intériorité néronienne et extériorité catonienne, cette dialectique s’associant pour l’occasion à celle du cœur (*cor*) et de la bouche (*os*), de l’intention et des paroles.

Or, cet auteur des plus cultivés, mêlant constamment dans son discours références bibliques et classiques, avait, quelques lignes plus haut, déjà fait allusion à un autre Caton, à propos de ces chanoines qui se prennent pour plus grands qu’ils ne sont :

Cum secundum dicta Ciceronis *tota vis bene vivendi in animi robore ac magnitudine et in omnium rerum humanarum contemptione aut despicientia et in omni virtute ponenda sit* [Tusculanes I, 40, 95], qui ab hoc effeminatur, interiorem evadens hominem larvam induit falsarii. Imitans nanque Protheum Socratis explodit disciplinam. Potest autem contingere, quod et contingens est, ut aliquis se maioris habeat quasi cum apostolo *tertium celum* ascendens [2Cor. 12, 2-4], secreta Dei *que non licet homini loqui audiens*, cum nec sit tertius e celo descendens Kato.<sup>426</sup>

## (2) *E tertius Cato caelo cecidit*

Le troisième Caton descendant des nuées et mis en parallèle, dans le dernier texte cité, avec Paul ravi au troisième ciel, fait lui aussi référence à un proverbe d’origine antique – Juvénal semble en être l’auteur<sup>427</sup> – qui eut un succès certain au Moyen Âge. Outre Mathieu de Vendôme dans son *Ars versificatoria* – déjà cité – Jean de Salisbury dans son *Policraticus* et Vincent de Beauvais dans le *Speculum historiale* – que nous analyserons plus bas<sup>428</sup> –, ainsi que la référence du proverbe par H. Walther<sup>429</sup>, plusieurs médiévaux, pour railler un adversaire se prenant trop au sérieux, usent de cette expression, d’ailleurs reprise dans les florilèges. En effet, trois des plus célèbres parmi ceux-ci, le *Florilegium Frisigense*, le *Florilegium Gallicum* ainsi que le *Florilegium morale Oxoniense*, rapportent les vers célèbres

<sup>426</sup> *Epistola 6*, dans : *Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV - Die Regensburger rhetorischen Briefe*, 285. Trad. : « Comme, selon les dires de Cicéron, “il faut chercher la force totale du bien vivre dans la constance, dans la grandeur d’âme, dans le mépris ou le rejet des choses humaines, dans toutes les vertus”, celui qui est amolli par cela, en fuyant l’homme intérieur, revêt le masque du faussaire. En effet, en imitant Protée, la discipline de Socrate se désagrège. Cela peut se produire parce qu’il arrive que quelqu’un se considère comme plus grand [qu’il n’est], comme s’il s’élevait au troisième ciel tel l’apôtre et entendait les secrets de Dieu qu’il n’est pas permis à un homme d’exprimer, alors qu’il n’est pas le troisième Caton descendant du ciel. »

<sup>427</sup> Cf. JUVÉNAL, *Saturae* II, 40, p. 13 : « Tertius e caelo cecidit Cato ». Voir le chapitre II.B.1.e).

<sup>428</sup> Cf. les chapitres III.B.3.b)(2), III.C.9.b)(1) et III.C.9.d)(1).

<sup>429</sup> Cf. H. WALTHER, *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, Serie 2, Teil 5, Vol. 7 (1967), 319 : « Tertius e caelo cecidit Cato ! »

de Juvénal à propos du troisième Caton tombant du ciel<sup>430</sup>. Quant aux usages du proverbe par les auteurs historiques, philosophiques, poétiques et théologiques, nous en avons recensé huit. Au XI<sup>e</sup> siècle, Ekkehard IV, le premier continuateur de la chronique de l'abbaye de Saint-Gall, narre le retour de Salomon III, abbé du monastère et évêque de Constance, après son enlèvement ; il explique qu'il rentre dans sa ville encore mieux accueilli que ne l'aurait été un troisième Caton descendu du ciel :

Rediit [...] Constantiam, tali omnium circumquaque convenientium quidem tripudio, quali nec, si ipse quondam Romae tercius de coelo ceciderit, receptus sit Cato.<sup>431</sup>

Dans un poème scolaire intitulé *Quid suum virtutis* (av. 1107) et que certains ont attribué à Thierry de St-Trond<sup>432</sup>, l'auteur, dans un latin peu clair, décrit la prétention à la vertu à travers la comparaison du Caton tombé des nuées :

Si quis tu si quis tercius e superis  
Lapse Cato vel Phenix alter te tibi spondes  
Pure virtutis egregium penetral [...].<sup>433</sup>

Conrad de Brauweiler, dans une lettre écrite à l'abbé Meginhart de Gladbach entre 1076 et 1079, accuse Bérenger de Tours de vouloir, avec ses nouvelles théories logiques sur l'Eucharistie, ajouter un troisième Testament aux deux préexistants :

Ecce novi et veteris testamenti nos haec auctoritate probamus, quibus Berengarius tertium addit, quod non minus, quam tertium de caelo cecidisse Catonem, reprobamus.<sup>434</sup>

---

<sup>430</sup> Cf. *Florilegium Frisigense*, 42 (Juvénal, *Saturae* II, 38-40) : « Felicia tempora quae te / Moribus opponunt habeat iam Roma pudorem / Tertius e caelo cecidit Cato » ; *Florilegium Gallicum*, éd. B. FERNÁNDEZ DE LA CUESTA GONZÁLEZ, 391 : « Infremuit, rubus, auditor cui frigidida mens est / criminibus, tacite sudant precordia culpe. (I, 166-167) / Tertius e celo cecidit Cato. Sed tamen unde / \*emis irsuto spirantia balsama collo? (II, 40-41) » ; *Florilegium morale Oxoniense*, 72 (Juvénal, *Saturae* II, 38-39, 40) : « Felicia tempora, que te / Moribus opponunt. / Tercius e celo cecidit Cato. » Relevons que nous aurions pu nous intéresser encore à d'autres florilèges des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, tels le *Florilegium bruxellense*, le *Florilège de Saint-Gatien*, les *Flores* d'origine victorienne, le *Cartula nostra tibi portat, Rainalde, salutes*, le *Florilegium Sanctiaudomarense*, le *Florilegium Sancticrucianum*, le *Florilegium Angelicum*, le *Manipulus Florum*, etc. (cf. PH. DELHAYE, « Florilèges médiévaux d'éthique », col. 468-469 ; R. H. ROUSE, M. A. ROUSE, « The *Florilegium Angelicum* ; its Origin, Content, and Influence » et *Preachers, Florilegia and Sermons : Studies on the 'Manipulus Florum' of Thomas of Ireland* ; R. H. ROUSE, « Florilegia and Latin Classical Authors in Twelfth- and Thirteenth-Century Orléans »). Nous ne l'avons pas fait faute de temps.

<sup>431</sup> EKKEHARD IV, *Casus Sancti Galli. Continuatio I*, 87. Trad. : « Il entra [...] à Constance, entouré certes d'une telle transe de la part de tous ceux qui l'accompagnaient, que le troisième Caton, s'il était tombé du ciel autrefois à Rome, n'aurait pas été reçu ainsi. »

<sup>432</sup> Pour ces informations, voir ce qu'en dit l'éditeur A. PARAVICINI, dans : *Quid suum virtutis. Eine Lehrdichtung des XII. Jahrhundert*, col. 27.

<sup>433</sup> *Quid suum virtutis. Eine Lehrdichtung des XII. Jahrhundert*, v. 342-344, col. 51. Trad. : « Si toi, comme tombé des hauteurs tel un troisième Caton ou un autre Phénix, tu t'assures pour ton compte d'une intériorité remarquable de par tes vertus, pure [...]. »



L'auteur juge la descente des nuées du troisième Caton comme un événement condamnable, au même titre que les prétentions des élucubrations dialectico-théologiques<sup>435</sup> de Bérenger, en faisant référence à sa source, Juvénal, lequel employait cette expression pour parler d'un débauché se positionnant en champion de la morale.

Bernold de St-Blaise ou de Constance, bénédictin historien et théologien du XI<sup>e</sup> siècle, dont le nom est associé aux réformes du Pape Grégoire VII<sup>436</sup>, justifie, dans son *De damnatione schismaticorum*, la condamnation par le Pape des membres du clergé mariés. À l'intérieur du traité, le moine retranscrit un échange de lettres entre un Bernard, connu pour son écrit dédié à Hartwig de Magdeburg contre l'Empereur Henri IV, et un certain Adalbert, où il est surtout question de la possibilité ou non, pour les simoniaques et les excommuniés, de recevoir les sacrements. Dans la deuxième de ces lettres, Bernard cite successivement les Papes Grégoire VII et Célestin I<sup>er</sup> pour prouver l'obligation de l'éloignement de l'autel aux désobéissants :

Illud Gregorii [...] dixi : « Consona sanctis patribus diffinitione sancimus, ut qui sacris nescit obedire canonibus, nec sacris ministrare vel communionem capere sit dignus altaribus. » Si dicunt haec nova emersisse, tercium nunc Catonem de celo cecidisse, audiant papam Celestinum : « Nulli sacerdotum licet suos ignorare canones, nec quidquam facere, quod sanctorum patrum legibus possit obviare. »<sup>437</sup>

Tout en lui conservant le côté moralisateur, Bernold interprète l'expression proverbiale dans le sens de la nouveauté, de l'événement inédit : si l'on pense que les injonctions sévères de Grégoire VII (1073-1085) sont comme tombées de la dernière pluie, qu'on lise les écrits des premiers Papes, tel Célestin I<sup>er</sup> (422-432) !

Selon Geoffroy d'Auxerre (†v. 1190), tout d'abord élève d'Abélard avant de devenir secrétaire, compagnon et biographe de Bernard de Clairvaux, le troisième Caton tombé du ciel se rapproche ironiquement d'un *deus ex machina*, d'une arrivée fulgurante venant enfin

---

<sup>434</sup> CONRAD DE BRAUWEILER, *Epistola de sacramento eucharistiae contra errores Berengarii*, 186. Trad. : « Et voici que nous prouvons cela par l'autorité du Nouveau et de l'Ancien Testaments, auxquels Bérenger ajoute un troisième, ce que nous ne désapprouvons pas moins qu'un troisième Caton tombant du ciel. »

<sup>435</sup> Réflexions suprenantes dont il donne un exemple plus bas ; cf. CONRAD DE BRAUWEILER, *Epistola de sacramento eucharistiae contra errores Berengarii*, 186 : « Si mures consecratum Christi comederint, non ideo Christus in eis, et ipsi in Christo manebunt, nec vitam aeternam habebunt. »

<sup>436</sup> Voir à ce propos L. KURRAS, « Bernold of Constance ».

<sup>437</sup> BERNOLD DE SAINT-BLAISE, *De damnatione schismaticorum*, 46. Trad. : « J'ai dit [...] cela, tiré de Grégoire : "nous ratifions par une définition commune aux Saints Pères, que celui qui ne sait pas obéir aux lois canoniques, n'est digne ni d'être ministre des choses sacrées, ni de prendre la communion à l'autel." S'ils disent que ces nouveautés ont émergé, qu'un troisième Caton est maintenant tombé du ciel, qu'ils entendent le Pape Célestin : "Il n'est permis à aucun prêtre d'ignorer les lois canoniques, ni de faire quelque chose qui pourrait dévier des lois des Saints Pères." »

dévoiler la vérité. En effet, le cistercien, en s'attaquant aux présomptions théologiques et exégétiques de Gilbert de la Porrée, cite le proverbe dans un contexte fort polémique :

Nam qui testimonia interdum aliqua Scripturarum exquisita detorquet, novitatis auctor est. Quanta praesumptionis est! Tanquam soli ipsi legerint, intellexerintve Scripturas. Et nemo ante te, frater, catholicus fuit, et perierat fides nostra, quando tertius e coelo cecidit Cato, et magistri tui ignoraverunt fidem? Et tu ipse ante hos annos, priusquam in Parnasso somnianti novum tibi revelaretur evangelium, in errore fuisti; et adhuc, praeter paucos discipulos tuos, errat Ecclesia universa? Id ut dicere impudentissimum, sic sentire superbissimum, credere stultissimum iure censetur.<sup>438</sup>

Bernard le Clunisien se sert aussi de l'expression dans un passage particulièrement véhément du deuxième livre du *De contemptu mundi*. Comme d'autres membres de l'ordre de Cluny, il attaque les cisterciens qu'il qualifie de *pseudo-prophetae* (713) et de *Pharisei* (715). Grâce à une dialectique de l'apparence et de l'être, semblable à celle du *foris Cato, intus Nero* ou du *foris agnus, intus lupus*<sup>439</sup>, le moine dépeint avec mordant cet *agmen hypocritarum* (717), comme il le nomme, qui prend extérieurement des airs rigides de Caton :

Agnus eis patet in tunica, latet anguis in herba.  
Sunt petulantia corda, rigentia fronte Catonis,  
Cerea moribus, aerea vultibus in mala pronis,  
Corda minantia, corda rapacia, corda lupina,  
Fucat imagine, palliat ordine, vestis ovina.<sup>440</sup>

La diatribe se concentre alors sur le plus ancien d'entre eux, Bernard de Clairvaux qui tente d'apparaître comme un ange alors que, par ses actes, il est démoniaque<sup>441</sup>. Les couples antithétiques « intérieur/extérieur », « être vicieux/apparence de vertu » continuent de

---

<sup>438</sup> GEOFFROY D'AUXERRE, *Libellus contra capitula Gilberti Pictaviensis Episcopi*, col. 616B. Trad. : « En effet, celui qui déforme de temps en temps quelques témoignages choisis des Écritures, est un auteur novateur. Que de présomption ! Pour ainsi dire, eux seuls auront lu ou compris les Écritures. Et personne avant toi, mon frère, ne fut-il catholique, et notre foi avait péri, quand un troisième Caton tomba du ciel, et tes maîtres ignorèrent-ils la foi ? Toi-même, avant ces années, avant que le nouvel Évangile ne te soit révélé dans un songe au Parnasse, étais-tu dans l'erreur; et jusqu'à maintenant, à part un petit nombre de tes disciples, l'Église universelle se trompait-elle ? On peut juger à bon droit cela comme des paroles très impudentes, une attitude très orgueilleuse, une croyance plus qu'insensée. »

<sup>439</sup> Voir à ce propos notre article à paraître : D. CARRON, « *Intus Nero foris Cato*. Une sémiologie de l'hypocrisie ».

<sup>440</sup> BERNARD LE CLUNISIEN, *De contemptu mundi* II, v. 720-724, p. 178. Trad. p. 179 : « Ils sont blancs comme des agneaux par leur vêtement, mais il y a un serpent caché dans l'herbe. Leurs cœurs sont agressifs, leurs visages sévères comme celui de Caton, cire molle quand il s'agit de leur conduite, mais visages de bronze tournés vers le mal. Dans leur ordre, un vêtement de mouton recouvre et déguise leurs cœurs effrayants, avides, leurs cœurs de loups. »

<sup>441</sup> Cf. BERNARD LE CLUNISIEN, *De contemptu mundi* II, v. 738-739, p. 178 : « O pudor, O scelus ! est Sathan, angelus esse putatur, / Est Sathan actibus ipseque vocibus angelus idem. »

structurer le propos jusqu'à la formulation concernant le troisième Caton. Bernard est comparé à ce dernier – non pas tombé, mais ici envoyé du ciel – qui, sous un air plus sévère encore que les deux premiers, cache une bassesse de cœur :

Cumque senex labet hic, animos habet ipse tyrannos.  
Iam quid apertius? en Cato tertius aethere missus,  
Fronte severior, in cute iustior, intro remissus.  
Est Cato; tempore cernitur affore Maurus Hiarba.  
Hinc Venus evirat, inde virum parat hispida barba,  
Frons hominem gerit, intus homo perit, est lupo intus.<sup>442</sup>

Le Clunisien ne joue pas ici sur l'opposition entre Caton et Néron, mais il en utilise une plus inédite entre Caton et Iarbas le Maure, Roi de Libye et plus particulièrement des Gétules, fils de Jupiter Hammon et d'une nymphe du pays des Garamantes, lequel avait fait construire cent temples en l'honneur de son père, recouverts du sang des victimes ; comme Didon avait refusé sa demande en mariage, il pria Jupiter d'envoyer Mercure auprès d'Énée à Carthage, afin qu'il quitte la reine pour poursuivre sa destinée jusqu'en Italie, ce qui provoquera le suicide de la femme<sup>443</sup>. Mis à part l'évidente disparité entre la vertu catonienne et la barbarie du Libyen, un autre élément oppose franchement ces deux personnages : celui raconté par Lucain dans le livre IX de la *Pharsalia* (v. 511–618), à savoir le refus de Caton, dans le désert de Libye, de consulter dans un temple les oracles de Jupiter Hammon<sup>444</sup>. Le Romain affirme qu'il n'a rien à apprendre de la divination ; il se sait mortel et connaît ses devoirs moraux, associés aux préceptes stoïciens d'adhésion à la Nature et de service de l'Humanité. Le Romain représente ainsi l'autonomie morale face à la dépendance aux dieux d'Iarbas le Maure. L'expression du Caton envoyé du ciel fait, dans ce contexte, directement référence à l'hypocrisie du faux vertueux qu'est Bernard de Clairvaux : une part de monstruosité, ou du moins d'ambiguïté, habite ce dernier, puisqu'on le juge, selon la perspective, jeune ou vieux, juste ou lâche, Caton ou Iarbas, efféminé ou viril, homme ou loup.

Dans son Commentaire du *Cantique des Cantiques*, Philippe de Harveng († 1183), use de la formule concernant le troisième Caton en la mettant en relation avec les deux autres Caton

---

<sup>442</sup> BERNARD LE CLUNISIEN, *De contemptu mundi* II, v. 752-757, p. 180. Trad. p. 181 : « Ce vieillard est chancelant, mais son esprit est toujours aussi tyrannique. Maintenant quoi de plus clair ? Voici qu'un troisième Caton a été envoyé du ciel, d'aspect plus sévère, juste dans l'apparence extérieure, dissolu au-dedans. Il est Caton. Avec le temps on le verra devenir le Maure Iarbas. D'un côté, Vénus le dépouille de sa virilité ; de l'autre, une barbe grossière en fait un homme. Il a l'air d'un homme, mais au-dedans, l'homme a disparu ; c'est un loup au-dedans. »

<sup>443</sup> Cf. VIRGILE, *Aeneis* IV, 196-218.

<sup>444</sup> Voir à ce propos le chapitre II.B.3.b).

implicitement reconnu par le proverbe. Au-delà de ce lien, l'expression sert simplement à enrichir une énumération d'hommes réputés sages, mais qui n'ont pu ou voulu atteindre les nouvelles vérités révélées :

Ad hanc, non accessit Porphyrius, Aristoteles, Socrates siue Plato, non primus, non secundus, non de coelo cadens tertius ille Cato, non denique quisquis abhorruit caecatus malitia gratiae nouitatem tenens et retinens suae uel scientiae uel sapientiae uetustatem.<sup>445</sup>

Évrard d'Ypres, moine cistercien et ancien professeur de droit canon à Paris, écrit, dans la dernière décennie du XII<sup>e</sup> siècle, à la mémoire de son maître aussi célèbre que contesté, Gilbert de la Porrée, un curieux dialogue entre lui-même et un certain Grec Ratius, à propos du conflit doctrinal qui opposa son maître à Bernard de Clairvaux lors du concile de Reims en 1148<sup>446</sup>. Évrard cherche à créer, dans ce dialogue, un climat de *diligens negligentia*, de « nonchalance soignée » comme le qualifie Peter von Moos<sup>447</sup>, en ponctuant le texte de plaisanteries. Alors que Ratius voudrait s'en aller, Évrard lui rappelle qu'il a promis de rester et lui fait remarquer qu'il n'a pas encore pu lui poser une question essentielle<sup>448</sup> concernant la patience et l'impatience. Cette dernière, vice capital du dialogue, semble toucher particulièrement les Grecs, selon Évrard. Ratius se ravise et soutient au contraire sa capacité à la patience. Son interlocuteur lui demande alors une définition de cette vertu, ce qu'il s'empresse de faire :

Ratius – Amice facis quod me mihi commendas. Faciam igitur quod hortaris. Patientia alia est vitium, alia virtus. Vitium: quando timore humano quis suffert quod non est sufferendum ut quando quis non audet reprehendere furem. Virtus: ut quando timore divino quis signum tolerantiae exhibet. De qua quaeris. Quae sic describitur: Patientia est repressio vindictae violentia aliena irritatae virtutis amore [...].

Everardus – Videtur mihi quod descriptio patientiae quam ponis reprehensibilis sit in duobus.

Ratius – Quibus ?

Euerardus – Cum patientia passio sit genere cur in eius definitione ponis repressionem quae actio genere est ? Nec uidetur dicendum uindictae sed irae. – Quid me toruo inspicias lumine. De facili uideris moueri, ne dicam irasci, qui te patientem dixeras.

Ratius – Tertius e coelo cecidit Cato, scilicet tu.

---

<sup>445</sup> PHILIPPE DE HARVENG, *Commentaria in Cantica Canticorum* I, col. 200. Trad. : « À cela n'ont accédé ni Porphyre, ni Aristote, ni Socrate, ni Platon, ni le premier, ni le second, ni le troisième Caton tombant du ciel, ni enfin tout homme aveuglé, réfractaire, envisageant la nouveauté de la grâce comme une malice et conservant la vétusté de sa science ou de sa sagesse. »

<sup>446</sup> Cf. P. VON MOOS, « Le dialogue latin au Moyen Âge », 364-365.

<sup>447</sup> Cf. P. VON MOOS, « Le dialogue latin au Moyen Âge », 365.

<sup>448</sup> Cf. ÉVRARD D'YPRES, *Dialogus Ratii et Euerardi*, 248.

Euerardus – Eiice derisorem et exhibunt cum eo iurgia sua [cf. *Pr.* 22, 10]. Sum ne a te deridendus quia reprehendo reprehendenda ?<sup>449</sup>

Évrard, en critiquant deux éléments de la définition proposée par Ratius, irrite ce dernier, ce que le Latin relève avec satisfaction : celui qui s’est qualifié de patient l’est bien peu. Le Grec lance alors avec ironie : un troisième Caton est descendu du ciel afin d’analyser ses réflexions, ses comportements et en dénicher les contradictions ! Évrard, quant à lui, ne s’adapte pas à cet esprit satirique et tente tant bien que mal de justifier ce qu’il vient de juger. Le *tertius Cato*, avec ses airs de censeur, se voit raillé, bien qu’ici le ton soit plutôt amical. La suite du dialogue permet d’ailleurs de comprendre que l’impatience de Ratius ne concerne pas le fait même d’être corrigé, mais bien plutôt le contenu scientifique de la critique qui présente de graves erreurs philosophiques. Ainsi, le troisième Caton se permet d’évaluer ce qu’il ne maîtrise pas ; l’incompétence du juge se voit ironiquement dénoncée.

### (3) *Nomina vana Catones/Catonum*

Le vers lucanéen (*Pharsalia* I, 313) qui contient cette expression exprime tout le mépris que Jules César entretient à l’égard de la *gens Porcia*, nom dont la renommée dépasse, selon lui, largement les qualités de ceux qui le portent<sup>450</sup>. L’expression proverbiale, reprise par Jérôme à propos du faux vertueux<sup>451</sup>, est citée par les médiévaux, par exemple dans le florilège de Freising datant du XI<sup>e</sup> siècle<sup>452</sup> ou dans l’encyclopédie intitulée *Fabularius* et rédigée par Conrad de Muri au XIII<sup>e</sup> siècle, afin d’illustrer le personnage de Marcellus :

---

<sup>449</sup> ÉVRARD D’YPRES, *Dialogus Ratii et Euerardi*, 248-249. Trad. : « R. – Ami, tu fais ce que tu me demandes de faire. Je ferai donc ce que tu m’exhortes de faire. Une sorte de patience est un vice, une autre sorte est une vertu. Un vice : quand, par crainte humaine, quelqu’un souffre de ce qu’il ne devrait pas souffrir, à savoir quand quelqu’un n’ose pas blâmer le voleur. Une vertu : quand, par crainte divine, quelqu’un montre un signe de constance. Tu es en recherche à ce propos. Voici sa description : la patience est la répression, par amour de la vertu, d’une revendication excitée par une violence inadéquate. [...] E. – Il me semble que la description de la patience que tu as proposée soit à corriger sur deux points. R. – Lesquels ? E. – Puisque la patience appartient au genre de la passion, pourquoi, dans sa définition, as-tu proposé la répression qui est du genre de l’action ? Et il semble qu’il ne faille pas dire “revendication”, mais “colère”. – Pourquoi me regardes-tu d’un œil enflammé. Tu sembles t’émouvoir – pour ne pas dire te mettre en colère – facilement, toi qui avais dit être patient. R – Un troisième Caton est descendu du ciel, à savoir toi. E – Chasse le railleur et ses querelles franchiront le seuil avec lui. Est-ce que tu dois te moquer de moi parce que je réprimande ce qui est répréhensible ? »

<sup>450</sup> Voir le chapitre II.B.3.b).

<sup>451</sup> Voir le chapitre II.C.2.a)(1).

<sup>452</sup> Cf. *Florilegium Frisingense*, 71.

Et hic est secundum quosdam ille, de quo Iulius Cesar dicit in Lucano : « Marcellusque loquax et nomina uana Catonum. »<sup>453</sup>

La formule est aussi adaptée en ancien français par Jean de Thuin au XIII<sup>e</sup> siècle :

danz Catons, qui trop est plains de vanité.<sup>454</sup>

Thierry de St-Trond, dans sa vie de saint Trudon († v. 693) rédigée avant 1107, narre le départ du saint de la ville de Metz et le chagrin des habitants à cette nouvelle : après une exhortation et une bénédiction, Trudon les salue une dernière fois. Le narrateur commente l'excellent travail réalisé par l'homme dans cette ville et reconnaît le caractère opportun de l'attachement et de l'émotion ressentis par les Messins, bien plus pertinent que l'admiration pour de grands hommes politiques et guerriers :

Laudent alii Curios et nomina vana Catonum : mirentur de interfectorum sanguine uictorias.<sup>455</sup>

Dans le livre III de son *De contemptu mundi*, le moine Bernard le Clunisien semonce, plein d'indignation, l'*Urbs* chrétienne afin de lui faire prendre conscience de la supériorité de l'apport de Pierre, des vierges et martyrs chrétiens sur les vaines gloires romaines antiques :

Te sacra pignora sacraque corpora, Roma, coronant,  
Te rosa sanguine, lilia virgine mente perornant.  
Nunc sacra culmina dant tibi nomina vana Catonum;  
Te Petrus extulit et tibi se tulit ipse patronum.  
Nomine praedita, crimine perdita, Roma, stetisti,  
Nunc petis aethera servaque libera subderis isti.<sup>456</sup>

Quant à Gautier de Châtillon, après avoir fait avec rancœur l'étymologie du nom de César – à partir de *caedere*, « couper », comme dans la tradition, mais avec la signification plus précise

---

<sup>453</sup> CONRAD DE MURI, *Fabularius*, 375. Trad. : « Et celui-ci est, selon certains, celui dont Jules César dit chez Lucain : “Et ce bavard de Marcellus et les vains noms de Caton”. » Remarquons la modification du *Catones* lucanéen en *Catonum*.

<sup>454</sup> JEAN DE THUIN, *Le roman de Jules César* I, laisse 33, v. 639, p. 30. Voir notre analyse du Caton de Jean de Thuin, ci-dessous, au chapitre III.C.9.c)(3).

<sup>455</sup> THIERRY DE ST-TROND, *Uita Trudonis Hasbaniensis (uita secunda)* I, 17, p. 598-599. Trad. : « D'autres loueraient les Curius et les vains noms des Caton : ils admirent les victoires réalisées avec le sang des tués. »

<sup>456</sup> BERNARD LE CLUNISIEN, *De contemptu mundi* III, v. 669-674, p. 232. Trad. modifiée p. 233 : « Rome, la lignée sacrée de tes enfants et les corps sacrés te couronnent. La rose, couleur de sang, et le lys de la pureté de l'âme sont tes ornements. Aujourd'hui, pour toi, les dignités sacrées éclipsent les vains noms des Caton. Pierre t'a magnifiée et s'est présenté lui-même comme ton protecteur. Tu as eu un nom, Rome, et tu as été détruite par le péché ; mais aujourd'hui, tu tends vers le ciel, et, libre en ta servitude, tu te soumetts à lui. »

ici de « diviser »<sup>457</sup> –, il conclut au moyen d’une formule doublement proverbiale<sup>458</sup> que, pour un retour à l’âge d’or, il faudrait des Scipion (les anticésariens par excellence, héros du républicanisme), un Marcellus *loquax*, l’unique adversaire direct de César dans la *Pharsalia*, et des *nomina vana Catonum* :

Set ne vos detineam turbine sermonum :  
caput mundi corruit, non habet patronum ;  
ubinam est hodie virtus Scipionum ?  
Marcellusque loquax et nomina vana Catonum ?<sup>459</sup>

On se rend compte combien est commode et spontané le recours à la figure d’un Caton proverbial, lorsqu’il s’agit de faire appel à des vertus ou de qualifier élogieusement ou ironiquement les caractéristiques d’un homme.

### c) *Historia septem sapientum*

Le *Livre des sept sages* ou *Syntipas*, probablement d’origine indienne<sup>460</sup>, est la version la plus répandue d’un sujet largement exploité dans la littérature mondiale, celui des sept sages. L’œuvre a connu deux aires de diffusion : une occidentale, l’autre orientale. Le représentant le plus ancien, dans la tradition orientale, est une vulgarisation arabe aujourd’hui perdue (VIII<sup>e</sup> siècle), de laquelle dérivent une version espagnole (*Libro de los engannos et assayamientos de las mugeres*) commandée par l’infant Don Federico à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, une version grecque de Michel Andréopoulos (XI<sup>e</sup> siècle)<sup>461</sup> fondée sur un intermédiaire syriaque ainsi qu’une autre proprement syriaque ; à celles-ci, se rattachent les versions persane et arabe connues aujourd’hui, et même l’hébraïque présentant quelque convergence avec les textes occidentaux.

<sup>457</sup> Cf. GAUTIER DE CHÂTILLON, *Carmina* VII, 3-4.

<sup>458</sup> En effet, outre la formule lucanienne étudiée dans ce chapitre, la conclusion s’exprime à travers l’interrogation *Ubi Scipiones, Marcellus, Catones?*, attestée dans le *Thesaurus proverbiorum medii aevi*, vol. 13, 155-158. Voir à ce propos *supra*, dans l’introduction à ce chapitre (III.C.2.b)).

<sup>459</sup> GAUTIER DE CHÂTILLON, *Carmina* VII, 15, p. 94. Trad. : « Mais que je ne vous retienne pas par le tourbillon des discours : / la capitale du monde s’écroule, elle n’a plus de protecteur ; / où est en effet aujourd’hui la vertu des Scipion ? / Marcellus le bavard et les vains noms des Caton ? »

<sup>460</sup> Pour ces informations, voir l’« Introduzione » du *Libro dei Sette Savi* de C. SEGRE, dans : *La Prosa del Duecento*, 511-512, ainsi que l’« Einleitung » et « Lokalisierung und Datierung der Historia Septem Sapientum », de l’éditeur D. ROTH, dans : *Historia septem sapientum*, 1-14.

<sup>461</sup> Cf. *Il libro di Sinbad dalla versione bizantina di Michele Andreopoulos*, éd. E. V. MALTESE.

Ces derniers, conservés dans de très nombreux manuscrits et diverses éditions, se divisent en deux groupes : le premier est constitué du plus ancien des textes occidentaux, le *Dolopathos*<sup>462</sup> en latin, dédié par Jean de Haute-Seille à Bertrand, évêque de Metz de 1179 à 1212, et mis en vers français par un certain Herbert au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>463</sup>. Le second groupe est formé des *Sept sages de Rome* et comprend un grand nombre de versions latines et vernaculaires en contact plus ou moins proches les unes des autres. On trouve, en français, un poème en vers<sup>464</sup> ainsi que quatre groupes de traductions en prose (V, L, A, M) dont le premier, qui dérive du poème, et le second, lié à la tradition d'un passage de la *Scala coeli* de Jean Gobi<sup>465</sup>, ont été étudiés et publiés par Gaston Paris et Alfons Hilka<sup>466</sup>, le troisième l'ayant été par Antoine Le Roux de Lincy<sup>467</sup> et le quatrième par Hans R. Runte<sup>468</sup>. Pour les versions italiennes, il existe deux zones de diffusion : celle toscane et celle septentrionale, avant tout vénitienne. Les traductions de l'aire toscane<sup>469</sup> dérivent d'un texte français en prose du groupe A. Les traductions septentrionales, des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, constituent une *Versio italica* d'un original latin que l'on peut lire dans un manuscrit réalisé au XV<sup>e</sup> siècle en Italie<sup>470</sup> ; celles-ci sont, dans l'ordre chronologique, *Il libro dei sette savi di Roma*<sup>471</sup> et le *Libro dei sette savi di Roma*<sup>472</sup>. Quant aux textes latins, ils forment deux catégories : le résumé de Jean Gobi dans la *Scala coeli* d'une part, ainsi que plusieurs rédactions d'une *Historia septem sapientum*, proche de la vulgarisation française du groupe A d'autre part<sup>473</sup>.

Or, parmi toutes ces versions, certaines d'entre elles – les éditions de J. Misrahi, G. Paris, A. Le Roux de Lincy, H. R. Runte, A. d'Ancona, D. Roth et une famille de manuscrits de la

---

<sup>462</sup> Cf. *Historia septem sapientum sive Dolopathos sive de rege et septem sapientibus*, éd. A. HILKA.

<sup>463</sup> Cf. HERBERT, *Le roman de Dolopathos : édition du manuscrit H 436 de la Bibliothèque de l'école de médecine de Montpellier*, éd. J.-L. LECLANCHE.

<sup>464</sup> Cf. *Le Roman des sept sages*, éd. J. MISRAHI.

<sup>465</sup> Cf. JEAN GOBI, *Scala Coeli* (édition du texte d'après l'édition incunable d'Ulm, 1480), 377-391.

<sup>466</sup> Cf. G. PARIS, *Deux rédactions du "Roman des sept sages"*.

<sup>467</sup> Cf. *Roman des sept sages de Rome en prose*, éd. A. LE ROUX DE LINCY, dans : *Roman des sept sages. Analyse et extraits de Dolopathos* et A. HILKA, « *Historia septem sapientum*, Die Fassung des *Scala Celi* des Johannes Gobii Junior ».

<sup>468</sup> Cf. *Li Ystoire de la male marastre : version M of the 'Roman des sept sages de Rome'*, éd. H. R. RUNTE.

<sup>469</sup> Cf. *Libro dei Sette Savj*, éd. A. D'ANCONA.

<sup>470</sup> Voir à ce propos les deux articles de L. BARTOLUCCI, « Sul 'Libro dei Sette Savi di Roma' » et « Ancora sul 'Libro dei Sette Savi di Roma' : 'Erato manoscritto' ».

<sup>471</sup> Cf. *Il libro dei sette savi di Roma, tratto da un codice del secolo XIV*, éd. A. CAPPELLI.

<sup>472</sup> Cf. *Libro dei sette savi di Roma*, éd. F. ROEDIGER. La tradition italienne compte encore une vulgarisation de 23 chants en *ottava rima*, d'origine vénitienne, tiré d'un manuscrit du XV<sup>e</sup> siècle et publié par P. RAJNA sous le titre *Storia di Stefano figliuolo d'un Imperatore di Roma. Versione in ottava rima del 'Libro dei Sette Savi'*. Il existe encore, par exemple, parmi les versions en langue romane, une version catalano-provençale : *Libre dels Set Savis de Roma*, éd. A. GIANNETTI ; voir particulièrement l'« Introduzione. Dal Sindibad al Libre dels set savis de Roma » de l'éditeur, 9-56.

<sup>473</sup> Cf. *Historia septem sapientum*, éd. D. ROTH.



*Scala Coeli*<sup>474</sup> – nous intéressent, car elles citent un certain Caton parmi le sept sages. En effet, ces récits narrent tous l'histoire d'un jeune prince faussement accusé, par une des femmes du Roi son père, d'avoir voulu lui faire violence et qui est défendu par sept sages, lesquels racontent une suite d'histoires propres à mettre en évidence la malice et la perversité des femmes ainsi que le danger d'une condamnation sans preuve. Or, le troisième ou cinquième de ces sept sages conteurs<sup>475</sup> est appelé *Cato*, *Cathon*, *Cathons*, *Caton*, *Catons*, *Chatons*, *Craton*, *Catone*, et présente une histoire intitulée en latin *Avis*, en français *Le bourgeois et la pie* et en italien *Il marito e la gazza*<sup>476</sup>, que l'on retrouve dans *Les mille et une nuits*<sup>477</sup>.

L'option de nommer Caton comme l'un des sept *sapientes romani* n'est de loin pas anodine. Ce choix opéré par les différentes traditions latines et romanes renforce en effet le caractère antonomastique du personnage. Il confirme ainsi la synonymie de ce *cognomen* romain avec les qualificatifs sage, sévère, honnête et vertueux.

### 3. Caton et la *virtus*

Pauvre Caton, tu t'imagines que ta vertu t'élève au-dessus de toutes choses !

Malebranche, *De la recherche de la vérité* III, IV.

Fondées sur les sources antiques, les représentations médiévales de Caton tendent la plupart du temps à en relever ou à en exploiter le caractère vertueux. Cette constatation conduit à reconnaître le peu de vigueur, au Moyen Âge, de la veine polémique à l'encontre de l'adversaire de César, contrairement à ce qui se produira à l'époque moderne, ainsi que l'illustre la citation ci-dessus.

---

<sup>474</sup> Voir à ce propos l'analyse récente de M.-A. POLO DE BEAULIEU dans l'« Introduction » à l'édition de la *Scala coeli*, 152-157.

<sup>475</sup> Les listes varient en effet selon les versions ; par exemple, pour le groupe V : Bencilas, Lentulus, Cathon, Mauquidas, Gessé, Aussire, Meros ; pour le groupe L : Pancillas, Lentulus, Craton, Malquedrac, Josephus, Cleophas, Joachim ; pour le groupe A : Baucillas, Augustes, Lentillus, Malcuidars li Rous, Caton, Jessé, Meron.

<sup>476</sup> Une pie surveille la femme d'un bourgeois qui ne peut donc ni parler ni voir son amant. Celle-ci décide de se venger et demande à son serviteur de faire croire à la pie que c'est la nuit (grâce à de la suie) et qu'il y a un orage (avec des bougies et un maillet). L'amant vient voir sa dame, la pie le voit et dit qu'elle en parlera à son maître. Quand le maître revient, il voit son oiseau tout pensif. Celui-ci lui dit qu'il y a eu une tempête toute la nuit et qu'un amant est venu voir sa femme. La femme nie et le maître pense que sa pie l'a trompé et la tue. Mais par la suite, il comprend le stratagème utilisé pour abuser l'oiseau, et regrette la précipitation de son premier jugement.

<sup>477</sup> Cf. *Les fabulistes latins, depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du moyen âge*, V : Jean de Capoue et ses dérivés, 158 (*Les mille et une nuits : le mari et le perroquet*).

En effet, principalement à travers la source lucanéenne, Caton comme modèle de la justice rigide est une figure essentielle de la galerie médiévale des portraits historiques<sup>478</sup>. Les fameux vers 380-391 du livre II de la *Pharsalia*, présentant le portrait d'un Caton paré de toutes les vertus stoïciennes, sont d'ailleurs parmi les plus communément cités, et paraissent particulièrement appropriés pour célébrer les qualités morales d'un individu historique. Selon E. M. Sanford, aucun passage de l'épopée lucanéenne ne fut plus mentionné pour sa valeur éthique : de nombreuses marques dans les marges des manuscrits témoignent de sa popularité parmi les étudiants ; on les retrouve dans les florilèges<sup>479</sup> et les trois vers les plus fameux (v. 388-390) – « *urbi pater est urbique maritus / iustitiae cultor, rigidi servator honesti, / in comune bonus* » – sont souvent utilisés dans les épitaphes chrétiennes<sup>480</sup>.

Ainsi, le terreau littéraire médiéval, tout à fait disposé à accueillir les éloges des qualités morales de Caton, permet l'éclosion de nombreux morceaux à ce sujet. Si l'on reprend la liste des seize vertus antiques traitées par Henry Wheatland Litchfield et citées en introduction du chapitre II<sup>481</sup>, la moitié réapparaît explicitement dans les documents des auteurs du Moyen Âge : *iustitia*, *temperantia*, *constantia*, *reverentia*, *patientia*, *gravitas*, *maiestas*, *magnanimitas*<sup>482</sup>. D'autres sont mentionnées indirectement par des termes connexes ou des descriptions, ainsi en est-il de la *prudentia* que l'on retrouve plutôt sous le nom de *sapientia*, de la *severitas* rendue par l'idée de *rigiditas*.

Cependant, même lorsque le terme utilisé dans l'œuvre médiévale est identique à son ancêtre antique romain, la conception de la vertu en général, et de chacune en particulier, ainsi que leurs classifications prennent des accents différents avec la nouvelle religion<sup>483</sup>, que l'on s'exprime à propos d'un chrétien ou d'un païen comme Caton. Puisque nous citons des textes

---

<sup>478</sup> Cf. à ce propos E. MATTEWS SANFORD, « Quotations from Lucan in Mediaeval Latin Authors », 8.

<sup>479</sup> Par exemple, dans le *Florilegium Frisigense* (p. 72) et le *Florilegium Gallicum* (R. BURTON, *Classical Poets in the « Florilegium Gallicum »*, 194).

<sup>480</sup> Cf. E. MATTEWS SANFORD, « Quotations from Lucan in Mediaeval Latin Authors », 11. Il est important de débiter ce chapitre en faisant référence au matériel lucanéen. Cependant, nous ne l'utiliserons pas ici de manière exhaustive, étant donné qu'il existe une section dédiée spécialement aux gloses des œuvres antiques (cf. le chapitre III.C.9.a)).

<sup>481</sup> Cf. le chapitre II.A.

<sup>482</sup> Exprimons une apparente surprise : la vertu de la *fortitudo* n'apparaît qu'une seule fois en tant que telle, dans un texte (fort célèbre), à savoir la *Summa de arte praedicatoria* d'ALAIN DE LILLE (XXIV, col. 160B) qui faisait référence à Caton à propos de la *fortitudo philosophi*. En outre, comme l'affirme ALAIN DE LILLE, toujours dans sa *Summa de arte praedicatoria*, XXIV, col. 159C-160B, *rigor* et *magnanimitas* – que l'on trouve dans les textes – peuvent être envisagés comme des formes de *fortitudo*. Cette dernière s'exprimera, de plus, dans les textes concernant l'engagement politique du Romain pour la liberté et sa mort (cf. les chapitres III.C.7 et III.C.8).

<sup>483</sup> Voir par exemple, à propos de cette réutilisation-transformation du concept de vertu, le collectif « *Virtutis Imago* » : *Studies on the Conceptualisation and Transformation of an Ancient Ideal*.

datant des X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, il est toutefois impossible de proposer une théorie unifiée de la vertu pertinente pour des époques aussi diverses. Pour une meilleure compréhension de la problématique, quelques éléments essentiels peuvent néanmoins être proposés. On distingue habituellement au Moyen Âge deux espèces de vertus, les premières étant subordonnées aux secondes : vertus morales, politiques ou naturelles servant au bien de la société terrestre ; vertus théologiques, catholiques ou surnaturelles exercées grâce à un don divin et en vue de la béatitude céleste. Ces dernières se déclinent trinitairement en foi, espérance et charité. Quant aux premières, elles sont traditionnellement divisées en quatre familles, chacune sous l'égide d'une vertu dite cardinale ou principale : justice, force, tempérance, prudence<sup>484</sup>. L'organisation des vertus morales par *rami*, qui avait d'ailleurs déjà été entreprise par des auteurs antiques comme Macrobe et Cicéron<sup>485</sup>, trouve de nombreuses versions entre les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, en particulier dans les *Collationes* d'Abélard, le *Moralium dogma philosophorum*, le *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti* d'Alain de Lille, le *De fructibus carnis et spiritus* du Ps. Hugues de Saint-Victor, la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre, le *De virtutibus* de Guillaume d'Auvergne, la *Summa de bono* de Philippe le Chancelier, le *De virtutibus* de Jean de la Rochelle, la *Summa de bono* d'Albert le Grand, le *Commentaire aux Sentences* (III, dist. 33, q. 3) et la *Summa theologiae* (IIa-IIae) de Thomas d'Aquin ainsi que la *Summa de virtutibus* de Guillaume Peyraud<sup>486</sup>. Voici un tableau récapitulatif et « compilatoire » – donc peu scientifique ! – des diverses vertus rattachées aux quatre principales :

Iusticia	Fortitudo	Temperantia	Prudentia
<b>Aequitas</b>	<b>Constantia</b>	<u>Abstinentia</u>	Alacritas
Affectus	Fidentia	Carnis afflictus	Cautio
Amicitia	Fiducia	Castitas	Circumspectio
Beneficentia	Firmitas	Clementia	<b>Consilium</b>
<b>Benignitas</b>	Longanimitas	Contemptus saeculi	Deliberatio
Concordia	<b>Magnanimitas</b>	Continentia	Docilitas
Correctio	Magnificentia	Discretio	Intellectus
Disciplina	<b>Patientia</b>	<b>Honestas</b>	Intelligentia

<sup>484</sup> Voir, pour une présentation générale des vertus au Moyen Âge, l'article « Vertus » du *Dictionnaire de spiritualité* et l'approche plus iconographique de M. BAUTZ, « Virtutes ». *Studien zu Funktion und Ikonographie der Tugenden im Mittelalter und im 16. Jahrhundert*.

<sup>485</sup> Cf. MACROBE, *Commentarii in Somnium Scipionis* I, 8 ; CICÉRON, *De inventione* II, 53.

<sup>486</sup> Pour une histoire du développement de ces ramifications des vertus cardinales, voir D. O. LOTTIN, « Les vertus cardinales et leurs ramifications chez les théologiens de 1230 à 1250 », 186-194 et M. BAUTZ, « Virtutes ». *Studien zu Funktion und Ikonographie der Tugenden im Mittelalter und im 16. Jahrhundert*, 173-174.

Dulia	Perseverantia	Humilitas	Memoria
Fidelitas	Requies	Ieiunium	Providentia
Gratia	Securitas	Mansuetudo	Ratio
Humanitas	Stabilitas	<u>Moderantia</u>	Solertia
Innocentia	Tolerantia	<b>Modestia</b>	Timor Domini
Iudicium		Morigeratio	
Latria		Parcitas	
Lex		Pudicitia	
Liberalitas		<b>Sobrietas</b>	
Misericordia		Taciturnitas	
Oboedientia		Verecundia	
Observantia			
Pietas			
Religio			
<b>Reverentia</b>			
<u>Severitas</u>			
Veracitas			
<b>Veritas</b>			
Vindicatio			
Vindicta			

Parmi toutes ces qualités, celles écrites en caractères gras sont citées explicitement par les textes médiévaux retenus à propos de Caton, celles soulignées peuvent être déduites de la description qui en est faite. À celles-ci, s'ajoutent dans les extraits choisis trois vertus proprement romaines, mais que l'on peut rattacher soit à la *iustitia*, pour ce qui concerne la *maiestas* et la *gravitas*, soit à la *prudentia* pour l'*industria*. Enfin, certains textes semblent faire référence à un idéal typiquement stoïcien, celui de l'absence de passion, l'*aphateia*, atteint par l'exercice de la vertu, et que nous avons classé sous la rubrique de la *fortitudo* pour son lien très étroit avec la *patientia*.

Les auteurs cités s'intéressent cependant moins à la distinction des vertus catoniennes qu'à la célébration de sa *virtus* ou de son *honestas*<sup>487</sup>, mêlant ainsi, dans un portrait ou une mention, plusieurs qualités du Romain – ce qui, d'une certaine manière, s'accorde avec la théorie

---

<sup>487</sup> Cette attitude des auteurs face à la vertu catonienne a rendu notre travail de distinction et d'organisation plutôt ardu et en montre le caractère en partie arbitraire.

fortement répandue de la *connexio virtutum*<sup>488</sup> – ou proposant aussi, de manière plus générale, des réflexions sur la vertu en tant que telle de Caton, celle que le philosophe décrit comme un *habitus bene constituae mentis*<sup>489</sup>.

#### a) *Virtus*

Ce terme attaché à Caton apparaît d'abord dans les œuvres antiques relayant la figure du Romain, populaires au Moyen Âge, en particulier Lucain, Salluste et Sénèque. En ce qui concerne Lucain, les florilèges citent avant tout les vers 380-391 du livre II de la *Pharsalia* dont nous venons de parler, mais y est aussi mentionné, par exemple, le vers 371 du livre IX louant la vertu sans fatigue du héros<sup>490</sup>. C'est, de plus, la célèbre *syncrisis* Caton-César de Salluste (*Catilina* LIII, 6 – LIV, 6), citée dans le *Florilegium Gallicum* avec le sous-titre *De moribus Cesaris et Catonis mixtim*<sup>491</sup>, qui exprime au mieux le caractère strict, sérieux et sans compromis du héros. Enfin, l'expression célèbre de Sénèque définissant Caton comme « *virtutum viva ymago* » est rapportée par Roger Bacon dans sa *Moralis philosophia*<sup>492</sup>.

De plus, deux importants représentants de la scolastique du XIII<sup>e</sup> siècle mentionnent Caton parmi les Anciens dont la réputation de vertu n'est plus à prouver. Albert le Grand dans le *De natura boni*, et Thomas d'Aquin dans son *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean* parlent explicitement de la *virtus* du Romain, aux côtés de Sénèque et de quelques autres :

ad quam virtutem ordinabatur vita Catonis et Senecae et aliorum, qui de virtutibus multa scripserunt.<sup>493</sup>

Sed numquid omnes infideles habent mala opera? Videtur quod non: nam multi gentiles secundum virtutem operati sunt; puta Cato, et alii plures.<sup>494</sup>

<sup>488</sup> Voir à ce propos D. O. LOTTIN, « La connexion des vertus chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs » et « La connexion des vertus morales acquises de Saint Thomas d'Aquin à Jean Duns Scot ».

<sup>489</sup> Définition philosophique de tradition abélardo-porrétaine, qui supplante la définition théologique lombardienne, selon D. O. LOTTIN, « Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen Âge », 104.

<sup>490</sup> Pour les premiers vers, voir *Florilegium Gallicum*, dans : R. BURTON, *Classical Poets in the « Florilegium Gallicum »*, 194 et *Florilegium Frisigense*, dans : R. G. BABCOCK, *Heriger of Lobbes and the Freising Florilegium*, 72. Pour le second : « Impaciens uirtus herere Catonis », voir *Florilegium Frisigense*, dans : R. G. BABCOCK, *Heriger of Lobbes and the Freising Florilegium*, 74.

<sup>491</sup> Cf. *Florilegium Gallicum*, dans : J. HAMACHER, *Prolegomena und Edition der Exzerpte von Petron bis Cicero, De oratore*, p. 190. Voir le chapitre II.B.2.c).

<sup>492</sup> Cf. ROGER BACON, *Moralis philosophia* III, dist. 7, 7, p. 180. Cf. SÉNÈQUE, *De tranquillitate animi* XVI, 1.

<sup>493</sup> ALBERT LE GRAND, *De natura boni* III, cap. 1, §2, 1 : Quare virtutes civiles dicantur, p. 36. Trad. : « la vie de Caton, Sénèque et bien d'autres, qui ont beaucoup écrit sur les vertus, était elle-même ordonnée à la vertu. »

*b) Honestas/honestum*

Si les Stoïciens, et Cicéron à leur suite, confondent *honestas* et *virtus*, ou du moins voient en celle-ci la principale parmi les vertus<sup>495</sup>, les médiévaux, tout en suivant cette tradition, adoptent des positions plus ambiguës : outre son statut générique, ils lui attribuent aussi un sens qui en fait une ramification de la *temperantia*<sup>496</sup>. Ainsi, est-il intéressant de constater le glissement de sens qui pouvait se produire entre le texte ancien rapportant l'*honestas* de Caton, en particulier la célèbre expression lucanienne *rigidi servator honesti* (*Pharsalia* II, 389), et la lecture qui en était faite au Moyen Âge. L'*honestas* est définie par Alain de Lille et l'auteur du *Moralium dogma philosophorum* comme une retenue face à une nourriture trop riche et une maîtrise de son appétit<sup>497</sup>. Pourtant, ce dernier différencie une certaine vertu nommée *honestas* et ce qu'il appelle l'*honestum* – distingué de l'*utile* et opposé au *turpis* – lequel recoupe la vertu romaine de l'*honestas* puisqu'il englobe les quatre vertus cardinales<sup>498</sup>. L'attitude de Caton décrite une première fois par Sénèque, puis reprise par Roger Bacon vers 1266, permet quasiment la double interprétation du concept :

Catoni ebrietas obiecta est : facilius efficiet, quisquis obiecit, hoc crimen fieri honestum, quam turpem Catonem. Set ut libertatis, ita vini salubris moderacio est.<sup>499</sup>

Pour révéler le caractère intouchable de la réputation du Romain, le philosophe ancien rapporte qu'il serait plus aisé de réhabiliter l'ivrognerie – la présenter comme quelque chose

---

<sup>494</sup> THOMAS D'AQUIN, *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, cap. 3, lectio III, v, 492, p. 94. Trad. p. 76 : « Mais tous les incroyants font-ils des œuvres mauvaises ? Il semble que non ; car beaucoup de païens, Caton par exemple, et de nombreux autres, ont agi selon la vertu. »

<sup>495</sup> Cf. à ce propos CICÉRON, *De finibus* II, 34 ; III, 21 ; III, 29 ; III, 36 ; IV, 18-19 ; IV, 59 ; V, 20 ; V, 64 ; V, 66 et SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 76, 10.

<sup>496</sup> Cf. par exemple THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 145, art. 1 et 4, qui affirme que l'*honestas* est identique à la vertu, mais qu'elle est aussi une partie intégrante de la tempérance.

<sup>497</sup> Cf. ALAIN DE LILLE, *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti*, 57 : « Honestas est nec lautiora fercula querere nec inaccurato appetitu operam dare. » Voir aussi GUILLAUME DE CONCHES (?), *Moralium dogma philosophorum*, 50 : « Abstinenciavero et honestas [...] edulii irritamenta cohibent, horum [...] secundum lautiores cibos querere. »

<sup>498</sup> GUILLAUME DE CONCHES (?), *Moralium dogma philosophorum*, 51 : « Honestum est quod sua ui nos trahit et sua dignitate nos allicit. (Virtus uero est habitus animi in modum nature rationi consentaneus). Virtus igitur et honestum nomina diuersa (sunt), res autem subiecta prorsus eadem. [...] Diuiditur itaque honestum in prudentiam, iusticiam, fortitudinem, temperanciam. »

<sup>499</sup> ROGER BACON, *Moralis philosophia* III, dist. 7, 8, p. 183. Trad. : « On a accusé Caton d'être un ivrogne. Il serait plus facile, à rétorqué quelqu'un, de rendre ce crime honnête que de rendre Caton infâme ! Mais comme la liberté, le vin n'est salubre que pris avec mesure. » Cf. SÉNÈQUE, *De tranquillitate animi* XVII, 8-9, p. 277 : « Sed ut libertatis ita vini salubris moderatio est. Solonem Arcesilanque indulsisse vino credunt, Catoni ebrietas obiecta est: facilius efficiet, quisquis obiecit ei, crimen honestum quam turpem Catonem. Sed nec saepe faciendum est, ne animus malam consuetudinem ducat. » Voir à ce propos le chapitre II.B.1.b).

d'*honestum* – que de condamner Caton – en faire un être *turpis*. Bacon voit, dans le grand défenseur de la liberté qui aime quelquefois se réjouir l'esprit avec du vin, un homme qui sait user de l'une comme de l'autre avec la modération adéquate, signe aussi de tempérance.

### c) *Iustitia*

La justice, vertu qui rend à chacun son dû, ne réclame pas le bien d'autrui et néglige son propre intérêt pour sauvegarder l'équité, est garante de la réussite d'une communauté humaine et régit autant les rapports interpersonnels (justice commutative) que les relations entre l'individu et la société (justice distributive)<sup>500</sup>. Grâce à l'expression lucanienne *iustitiae cultor* (*Pharsalia* II, 389) décrivant Caton, ce dernier est assez traditionnellement paré de cette vertu, comme c'est le cas, par exemple, chez Bernard le Clunisien, Pierre le Peintre et Étienne de Vimercate. Le premier, dans son fameux *De contemptu mundi*, chante le *topos* de la vanité du monde et, à la suite de Boèce, des grands hommes devenus poussière, en particulier de Caton *vox iustitiae* :

Quid tibi grammatis? arida Socratis ossa tenentur.  
Vox animae Plato, iusticiae Cato, pulvis habentur.  
Quid tibi faminis? illa Demosthenis et Ciceronis  
Lingua peraruit, aura superfluit artis et oris.<sup>501</sup>

Le second déplore, dans son poème *De denario* (v. 1100), le pouvoir de l'argent, qui rend honnête le scélérat et intelligent l'idiot ; le voleur est considéré comme le juste Caton et le sot comme le sage Aristote :

Si fur depensus sit uel latro, iudicibusque  
Denarium dederit, mox Cato iustus erit.  
Si quis sit fatuus nec sacras legerit artes,  
Nummos usque legat: fiet Aristotiles.<sup>502</sup>

<sup>500</sup> Voir à ce propos THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 58-61. Voir aussi ALAIN DE LILLE, *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti*, 52 : « Iustitia est uirtus ius suum cuique tribuens, communi utilitate servata. »

<sup>501</sup> BERNARD LE CLUNISIEN, *De contemptu mundi* I, v. 911-914, p. 124. Trad. p. 125 : « Qu'est-ce que ta connaissance ? Les os de Socrate se sont desséchés. Platon, la voix de l'esprit, et Caton, la voix de la justice, sont devenus poussière. À quoi sert ton éloquence ? La langue de Démosthène et celle de Cicéron se sont totalement desséchées ; le souffle de leur talent et de leurs lèvres s'en est allé. »

<sup>502</sup> PIERRE LE PEINTRE, *Carmina, De denario*, v. 23-26, p. 101. Trad. : « Si un voleur ou un bandit est arrêté, et qu'aux juges / on offre de l'argent, il devient aussitôt le juste Caton. / Si quelqu'un est aveugle et hors d'état de lire les arts sacrés, il étudie alors les deniers: il deviendra Aristote. »

Le troisième, dominicain du couvent de Saint-Eustorge à Milan dans la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, compare, dans sa chronique de Milan (1262-1295), le Pape Clément IV qui soutint son protecteur Othon Visconti contre la famille guelfe Della Torre, à un Caton symbole de la justice :

A sede citantur  
Metropolis Cives, quartus parereque iussit  
Clemens, iusticia precinctus, fata Sinedris  
Quem posuere sacris, quem iusti secta Catonis  
Extulit, huicque fidem faciunt responsa futuri.<sup>503</sup>

Abélard, quant à lui, dans une lettre à Héloïse, rapporte l'histoire de Caton refusant l'eau qu'on lui présente au désert<sup>504</sup>, car le général, dans un souci de justice, refuse, comme l'explique l'auteur, de ne pas partager avec ses soldats les conditions difficiles qu'ils subissent :

Tunc quoque tolerabilior omnibus quaelibet habetur inopia cum ab omnibus aequè participatur maxime vero a praelatis. Sicut in Catone quoque didicimus. Hic quippe, ut scriptum est, "populo secum sitiente" oblatum sibi aquae paululum respuit et effudit "suffecitque omnibus unda" Lucanus ait<sup>505</sup>.

### (1) *Rigiditas/rigor (severitas)*

Dans le champ de la justice, les médiévaux célèbrent particulièrement une qualité significative de Caton, exprimée par l'adjectif *rigidus*. Or la *rigiditas* ne se reconnaît pas immédiatement, ni dans le système antique ni dans celui médiéval, comme une vertu. On l'apparenterait à

---

<sup>503</sup> ÉTIENNE DE VIMERCATE (DE VICOMERCATO), *Liber de gestis in civitate Mediolani*, v. 156-160, p. 20. Trad. : « Les citoyens sont poussés hors du siège métropolitain, et Clément IV a ordonné qu'ils se rangent à ses côtés, lui qui est couronné de justice, que les destins du sanhédrin ont jugé sacré, que la secte du juste Caton a emporté, les réponses du futur lui font confiance. »

<sup>504</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* IX, 500-510. Voir aussi le chapitre III.C.3.c)(5), où est cité un passage parallèle d'Abélard tiré du *Carmen ad Astralabium*. Comme le commentaire de l'auteur donne une autre couleur à l'anecdote, nous les avons classées dans deux rubriques distinctes.

<sup>505</sup> PIERRE ABÉLARD, *Epistula VIII (Regula Sanctimonialium)*, 35, p. 257. Trad. : « En outre, quelle que soit la privation, elle est pour tous plus supportable quand elle est partagée par tous dans une égale mesure et en particulier par les autorités, comme nous l'avons appris aussi de Caton ; celui-ci, selon ce qui est écrit, en effet, "alors que le peuple souffrait avec lui de la soif", refusa les quelques gouttes d'eau qu'on lui offrait et les versa, "et l'eau suffit pour tous", comme le dit Lucain. » Voir à ce propos P. VON MOOS, « Lucan und Abelard », 417, n. 6.



l'idée de *severitas*, mais plus dans son sens romain, à savoir un caractère sérieux et rigoureux plutôt qu'à la justice punitive comme c'est le cas au Moyen Âge<sup>506</sup>.

Accolé au nom de *Cato*, le mot *rigidus* se retrouve en effet à de multiples reprises dans les écrits du Moyen Âge, tout comme les substantifs corrélés – *rigor* et *rigiditas* – cependant moins présents. Celui-là, qui signifie 'sérieux', 'implacable', 'strict', 'sévère', 'inflexible', 'rigide', etc., apparaît déjà durant l'Antiquité sous la plume de Sénèque et Lucain et, dans l'expression antonomastique (au pluriel : *Catones rigidi*), chez Martial et Pline le Jeune<sup>507</sup>. Il acquiert cependant au Moyen Âge une suprématie inédite sur les autres qualificatifs, et ce certainement grâce au fameux passage du deuxième livre de la *Consolatio Philosophiae* de Boèce (« quid Brutus aut rigidus Cato ? »<sup>508</sup>), relayé, bien qu'en créant de la confusion, par les *Accessus Catonis*<sup>509</sup>.

Sans imaginer avoir atteint l'exhaustivité, nous avons dénombré 28 extraits contenant l'expression *Cato rigidus* ou *Catones rigidi*<sup>510</sup>, 5 avec le terme *rigor* qualifiant Caton, 2 avec celui de *rigiditas* et 1 avec le participe présent *rigens*.

En novembre 963, l'évêque Rathier de Vérone écrit une lettre à son confrère Hubert de Parme, dans laquelle il lui présente la raison de la brouille existant entre lui-même et le clergé du diocèse, à savoir le mépris général des lois du droit canon. Citant pour sa défense l'apôtre Paul, il le compare à un rigide Caton, faisant ici directement référence à Boèce :

<sup>506</sup> Cf. ALAIN DE LILLE, *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti*, 54 : « Severitas est virtus qua, communi utilitate servata, districta agimus in reddendis suppliciis, ut nichil relinquamus de pena debita. »

<sup>507</sup> Cf. SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 11, 8-10 : « Elige itaque Catonem ; si hic videtur nimis rigidus, elige remissioris animi virum Laelium ; LUCAIN, *Pharsalia* II, 375-376 : « intonsos rigidam in frontem descendere canos / passus erat » ; MARTIAL, *Epigrammata* X, 19, 21 : « Tunc me vel rigidi legant Catones » ; PLINE LE JEUNE, *Epistulae* III, 21, 5 : « Tunc me uel rigidi legant Catones. »

<sup>508</sup> BOÈCE, *Philosophiae consolatio* II, m. 7, v. 16, p. 34. Voir le chapitre II.C.2.c).

<sup>509</sup> Voir à propos de la multiplication des Caton, le chapitre III.B.3.a)(3), que l'on retrouve en particulier dans le *Dialogus super auctores* attribué à CONRAD D'HIRSAU (cf. *Dialogus super auctores*, 82).

<sup>510</sup> Relevons, pour compléter le dossier, les passages déjà cités dans le chapitre III.B.3.b) de la *Summa de arte praedicatoria* d'ALAIN DE LILLE (cap. XXIV, col. 160B : « dicitur rigor fuisse in Catone »), de l'*Ars versificatoria* de MATHIEU DE VENDÔME (I, 39, p. 58 : « sicut habetur de rigore Catonis apud Lucanum » et I, 52, p. 73 : « Tullius eloquio, conflictu Cesar, Adrastus / Consilio, Nestor mente, rigore Cato »), ainsi que ceux présentés dans le chapitre III.C.2.a), à savoir le proverbe d'inspiration cicéronienne et lié à Caton l'Ancien : « Nemo senex adeo, rigido testante Catone, / Qui se non annum vivere posse putet » (H. WALTHER, *Proverbia sententiaeque latinitatis mediæ aevi. Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters*, Serie 2, Teil 3, Vol. 5, 1965, p. 96), les vers d'HENRI DE SETTIMELLO, *Elegia* IV, v. 203, p. 90 : « Scripta legens veterum, rigidum sectare Catonem » et de BERNARD LE CLUNISIEN, *De contemptu mundi* II, v. 721, p. 178 : « Sunt petulantia corda, rigentia fronte Catonis ». Il faudrait y ajouter encore les textes essentiels, déjà cités, des *Accessus Catonis*, de CONRAD D'HIRSAU, d'HUGUES DE TRIMBERG et même de BÉRENGER DE TOURS, ainsi que ceux traités plus bas : dans le chapitre III.C.3.c)(5), l'extrait de RAOUL LE TOURTIER, *De memorabilibus* II, 6, p. 57, v. 63 : « Adversus quosdam rigido dicente Catone [...] » ; dans le chapitre III.C.9.a), certains passages de commentaires à Lucain ou Boèce.

apostolus, Cato veluti rigidus alter, et, quasi omnigenam adimere gestiat affectandi episcopatum  
audatiam, proclamat : *Oportet episcopum sine crimine esse* [Ti. 1, 7].<sup>511</sup>

Dans une lettre de présentation au Pape Alexandre II et à l'archidiacre Hildebrand (futur Grégoire VII) d'un long poème biblique intitulé *Utriusque de nuptii Christi et ecclesiae* (v. 1073), Folcuin de Beauvais loue ses deux dédicataires, descendants illustres des grands Romains, en particulier de César et Caton, ici – comme souvent au Moyen Âge – réconciliés, malgré la référence explicite à Lucain :

Quis sit Alexander docet Hyldebrannus amator  
Veri, iustitiae, pax sancti, poena profani.  
Ultimus hic Caesar, Romanae gloria gentis,  
Ultimus ille Cato, rigidi servator honesti.<sup>512</sup>

Anselme de Liège, chroniqueur de l'évêché-principauté de Liège, narre le conflit (1047-1049) qui opposa Godefroid le Barbu, comte de Louvain, à son ami l'évêque Wazon, et qui se solda par la victoire des armées de ce dernier. L'auteur célèbre le vainqueur en mettant en évidence sa ténacité dans le droit et l'équité, malgré la situation favorable du triomphe, ce qui l'amène à se référer au rigide Caton :

summa necessitudo rigidum Catonem nostrum a iusticia diuellere nequiverit.<sup>513</sup>

On devient digne d'être nommé *rigidus Cato* lorsque par la parole on encourage strictement à la vertu, mais plus encore si, dans les actions, on ne dévie pas du droit chemin. Or, c'est pour cette raison que Dame Constance, correspondante de Baudri de Bourgueil au XII<sup>e</sup> siècle, ose voir dans le poète qu'elle glorifie de manière fort courtoise un austère Caton :

<Et>, reor, in factis est uir discretior iste,  
Omnia prudenter et facit et loquitur.  
Hunc si Roma sibi quondam meruisset alumnum,  
Iste Cato rigidus, Tullius iste foret.<sup>514</sup>

---

<sup>511</sup> RATHIER DE VÉRONE, *De contemptu canonum*, 81. Trad. : « l'Apôtre, comme un deuxième rigide Caton, et, comme s'il brûle d'enlever tout genre de présomption du fait d'atteindre l'épiscopat, proclame : "Il faut que l'évêque soit sans crime." »

<sup>512</sup> FOLCUIN DE BEAUVAIS, *Utriusque de nuptii Christi et ecclesiae libri septem*, v. 11-14, p. 2\*. Trad. : « Hildebrand enseigne qui est Alexandre, amateur / du vrai, de la justice, paix du saint, peine du profane. / Celui-ci, dernier César, gloire de la lignée romaine, / celui-là, dernier Caton, observateur d'une honnêteté rigide. » Cf. LUCAIN, *Pharsalia* II, 389, p. 38 : « iustitiae cultor, rigidi servator honesti. »

<sup>513</sup> *Gesta pontificum [episcoporum] Tungrensium, Traiectensis sive Leodiensium Aecclesiae*, cap. 55, 223. Trad. : « la plus grande des nécessités ne sera pas en mesure de détourner notre rigide Caton de la justice. »

Les *Laudes amicae*, tirés d'un manuscrit de la fin du XII<sup>e</sup> siècle du monastère de Santa Maria de Ripoll en Espagne, font partie d'une vingtaine d'œuvres profanes amoureuses insérées de manière incongrue au milieu d'un *liber glossarum*, sorte de dictionnaire. Ces *amatoria* ou *erotica carmina* semblent avoir une origine espagnole, tout en étant écrits sous l'influence des modèles français<sup>515</sup>. Le poète, après une strophe introductive contenant un éloge général de la dame, décrit la passion qu'il expérimente, et faisant écho à la moralité antonomastique du rigide Caton, il développe une topique de la *descriptio pulchritudinis*, laquelle atteint même les plus sévères :

Dic, quis durus,  
quis tam purus,  
carens omni crimine,  
esse potest,  
quem non dotes  
tue possint flectere ?

Vivat Cato,  
Dei dato,  
qui sic fuit rigidus :  
in amore  
tuo flore  
captus erit fervidus.<sup>516</sup>

Selon le style hyperbolique du genre, même le rigide Caton, si dur et pur de tout crime, ne résisterait aux charmes de la belle.

Au même siècle, l'ouvrage d'Alain de Lille qui cristallise au mieux l'ensemble du savoir du *Doctor universalis*, son *Anticlaudianus* (v. 1182-1183), se présente comme une épopée latine de 4351 vers composée de neuf livres, dont le sujet est explicitement allégorique<sup>517</sup>. Sa renommée a fleuri durant tout le XIII<sup>e</sup> siècle dans les milieux scolastiques, avant d'être

---

<sup>514</sup> BAUDRI DE BOURGUEIL, *Carmina. Poèmes* 201, vol. II, v. 25-28, p. 131. Trad. p. 131 : « et je crois que, dans ses actions, cet homme a plus de jugement encore : tout ce qu'il fait, tout ce qu'il dit, est fait et dit avec sagesse. Si Rome jadis avait mérité de l'avoir pour enfant, il aurait été l'austère Caton, il aurait été Tullius. »

<sup>515</sup> Voir à ce propos l'« Introducción », de l'éditeur J.-L. MORALEJO, dans : *Carmina Riuipullensia. Chansonnier amoureux de Ripoll*, 19-74.

<sup>516</sup> *Laudes amicae*, v. 25-36, p. 174. Trad. : « Dis-moi : qui peut être si dur, si pur et préservé de toute tache que tes dons ne peuvent obliger ? Si, par don divin, vivait Caton qui fut si rigide, en ton amour, ardent pour ta fleur, il serait captif. »

<sup>517</sup> Voir à ce propos J. LONGÈRE, « Alain de Lille », dans : *Dictionnaire du Moyen Âge*, 32-35. Une thèse a été soutenue en septembre 2007 par FLORENT ROUILLÉ à la Sorbonne sur ce sujet sous le titre : *Alain de Lille, « Anticlaudianus ». Présentation générale, étude introductive, traduction et annotation.*

détrônée par la *Commedia* de Dante<sup>518</sup>. Nature qui veut racheter l'imperfection de toutes ses œuvres en fabriquant un Homme Nouveau, parfait, qui pourrait servir de modèle aux autres et permettre la régénération du monde, demande l'aide des Vertus célestes, en particulier Prudence, Raison et Concorde, qui débattent de la réalisation possible de ce projet, tributaire de l'intervention divine du Créateur, pour fabriquer une âme. Prudence accepte de plaider la cause de Nature devant Dieu. Un char fabriqué par les sept sœurs des Arts Libéraux, assemblé par Concorde, tiré par les cinq chevaux des Sens et conduit par Raison la mènera à travers les différentes sphères célestes jusqu'au ciel empyrée (livres II-IV). Là, elle rencontre deux sœurs, Théologie et Foi. Prudence, guidée par sa compagne Théologie, parvient exténuée aux sphères supérieures. Elle voit, installée sur le pôle du monde, les cohortes des anges et archanges. En s'approchant du sanctuaire divin, elle se sent défaillir : une étrange léthargie s'empare de son corps et de son esprit et elle tombe sans connaissance. C'est maintenant à la Foi qu'il faut recourir, pour forcer les portes du mystère. Celle-ci présente à la voyageuse un vaste miroir, grâce auquel elle peut entrer dans le palais du Roi éternel et contempler sans dommage les arcanes divins, comme à travers un écran. Ses yeux perçoivent enfin le pourquoi de tant de mystères :

Cur forme species purgata serenat Adonim,  
Dauus abusiua speciem gerit, Hector in armis  
Fulgurat, ingenii radio scintillat Vlixes;  
Cur Cicero rethor, cur Tiphis nauita, pictor  
Milo, pugil Pollux, rigidus Cato, Naso poeta.<sup>519</sup>

Ainsi, pour la Prudence d'Alain de Lille, la rigidité ou l'intransigeance de Caton fait partie des mystères de ce monde à percer !

Quelquefois, nous l'avons dit, le syntagme apparaît au pluriel, soit parce qu'on associe les deux Caton – l'Ancien et le Jeune – dans leur austérité, soit parce que l'expression est envisagée dans son caractère général, antonomastique.

---

<sup>518</sup> L'œuvre a été beaucoup lue et de nombreux manuscrits l'ont transmise. On trouve même des commentaires à cette œuvre moderne (Raoul de Longchamp, 1212-1225), des résumés, des adaptations en latin (*Ludus super Anticlaudianum* d'Adam de la Brassée, mis en octosyllabes français à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle) et en langue vernaculaire (Ellebaut adapte en français le poème dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle ; son *Anticlaudian* n'a pas été conservé en entier; seule la première des quatre parties est calquée sur l'œuvre d'Alain).

<sup>519</sup> ALAIN DE LILLE, *Anticlaudianus* VI, v. 226-230, p. 147. Trad. : « Elle voit pourquoi une pure apparence de beauté éclaire Adonis, / alors que Dave possède un visage faux ; pourquoi Hector / brille par ses armes, et Ulysse rayonne du rai de son intelligence ; / pourquoi Cicéron est un orateur, Tiphys un marin, Milon un peintre (!) / Pollux un boxeur, Caton rigide, Horace un poète. »

Le bénédictin Folcuin de Lobbes († 990), dans le prologue de la *Vie de Folcuin de Théroutanne, évêque des Morinie*, opte par exemple pour la seconde alternative tout en distinguant, de plus, les deux personnages. En effet, l'abbé de Lobbes veut distancier son discours, réalisé « in scola Christi sub apostolorum magisterio »<sup>520</sup>, de celui *sophistice* qu'il assimile polémiquement aux païens romains et, plus particulièrement, aux Caton :

Habeant ergo et quouis genere loquutionum praedicent suos illi Catones, siue rigidi siue sint illi censorii, ac proinde rumusculos quosque et gloriolam captent popularem atque secundum quendam eorum poetam *ceromatico ferant niketeria collo* [Juvénal, *Saturae* III, 68].<sup>521</sup>

Qu'elle concerne les Caton d'Utique, désignés par le syntagme étudié ici *Catones rigidi*, ou les Anciens Caton, appelés *Catones censorii*, l'expression maintient ainsi sa formulation générique au pluriel.

Quant au cistercien anonyme surnommé Philotheus Monachus et qui compose un *De vita et moribus sancti Bernardi abbatis Clarae-Vallensis Carmen Encomiasticon*, il use aussi, dans son prologue, de la locution au pluriel de la manière la plus antonomastique qui soit :

Hic docet angustum virtutis scandere culmen,  
Et celerem vitiis imposuisse modum.  
Nil nisi quod rigidi possint laudare Catones,  
Nil nisi sacrato Christus in ore sonat.<sup>522</sup>

Afin d'exalter l'enseignement de l'initiateur de la vie cistercienne, l'auteur cite les rigides Caton, représentants (païens ?) de la morale, aux côtés du Christ, maître de l'enseignement sacré.

L'austérité de Caton se voit aussi quelquefois transcrite par les substantifs *rigor* et *rigiditas*, comme c'est le cas dans trois poèmes des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, à savoir l'*Architrenius* de Jean de Hauville, le *Liber Pergaminus* de Moïse de Bergame ainsi qu'un morceau des *Carmina Burana*.

<sup>520</sup> FOLCUIN DE LOBBES, *Vita Floquini Episcopi Morinensis*, 426. Trad. : « à l'école du Christ, sous le magistère des apôtres ».

<sup>521</sup> FOLCUIN DE LOBBES, *Vita Floquini Episcopi Morinensis*, 426. Trad. : « Que ces Caton, soit les rigides soit les censeurs, tiennent donc et proclament pour tout genre d'expressions leurs bavardages et par conséquent qu'ils captent la gloriolle populaire et, selon un des leurs poètes *qu'ils portent à leurs cous frottés de céromat les insignes de la victoire*. »

<sup>522</sup> PHILOTHEUS MONACHUS, *De vita et moribus sancti Bernardi abbatis Clarae-Vallensis Carmen Encomiasticon*, col. 553A. Trad. : « Celui-ci [Bernard de Clairvaux] enseigne à gravir l'étroit sommet de la vertu / et à imposer aux vices un rythme effréné. / Rien que les rigides Caton ne puissent pas louer, / Rien que le Christ n'émette pas de sa bouche sacrée. »

Dans l'ouvrage intitulé *Archithrenius* – « archi threnios », c'est-à-dire « princeps lamentationum » –, le héros du poème, qui se lamente perpétuellement sur les misères et sur les vices de la société, se met à la recherche de Nature pour lui demander conseil. Il commence son voyage en visitant le palais de Vénus (l. I), le pays de la Gourmandise (l. II), puis l'Université de Paris avec les misères de la vie d'écolier (l. III). Au commencement du livre IV, Archithrenius, toujours désolé, se retrouve sur la montagne de l'Ambition, séjour des rois ; il y rencontre le luxe, l'avidité, la corruption, la bassesse ; quant à la montagne de Présomption (l. V), elle forme un pendant à la première et est habitée avant tout par les ecclésiastiques et les moines. Le jeune homme s'indigne contre les incohérences des jugements moraux des prélats, qui excusent un homme pervers et rusé alors qu'ils accusent la discipline sans faille de Caton :

Non Davo caderet morum censura, Catonis  
Limatum tociens temere morsura rigorem.<sup>523</sup>

Moïse de Bergame, figure du XII<sup>e</sup> siècle qui, comme Burgundius de Pise et Jacques de Venise, résida à Constantinople et ramena avec lui un savoir en langue grecque<sup>524</sup>, a composé un poème à la gloire de sa ville natale. Il y décrit en détail la cité, puis narre son histoire, en particulier l'entreprise militaire du Gaulois Brennus qui finit par perdre contre les Romains, lesquels nommèrent à la tête de la ville un dénommé Fabius, ancêtre d'une famille de grand renom. Le poète compare les qualités de ce dernier aux vertus d'autres illustres Romains :

Non fuit Aenea pietate, rigore Catone,  
Non Patriae cura vel amore minor Cicerone.<sup>525</sup>

Enfin, un poème moral et satirique de la collection des *Carmina Burana* (v. 1230) qui déplore la corruption des études et la perversion des mœurs, cite Caton et Lucrèce – deux figures païennes de l'austérité morale – avec leur vertu spécifique, afin de signifier le renversement des valeurs<sup>526</sup> :

---

<sup>523</sup> JEAN DE HAUVILLE, *Archithrenius* V, 13, v. 334-335, p. 134. Trad. : « La censure morale ne devrait pas s'apaiser pour Daus, / alors que sans raison on attaque la rigueur soignée de Caton. »

<sup>524</sup> Voir à ce propos, F. J. E. RABY, *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages*, vol. II, 158-159.

<sup>525</sup> MOÏSE DE BERGAME, *Liber Pergaminus*, 445. Trad. : « Il ne fut pas d'une moindre piété qu'Énée, d'une moindre rigueur que Caton, / d'un moindre soin ou amour de la patrie que Cicéron. »

<sup>526</sup> Cf. *Carmina Burana* 6, v. 37-44, p. 8 : « quod prior etas respuit, / iam nunc latius claruit ; / iam calidum in frigidum / et humidum in aridum, / virtus migrat in vitium, / opus transit in otium ; / nunc cuncte res a debita / exorbitantur semita. » Trad. p. 54-55 : « Ce que les générations précédentes ont rejeté / est à présent considéré

Catonis iam rigiditas  
convertitur ad ganeas,  
et castitas Lucretie  
turpi servit lascivie.<sup>527</sup>

Caton et sa rigidité, Lucrèce et sa chasteté, déjà associés chez Augustin mais dans un but polémique<sup>528</sup>, se retrouvent ici pour incarner l'antique *virtus* complètement disparue au temps du satiriste.

## (2) *Veritas*

La vertu de la *veritas*, qui appartient aussi au domaine de la justice, dispose à proférer des discours fidèles aux événements et respectant toute probabilité<sup>529</sup>. Même si elle n'est pas présentée en tant que telle comme qualité de Caton, le poème incontournable de Lucain transmet aux médiévaux une image du général romain parlant peu mais vrai :

Quam pauca Catonis  
Uerba sed a pleno uenientia pectore ueri.<sup>530</sup>

## (3) *Reverentia*

Quant à la *reverentia* qui fait rendre un culte honorifique à des personnes de haute autorité<sup>531</sup> et qui se traduit en ancien français par *honorance* ou *honorabletez*<sup>532</sup>, on la retrouve promue par Caton le philosophe dans un traité moral de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, destiné

---

comme glorieux. / Désormais le chaud est froid / et l'humidité sec, / La vertu se transforme en vice, / le travail se mue en repos ; / actuellement toutes choses / sortent du droit chemin. »

<sup>527</sup> *Carmina Burana* 6, v. 33-36, p. 8. Trad. p. 54 : « La rigueur de Caton / se change aujourd'hui en débauche / et la chaste Lucrèce / s'adonne à des plaisirs dissolus. »

<sup>528</sup> Augustin les mentionne en effet à propos de leur suicide pseudo-moral, qui, selon lui, ne fait qu'explicitier le caractère seulement apparent de leur vertu. Voir à ce propos le chapitre II.C.2.a)(2)(e). Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 19-23.

<sup>529</sup> Cf. PSEUDO-HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De fructibus carnis et spiritus*, col. 1003B : « Veritas est per quam probabili ratione dictum aliquod vel factum immutatum profertur. »

<sup>530</sup> *Florilegium Frisigense*, p. 74. Cf. LUCAIN, *Pharsalia* IX, 188-189, p. 232. Trad. modifiée t. II, p. 137 : « que les courtes paroles d'un Caton, mais qui portaient d'un cœur plein de vérité. »

<sup>531</sup> Cf. ALAIN DE LILLE, *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti*, 55 : « Reverentia est virtus qua personis gravibus vel aliqua prelatione sublimibus debitum honorificationis cultum exhibemus. » On retrouve exactement la même définition dans le *Moralium dogma philosophorum*, p. 26-27.

<sup>532</sup> *Onnerance* et *honorance* se retrouvent dans le *Livre de philosophie et de moralité* d'ALARD DE CAMBRAI ; *honorabletez* est cité dans les *Moralités des philosophes*, traduction en ancien français de *Moralium dogma philosophorum*, 84-182, en part. p. 128-130.

à un public de chevaliers, *Le livre de philosophie et de moralité* du trouvère Alard de Cambrai :

Catons dit que l'onnerance deffent l'ome a villonner.

Catons nos fait ici provance  
C'une vertus est honorance  
Qui aprent l'oumë & enseigne  
Quë il d'onnorer ne se faigne  
Preudomme në autre personne.<sup>533</sup>

#### (4) *Benignitas*

Comme l'avait déjà exprimé Ennode de Pavie au VI<sup>e</sup> siècle<sup>534</sup>, la bénignité, fondée sur la justice et l'équité et qui consiste dans la bonté d'âme, en particulier celle dirigée vers son prochain<sup>535</sup>, peut être associée, peut-être assez paradoxalement, à la figure du rigide Caton. Elle se fait de manière particulièrement vive à la fin du XII<sup>e</sup> siècle sous la plume du cistercien Hélinand de Froidmont dans un sermon de l'Épiphanie. Partant du « Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei » de l'*Épître à Tite* (3, 4), le prédicateur médite sur le bouleversement que l'Incarnation produit sur le mode de communication entre la divinité et l'humanité :

Sane antequam Dei Filius in carne appareret; dum adhuc sola mundo praecepta, non exempla tribueret, quasi delicatus magister erat, quasi felicitatis otio contentus. Postquam vero factus homo manum suam misit ad fortia, inter esurientes esuriens, et sitientes sitiens, et laborantes collaborans; tunc plane coepit esse illis iussio tam persuasibilis, quam commendabilis conversatio.<sup>536</sup>

Dieu n'est plus cet être éloigné et distant qui ordonne d'être bon, mais, partageant les souffrances humaines, il devient un exemple à suivre, mettant lui-même en pratique les

---

<sup>533</sup> ALARD DE CAMBRAI, *Le livre de philosophie et de moralité*, CXVIII, v. 5527-5531, p. 264. À propos de l'œuvre, voir « Les sources. Le texte » de l'éditeur CH. PAYEN, 7-14.

<sup>534</sup> Cf. le chapitre II.C.2.b)(8).

<sup>535</sup> Cf. MACROBE, *Commentarii in Somnium Scipionis* I, 8, 7, qui nomme cependant cette vertu *humanitas*.

<sup>536</sup> HÉLINAND DE FROIDMONT, *Sermones, In Epiphania Domini*, col. 517A-517B. Trad. : « Avant que le Fils de Dieu n'apparaisse pleinement dans la chair, jusqu'à ce moment il ne transmettait au monde que des préceptes et non des exemples, comme s'il était un maître délicat, comme satisfait du loisir de la félicité. Mais après qu'il se fut fait homme il mit la main à la pâte de façon courageuse, affamé au milieu des affamés, assoiffé au milieu des assoiffés, compatissant avec ceux qui peinent ; alors son commandement commença pour ceux-là à être pleinement persuasif autant que sa fréquentation recommandable. »



préceptes d'humilité et de patience qu'il a donnés<sup>537</sup>. *Apparuit benignitas*, ce leitmotiv trouve aussi une illustration pertinente dans la figure du Caton lucanéen :

*Apparuit benignitas. Hoc est, quod ait Lucanus de Catone,  
Monstrat tolerare labores,  
Non iubet. [Pharsalia IX, 588-589]*

Sane antequam Dei Filius nasceretur de Virgine, nil aliud faciebat quam iubere. Nam is autem infans, et iacens, et vagiens mutus in praesepio, nil aliud fecit, quam monstrare. *Apparuit benignitas*.<sup>538</sup>

Ce général qui conduit sa troupe non par des ordres mais par un comportement vertueux qui édifie ses soldats est une image réussie de l'attitude christique.

Formateur et réformateur des hommes, bénignité même, le Christ apparaît ainsi sous la forme la plus parfaite, à savoir celle du petit enfant sans défense, et ce, contrairement au diable séducteur qui, sous la forme du serpent et plus précisément du paréas – bête rampante que rencontrèrent Caton et son armée dans le désert de Libye –, détruit l'homme<sup>539</sup>. Dans ce morceau de haute rhétorique religieuse, Hélinand file par conséquent la comparaison Caton-Christ jusqu'à associer leur adversaire.

### (5) *Maiestas*

La *maiestas*, notion typiquement romaine, est, plus qu'une disposition, un attribut que l'on possède lorsque, par ses qualités, on appartient à un rang supérieur<sup>540</sup>. C'est ainsi qu'était considéré Caton durant l'Antiquité, et le moine de Fleury Raoul le Tourtier († v. 1122) qui versifie les *Facta et dicta memorabilia* de Valère Maxime en est témoin. Rapportant les épisodes savoureux de Caton conduit en prison sur l'ordre de César où il est accompagné par

<sup>537</sup> Cf. HÉLINAND DE FROIDMONT, *Sermones, In Epiphania Domini*, col. 517B : « implens illud Davidicum : *Exsurge, Domine Deus meus, in praecepto quod mandasti: et synagoga populorum circumdabit te* [Ps. 7, 7-8]. Quod est dicere: O Domine, imple tu prior humilitatis et patientiae praeceptum, quod mandasti: statim multos invenies, qui te sequantur. »

<sup>538</sup> HÉLINAND DE FROIDMONT, *Sermones, In Epiphania Domini*, col. 517C. Trad. : « *La bénignité apparut. C'est ce que dit Lucain de Caton : "il leur montre à supporter la chaleur, sans leur en donner l'ordre."* Sans doute, avant que le Fils de Dieu ne naisse de la Vierge, il ne faisait rien d'autre qu'ordonner. Or, en effet, celui-ci enfant, couché, pleurant, muet dans la crèche, ne fait rien d'autre que montrer. *La bénignité apparut.* »

<sup>539</sup> Cf. HÉLINAND DE FROIDMONT, *Sermones, In Epiphania Domini*, col. 517D-518A : Formator omnium, et reformatior hominum; ut se non solum benignum, sed et ipsam benignitatem esse ostenderet, in forma omnium formatum benignissima apparuit; id est in forma pueri recens nati, ad nocendum invalidi, ad feriendum ignari. [...] Ideo apparuit olim benignitas seductoris diaboli in forma colubri stantis, ut everteret; loquentis, ut hominem supplantaret. Nam serpens ante maledictionem erectus incedebat: quod adhuc advertitur in paréas, de qua poeta : "Et contentus iter cauda sulcare paréas [*Pharsalia IX, 721*]" ». »

<sup>540</sup> Voir le chapitre II.B.1.d), où nous avons déjà traité de cette vertu romaine.

tout le Sénat ainsi que celle de sa présence aux Jeux Floraux rendant pudiques les danseuses jusqu'à son départ du théâtre<sup>541</sup>, anecdotes déjà regroupées par l'auteur romain sous le terme *De maiestate*, titre repris par le versificateur, Raoul conclut ainsi :

Omnibus huic numeris tribuit plenissima Virtus,  
Civis Aristotelis si datur arte bonus,  
Describas ut eum sub nomine iure Catonis,  
Optimus est civis cui bene congruerit.<sup>542</sup>

La *maiestas* de Caton entraîne une suite de superlatifs – au-dessus du *maior* d'où est tirée la vertu – et le range dans la catégorie des *optimi*, en l'occurrence, pour le bénédictin, des meilleurs citoyens selon le système aristotélicien.

Le Romain se voit ainsi traditionnellement élevé au moins à la dignité de *maior*, comme le relève Abélard à propos de l'anecdote concernant l'eau que le général a refusée dans le désert de Libye. Dans son *Carmen ad Astralabium*, le père philosophe, enjoignant son fils à la sagesse, lui confie qu'en montrant l'exemple, le grand homme donne aux petites gens le courage de supporter le fardeau, et il cite Caton en guise d'illustration de son précepte :

Quod tolerat maior non sit graue ferre minori  
nec se prelato preferat ullus homo;  
oblatam Kato fudit aquam populumque refecit  
dum refici propriam non tulit ipse sitim.<sup>543</sup>

---

<sup>541</sup> Cf. RAOUL LE TOURTIER, *De memorabilibus* II, 6 (*De maiestate*), p. 57, v. 63-78 : « Adversus quosdam rigido dicente Catone, / Fervens invidia Caesar in hunc nimia, / Iussit lictori pudentem carcere claudi, / Quem non proposito quit remove suo: / Hunc sequitur totus constanti corde senatus, / Cum iusto gaudens antra subire viro : / Ira ducis cessit, patrum hanc reverentia flexit, / Patres maiestas atque viri probitas. / Messi, Florales Ludos aedilis agebas / Spectatorque Cato venerat in theatro: / Illius intuitu plebs exorare veretur / Nudari mimas, ut fuerat solita, / Ut Cato cognovit per amicum, sponte recessit / Permittens populo ludere more suo : / Ingenti populus plausu affectuque secutus / Illi plus uni quam sibi contribuit. » Voir à ce propos le chapitre II.B.1.b) et VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* II, 10, 7-8.

<sup>542</sup> RAOUL LE TOURTIER, *De memorabilibus* II, 6 (*De maiestate*), p. 57, v. 79-82. Trad. : « La vertu parfaite s'attribue à lui en tous les domaines, si le citoyen d'Aristote est tenu pour bon dans l'art de la vertu, tu le décrirais, à juste titre, sous le nom de Caton, parce que le meilleur citoyen est celui à qui Caton aura bien ressemblé. »

<sup>543</sup> ABÉLARD, *Carmen ad Astralabium*, v. 61-64, p. 109. Trad. : « Ce que supporte le plus grand n'est pas difficile à supporter pour celui qui est plus petit, aucun homme ne s'élève au-dessus de celui qui lui est supérieur. Caton versa l'eau qu'on lui donnait et ainsi restaura le peuple en refusant de restaurer sa seule soif. »

(6) *Gravitas*

Quant à la *gravitas*, liée aussi à la conception romaine de la vertu, elle indique une capacité à la stabilité et un caractère inébranlable<sup>544</sup>. Elle est attribuée à Caton par le moine du Mont-Cassin et archevêque Alphane I de Salerne (1015-1085) dans un poème adressé au prince Gisolfpe II de Salerne<sup>545</sup>, où l’auteur glorifie son dédicataire à l’aune de l’histoire romaine, accumulant les éloges en fonction des vertus respectives de chaque modèle idéal :

Tu virtute animi, corporis et vi  
Augustos sequeris, nulla Catonis  
te vincat gravitas, solus habebis  
ex mundi dominis rite superstes.<sup>546</sup>

Ainsi, si Gisolfpe rivalise avec Auguste en vertu et en force, il ne se laisserait en rien impressionner par la gravité d’un Caton, ayant lui-même une assise spirituelle et corporelle à toute épreuve ; d’ailleurs, cette trempe lui offrira à juste titre une renommée éternelle.

Tertullien, comme nous l’avons analysé<sup>547</sup>, a, de plus, transmis au Moyen Âge l’association du personnage romain au qualificatif *gravis*, ce que le moine Guillaume de Malmesbury relaie dans son florilège *Polyhistor deflorationum* (1<sup>ère</sup> moitié du XII<sup>e</sup> siècle), dans lequel l’auteur récolte des récits de la littérature antique et patristique qu’il arrange, introduit et commente<sup>548</sup> :

Quis ex diis uestris grauior et sapientior Catone [...] ?<sup>549</sup>

Caton, plus grave et sage que les dieux romains, initie une liste de Romains (Scipion, Pompée, Sylla, Crassus, Cicéron) comparés avantageusement aux divinités païennes.

<sup>544</sup> Voir le chapitre II.B.1.d), où cette vertu a déjà été décrite.

<sup>545</sup> Voir à propos d’Alphane de Salerne, M. MANITIUS, *Geschichte der lateinische Literatur des Mittelalters*, vol. II, 618-631 et A. LENTINI, « Alfano ».

<sup>546</sup> ALPHANE DE SALERNE, *I Carmi*, 17, v. 9-12, p. 143. Trad. : « Tu suis les Auguste avec la vertu de l’âme / et avec la vigueur physique, aucune gravité de Caton / ne te vainc, et toi seul seras considéré avec raison / comme ayant survécu parmi les maîtres du monde. »

<sup>547</sup> Cf. le chapitre II.C.1.a).

<sup>548</sup> Voir à ce propos l’« Introduction » de l’éditeur H. TRESTROET-OUELLETTE, dans : *Polyhistor*, 18.

<sup>549</sup> GUILLAUME DE MALMESBURY, *Polyhistor* II, p. 76. Trad. : « Qui, parmi vos dieux, est plus grave et plus sage que Caton [...] ? » Cf. TERTULLIEN, *Apologeticum* XI.

d) *Fortitudo*

La force, troisième vertu cardinale, permet de résister aux difficultés, de combattre les dangers et de supporter les travaux<sup>550</sup>. À celle-ci se rattachent de nombreuses vertus subordonnées.

(1) *Patientia*

En premier lieu, la patience. Celle-ci, selon les Anciens, dispose à supporter les douleurs ainsi que de longs et pénibles travaux, afin d'atteindre un but utile et honnête<sup>551</sup>. Souvent opposée au vice de la colère (*ira*)<sup>552</sup>, elle permet, pour les chrétiens, de surmonter les épreuves d'une âme égale<sup>553</sup>. Cependant, les Pères de l'Église l'envisagent comme une vertu neuve, dans le sens où le christianisme, sans l'avoir inventée, la réinterprète radicalement et se l'approprie sérieusement. Si la patience païenne consistait avant tout dans le dédain de la douleur inscrit dans l'idéal de l'*apatheia*<sup>554</sup> et rendu possible par le gouvernement de la raison sur les passions, celle chrétienne, dépendante de la grâce, envisage la douleur comme un instrument de salut et la capacité de ne pas réagir aux offenses comme un acte d'humilité, d'acceptation de la volonté divine mais surtout de charité<sup>555</sup>.

---

<sup>550</sup> Cf. PSEUDO-HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De fructibus carnis et spiritus*, col. 1003B : « Fortitudo est immobilis inter adversa animi laborum et periculorum susceptio. » ; GUILLAUME DE CONCHES (?), *Moralium dogma philosophorum*, 30 : « Fortitudo est uirtus retundens impetus aduersitatis. » Voir aussi THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 123.

<sup>551</sup> Cf. CICÉRON, *De inventione* II, LIV, 163, p. 226 : « patientia est, honestatis aut utilitatis causa, rerum arduarum ac difficilium voluntaria ac diuturna perpessio. »

<sup>552</sup> Par exemple, chez Prudence, Jean Cassien, Grégoire le Grand, mais aussi dans des traités médiévaux, tels que le *Conflictus vitiorum et virtutum* attribué à Stéphane Langton, le *Conflictus virtutum et vitiorum* « *In campo mundi* » attribué à Ulrich de Lilienfeld, la *Medicina del cuore ovvero trattato della pazienza* de Dominique Cavalca. Voir à ce propos C. CASAGRANDE, « Il dolore virtuoso. Per una storia medievale della pazienza », n. 3, p. 31-32.

<sup>553</sup> Cf. AUGUSTIN, *De patientia* 2, 2, p. 464 : « Patientia hominis, quae recta est atque laudabilis et vocabulo digna virtutis, ea perhibetur qua aequo animo mala toleramus. » Voir aussi THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 136, art. 1. Voir à ce propos C. CASAGRANDE, « Il dolore virtuoso. Per una storia medievale della pazienza ».

<sup>554</sup> Voir *infra*, le chapitre III.C.3.d)(2). Voir à ce propos M. SPANNEUT, « Le stoïcisme dans l'histoire de la patience chrétienne ». La patience stoïcienne qui est, devant l'obstacle, conquête de soi par soi et pour soi, diffère en effet fondamentalement de la patience chrétienne, qui est originellement support par grâce divine dans l'espérance. Néanmoins le Portique infléchit la notion chrétienne dans son histoire : il y introduit parfois, à l'époque patristique, l'impassibilité et, au Moyen Âge, l'inaccessibilité à l'injure, que l'on retrouve chez les auteurs médiévaux et *via* Sénèque, à propos de Caton, sous la notion de magnanimité. Voir *infra*, le chapitre III.C.3.d)(3).

<sup>555</sup> Cf. C. CASAGRANDE, « Il dolore virtuoso. Per una storia medievale della pazienza », 34-40.

C'est dans cet horizon théologique de la patience qu'Augustin, dans le *De civitate Dei* (XIX, 4), évalue l'ultime geste de Caton comme doublement impatient (*impatientia/inpatienter*)<sup>556</sup>. En effet, celui-ci supporte les difficultés en vue d'un bien terrestre, d'une vie ici-bas qu'il juge bienheureuse, et en ce sens-là, fait preuve d'une fausse patience<sup>557</sup> ; en outre, suite à la victoire de César, il abandonne ce combat pour se donner la mort, démontrant une faiblesse d'autant plus condamnable.

Pourtant, l'appréciation de la patience « profane » (quelquefois nommée *tolerantia*), vécue en vue d'un bien naturel, se développe aussi chez les théologiens médiévaux : par exemple tout ce que l'on endure en vue du bien politique, de la défense de la patrie, trouve sa place dans la discussion sur la patience<sup>558</sup>. Ainsi, ce n'est pas Augustin qui fait autorité sur cette question au Moyen Âge, concernant Caton, mais bien Lucaïn avec sa description, dans le livre IX de la *Pharsalia*, des épreuves endurées en Libye par le général romain pour la cause de la *libertas*. Un passage capital, que l'on retrouve par exemple cité dans le *Florilegium Frisigense*, attribue d'ailleurs explicitement la vertu de patience au Romain :

[...]. Serpens, sitis, ardor harenae  
dulcia uirtutis ; gaudet patientia duris ;  
laetius est, quotiens magno sibi constat, honestum.<sup>559</sup>

C'est aussi par ces vers que l'auteur du *Moralium dogma philosophorum* – réécriture du *De officiis* de Cicéron organisée autour de la distinction stoïcienne entre les biens honnêtes et utiles<sup>560</sup> – illustre la patience, en faisant de celui qui a prononcé autrefois ces paroles (*qui dicebat*), à savoir le Caton lucanéen, le représentant par excellence de cette vertu :

Pacientie officium monstrabat qui dicebat :  
« Gaudet paciencia duris.

<sup>556</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* XIX, 4, p. 667 : « Vtrum, obsecro, Cato ille patientia an potius impatientia se peremit? Non enim hoc fecisset, nisi uictoriam Caesaris impatienter tulisset. Vbi est fortitudo? » Voir à ce propos le chapitre II.C.2.a)(2)(e).

<sup>557</sup> À propos de la fausse patience, selon Augustin, qu'il nomme aussi *duritia*, voir C. CASAGRANDE, « Il dolore virtuoso. Per una storia medievale della pazienza », 38-39.

<sup>558</sup> Cf. ALBERT LE GRAND, *De bono*, tr. II, q. 2, art. 4 et THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 136, art. 3, ad 2. Voir C. CASAGRANDE, « Il dolore virtuoso. Per una storia medievale della pazienza », 45-47.

<sup>559</sup> LUCAIN, *Pharsalia* IX, 402-404, p. 240. Trad. p. 147 : « Serpent, soif, brûlure du sable, / ce sont délices pour la vertu, la patience se plaît dans les difficultés ; / le devoir a d'autant plus de charmes qu'il se fait payer plus cher. » Cf. *Florilegium Frisigense*, 75, qui ne reprend que les deux premiers vers.

<sup>560</sup> Voir à ce propos PH. DELHAYE, « Une adaptation du *De Officiis* au XII<sup>e</sup> siècle. Le *Moralium Dogma Philosophorum* ».

Letius est, quotiens magno sibi constat, honestum. »<sup>561</sup>

Alard de Cambrai, qui s'inspire avant tout, pour son *Livre de philosophie et de moralité*, de la traduction française du *Moralium dogma philosophorum*, prête aussi à Caton un rôle exemplaire dans la promotion de la patience, nommé en ancien français *souf(f)rance* :

Catons dist que soufrance est une granz vertus.

Catons nous moustre que souffrance

Est vertus de si grant puissance

Qu'elle puet liement souffrir

Les paines c'on li vient offrir.<sup>562</sup>

Deux autres auteurs de la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle se servent encore du passage de la *Pharsalia* pour parler de la vertu. Le premier, Pierre le Chantre, développe, dans son *Verbum abbreviatum*, une réflexion sur la *patientia* qui joue, selon lui, un rôle de purification, ce qui l'amène à citer Lucain et à faire mention de Caton :

Post septem uirtutes beatitudinum collatiuas sequitur earum probatorium et fornax uel caminus, scilicet patientia que omnes purificat. Septem sunt tantum beatitudines perfecte consumantes scalam Iacob de quibus iam diximus; uerum preter has restat paciencia que octaua redit ad capud, circumeundo, purificando, probando et manifestando omnes uirtutes [...]

Item, Lucanus de Catone :

« Serpens, sitis, ardor harene,

Dulcia uirtuti gaudet paciencia duris.

Dulcius est quotiens magno sibi constat honestum. »<sup>563</sup>

La patience de Caton, qui se réjouit des difficultés, prouve ainsi la qualité, la force et la pureté de toutes les autres vertus que possède le général romain.

Quant à Thomas le Cistercien (sans doute Thomas de Perseigne) dans son *Commentaire du Cantique des Cantiques* (av. 1189) qui a connu une vaste diffusion et qui est truffé de

---

<sup>561</sup> GUILLAUME DE CONCHES ( ? ), *Moralium dogma philosophorum*, 40. Trad. : « Celui qui disait cela faisait montre de patience : “la patience se plaît dans les difficultés ; / le devoir est d’autant plus joyeux qu’il a demandé plus d’effort.” »

<sup>562</sup> ALARD DE CAMBRAI, *Le livre de philosophie et de moralité* LXXXVI, v. 3801-3804, p. 193.

<sup>563</sup> PIERRE LE CHANTRE, *Verbum abbreviatum* II, 24 - De paciencia, p. 683 et 687. Trad. : « Après les sept vertus rassemblées en vue de la béatitude, on trouve la preuve de celles-ci, et leur fourneau ou cheminée, qui les purifie toutes. Il y a seulement sept béatitudes qui consomment parfaitement l’échelle de Jacob, dont nous avons déjà parlé ; mais outre celles-ci, il y a encore la patience, la huitième qui revient en tête, entourant, purifiant, prouvant et exprimant toutes les vertus. [...] Ainsi, Lucain au sujet de Caton : “Serpent, soif, brûlure du sable, / ce sont délices pour la vertu, la patience se plaît dans les difficultés ; le devoir a d’autant plus de douceur qu’il se fait payer plus cher.” »

citations classiques<sup>564</sup>, il engage une comparaison entre le passage paulinien « ut inhabitet in me virtus Christi » (2 Cor. 12, 9) et plusieurs passages du livre IX de la *Pharsalia* concernant la vertu, en particulier à propos de Caton :

Pura enim conscientia tria facit : ministrat sanctitatem, confert virtutum, illustrat per veritatem. Primum dat a peccatis continentiam, secundum perfectae religionis experientiam, tertium illuminat ad speculandam coelestium gloriam. [...] De secundo dicitur: “Ut inhabitet in me virtus Christi”. [...]

Idem : Ad magnum virtutis opus [IX, 381] componite mentes [IX, 380]. Gaudet patientia duris [IX, 403].<sup>565</sup>

La vertu du Christ qui peut venir habiter l’esprit humain afin de l’amener à la *religio perfecta*, mais non sans engagement et peines, se voit illustrée par celle du Romain qui, par ses paroles, enjoint le lecteur à avancer sur la voie de la perfection morale.

Outre Lucain, Sénèque apporte aussi sa contribution à la construction de l’image médiévale d’un Caton patient, en présentant des exemples du sage romain capable de rester serein face aux outrages. Un passage tiré du *De ira* – vice, on l’a dit, souvent opposé à la *patientia* – et repris par Roger Bacon dans sa *Moralis philosophia*, l’illustre particulièrement bien :

Marcus Cato, secundum hystorias nulli secundus virtute et sapiencia, magnus princeps Romanorum, quem, ut dicit Seneca secundo libro, cum « ignorans in balneo quidam percussit imprudens, – quis enim illi sciens faceret iniuriam ? – postea satisfacienti inquit : “Non memini me percussum”. Melius putavit non agnoscere quam vindicare. »<sup>566</sup>

Ici, cependant, la patience, qui refuse de se venger de l’offense, prend des hauteurs qui ne correspondent plus à l’idéal chrétien d’humilité, puisqu’elle ignore le geste plutôt que de le recevoir et de l’accepter en vue du salut.

---

<sup>564</sup> Voir à propos de ce commentaire D. N. BELL, « The Commentary on the Song of Songs of Thomas the Cistercian and His Conception of the Image of God » et PH. DELHAYE, *Enseignement et morale au XII<sup>e</sup> siècle*, 107 : « L’auteur s’est ingénié à insérer dans le Commentaire des citations classiques (j’avancerais le chiffre de 160) et à renforcer l’Écriture par celle des moralistes anciens. »

<sup>565</sup> THOMAS LE CISTERCIEN (DE PERSEIGNE), *Commentarii in Cantica Canticorum* V, 1, col. 491A-491B. Trad. : « En effet, la conscience pure fait trois choses : elle sert la sainteté, elle confère la vertu, elle met en lumière par la vérité. Premièrement, elle donne une continence aux péchés ; deuxièmement, elle permet l’expérience de la religion parfaite ; troisièmement, elle illumine l’observation de la gloire des cieux. [...] À propos du second, on dit : “Afin qu’habite en moi la vertu du Christ.” [...] De même : “Préparez vos âmes au noble exercice de la vertu. La patience se plaît dans les difficultés.” »

<sup>566</sup> ROGER BACON, *Moralis philosophia* III, dist. 3, 7, p. 97. Trad. : « Marcus Caton, selon ce qu’on rapporte, en rien second pour ce qui concerne la vertu et la sagesse, grand prince des Romains, qui, comme dit Sénèque dans son deuxième livre, alors qu’ “un ignorant le frappa aux bains Caton sans faire exprès – car qui lui aurait fait injure sciemment ? –, il répondit ensuite à ses excuses : ‘Je ne me souviens pas d’avoir été frappé’. Il pensa qu’il valait mieux ne pas reconnaître l’injure que de la venger” » Cf. SÉNÈQUE, *De ira* II, 32, 2.

(2) *Apatheia*, idéal stoïcien

Idéal que l'on peut atteindre en partie grâce à la patience<sup>567</sup>, l'*apatheia* signifie littéralement « absence de passions » et indique la santé et la maîtrise parfaite de l'âme par la raison<sup>568</sup>. Cette notion apparaît tout d'abord dans les systèmes philosophiques grecs, en particulier dans celui stoïcien, puis est transmise à la spiritualité chrétienne occidentale à travers Cassien. Cependant, grandes ont été les réticences en Occident quant à la réception de la doctrine de l'*apatheia*<sup>569</sup>. Les objections avancées par les Pères latins dès le IV<sup>e</sup> siècle ont beaucoup contribué à mettre un frein à la diffusion de cette doctrine<sup>570</sup>. Ainsi, lorsqu'au Moyen Âge on rapporte des témoignages anciens louant la capacité de vivre sans passion propre à Caton, ceux-ci ne sont jamais directement mis en relation avec les théories stoïciennes concernant l'*aphateia*<sup>571</sup>. Et si l'on considère l'attitude du Romain comme louable, on le fait sans s'attarder sur les possibles conséquences difficilement conciliables avec l'orthodoxie chrétienne.

C'est à nouveau un texte lucanéen qui se trouve au fondement de la tradition médiévale de l'*apatheia* de Caton, à savoir le début du fameux portrait du livre II de la *Pharsalia*, repris par exemple dans le *Florilegium Gallicum* :

Uni quippe studiis odiisque carenti

---

<sup>567</sup> Voir à ce propos C. CASAGRANDE, « Il dolore virtuoso. Per una storia medievale della pazienza », 35-36.

<sup>568</sup> Pour cette rapide présentation, voir G. BARDY, « Apatheia ». L'*apatheia* n'est cependant pas l'indifférence ; ce n'est pas non plus l'insensibilité. Le Portique admet d'ailleurs des *eupatheiai* ou affections rationnelles, comme la volonté, la circonspection et surtout la joie. Puisque la Stoa orthodoxe divise l'homme en corps et âme, elle voit dans la passion une maladie de la raison elle-même qui doit être radicalement supprimée. De plus, l'*apatheia* existe essentiellement en Dieu, puisqu'elle est raison pure. Elle doit s'établir en l'homme : c'est l'effort de la morale et de la spiritualité.

<sup>569</sup> Voir à ce propos M. SPANNEUT, « L'impact de l'*apatheia* stoïcienne sur la pensée chrétienne jusqu'à Saint Augustin », 47-48 ; 51. Si Cassien, outre les pélagiens, est le seul auteur occidental qui étudie ce concept et apprécie sa valeur, ses trois grands adversaires sont Jérôme, Ambroise et Augustin. Cf. JÉRÔME, *Dialogus adversus Pelagianos* III, 14 ; AMBROISE, *De officiis* I, 3, 13 ; I, 21, 96 (PL 16, 27B et 52 B) ; AUGUSTIN, *De civitate Dei* XIV, 6-9.

<sup>570</sup> Parmi celles-ci : d'une part, l'*apatheia* n'était-elle pas un idéal utopique, et donc irréalisable, sachant qu'en aucun cas l'homme ne peut détruire toutes les passions en lui ? D'autre part, les passions sont-elles à considérer comme irrévocablement néfastes, alors que de grands saints et même le Christ les ont vécues ? Une attitude dépourvue de passions ne comporte-t-elle pas une notion d'inertie, d'immutabilité ? Les passions ne peuvent-elles pas servir de motivations, de moteurs au comportement humain en vue du salut, de la vie éternelle, et en cela le faire progresser ? Comment situer le rôle de la joie ainsi que de l'amour en tant qu'agapè, fruits de l'Esprit et, pour le second, vertu chrétienne, par rapport à l'*apatheia* ? Voir à ce propos C. CASAGRANDE, « Agostino, i medievali e il buon uso delle passioni » et « Per una storia delle passioni in Occidente. Il Medioevo cristiano (De civ. Dei, IX, 4-5 ; XIV, 5-9) ».

<sup>571</sup> Nous avons tenté d'illustrer cette pratique dans notre article : D. CARRON, « La figure du stoïcien Caton au moyen âge (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles) ».



Humanum lugere genus.<sup>572</sup>

Ces deux vers, que certains auteurs ne manqueront pas de citer<sup>573</sup>, présentent en effet le Romain comme hors de toute atteinte des affections et des haines, même si le terme *studia* n'est pas le plus habituel pour se référer à ce que l'on nomme « passions » en philosophie médiévale occidentale<sup>574</sup>. Pierre le Chantre l'a bien compris lorsqu'au sujet des différentes manières d'accepter des faveurs (pécuniaires), après en avoir relevé la dangerosité puisque cela hypothèque la liberté<sup>575</sup>, le chantre de Notre-Dame reconnaît la nécessité pour un juge d'être dégagé de toutes passions, et cite à ce propos deux fois la figure de Caton :

Item, Salustius : « Omnes homines, inquit Cato, qui iudicare debent esse decet sine affectione, sine causa priuata odii uel amoris, timore et cupiditate et gracia singulari esse destitutos. Alioquin de facili rectum iudicium declinabunt. »<sup>576</sup> Vnde Lucanus de Catone : « Vni quippe uacat studiis odiisque carenti / Humanum lugere genus. »<sup>577</sup>

Le théologien confirme sa position grâce aux autorités de Salluste et de Lucain, mais c'est au général romain que revient le rôle d'incarner l'idéal de l'*apatheia*, soit parce qu'il parle, soit parce qu'on parle de lui. Or, même si la première référence est étonnante, car tout en rendant l'idée du texte source, elle ne le reproduit pas à la lettre et lui donne un autre locuteur, à savoir Caton au lieu de César, l'association de ces deux interventions montre la force de la figure du Romain concernant ce sujet. Ce dernier met en pratique ce qu'il prêche, et seul il réussit à vivre sans *affectio*, *amor*, *odium*, *timor*, *cupiditas*, *gratia singularis*, *studium*.

<sup>572</sup> *Florilegium Gallicum*, éd. R. BURTON, *Classical Poets in the « Florilegium Gallicum »*, 194. Cf. LUCAIN, *Pharsalia* II, 377-378, p. 38. Trad. p. 48 : « lui seul, exempt de passions et de haines, a le loisir de porter le deuil du genre humain. »

<sup>573</sup> Par exemple, ABÉLARD dans ses *Collationes. Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum* (II, 131), texte que nous traiterons *infra*, au chapitre III.C.4.

<sup>574</sup> C. CASAGRANDE dans son article « Per una storia delle passioni in Occidente. Il Medioevo cristiano (De civ. Dei, IX, 4-5 ; XIV, 5-9) », 15, mentionne plutôt les termes de *passiones*, *affectiones*, *affectus*, *perturbationes*.

<sup>575</sup> Cf. PIERRE LE CHANTRE, *Verbum abbreviatum* I, 17, p. 39 : « Hucusque diximus de simplici munerum acceptione que, licet sit licita, periculosa est tamen, quia ea uendimus libertatem nostram [...]. Verum cum multiplex sit accepcio munerum, uidendum est de secunda specie que spectat ad iudicem et sic de singulis. »

<sup>576</sup> Cf. SALLUSTE, *Catiline* LI, 1, p. 37 : « Omnis homines, patres conscripti, qui de rebus dubiis consultant, ab odio, amicitia, ira atque misericordia vacuos esse decet. Haud facile animus uerum prouidet, ubi illa officiant, neque quisquam omnium libidini simul et usui paruit. Ubi intenderis ingenium, ualet ; si libido possidet, ea dominatur, animus nihil ualet. »

<sup>577</sup> PIERRE LE CHANTRE, *Verbum abbreviatum* I, 17, p. 149. Trad. : « De même Salluste rapporte : “Il convient à tous les hommes, dit Caton, qui doivent juger, d'être sans affection, sans cause privée de haine ou d'amour, et d'être dépourvus de peur, de désir et d'amitié particulière. Autrement, ils se détourneront facilement d'un juste jugement”. D'où Lucain à propos de Caton : “Lui seul, exempt de passions et de haines, a le loisir de porter le deuil du genre humain.” »

### (3) *Magnanimitas*

Dernier terme de la triade stoïcienne '*fortitudo, patientia, magnitudo animi*'<sup>578</sup>, la magnanimité, cet idéal de la grandeur qui touche les âmes généreuses et excellentes, tire du premier de ses acolytes la force de combattre de manière rationnelle des événements difficiles et ardu ; du deuxième, elle s'inspire pour résister aux épreuves et mépriser les choses extérieures et les valeurs de ce monde, qu'elle considère comme insignifiantes<sup>579</sup>. Au XII<sup>e</sup> siècle, le concept tire son inspiration du moyen stoïcisme, via les sources du *De officiis* cicéronien et du *De quatuor virtutibus* pseudo-sénèque<sup>580</sup>, accompagné d'une connotation active développée par la réflexion abélardienne et transmise, entre autres, par le *Moralium dogma philosophorum*<sup>581</sup>.

Ce dernier, écrit au milieu du XII<sup>e</sup> siècle et attribué à Guillaume de Conches, traite de la vertu de la *magnanimitas* – dont la définition *difficilium spontanea et rationabilis aggressio* devient classique pour le début du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>582</sup> – grâce à la présence discrète mais influente du Romain :

Ad magnanimitatis officium persuadet poeta dum dicit: « Componite mentes / ad magnum uirtutis opus summosque labores » [*Pharsalia* IX, 380-381]. [...] Hec enim uirtus, cum ad aspera ineunda prouum faciat, potius communem utilitatem quam sua commoda attendit [...]. Huius officium sic monstrat philosophus: magnanimi sunt habendi non qui faciunt sed qui propulsant iniuriam.

Prima sit in hac uirtute cautela auaricie. [...] Secunda est cautela ambitionis. [...] Tercia est temeritatis cautela. [...] Si tamen necessitas postulat, decertandum erit et mors turpitudini anteponenda. Numquam

---

<sup>578</sup> Cf. R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur de l'âme dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, 160-161. La célèbre monographie de R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur de l'âme dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, 177-497, traite de la question de l'utilisation, dans le christianisme, de cette vertu avant tout païenne de la magnanimité. Voir à ce propos le chapitre II.B.1.d).

<sup>579</sup> Cf. PSEUDO-HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De fructibus carnis et spiritus*, col. 1003C : « Magnanimitas est generosa quaedam excellentia animi res difficiles et arduas pulchre et fortiter administrantis. » ; GUILLAUME DE CONCHES ( ? ), *Moralium dogma philosophorum*, 30 : « Magnanimitas <est> difficilium spontanea et rationabilis aggressio. » Quant à THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 129, art. 3, il fait de la magnanimité, à la suite d'Aristote, une vertu qui établit la mesure de la raison dans les grands honneurs.

<sup>580</sup> Cf. R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur de l'âme dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, 240-241.

<sup>581</sup> Cf. R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur de l'âme dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, 257-271. Cela rejoint par exemple la conception de Pierre le Chantre (*Verbum Adbreviatum*) et d'Alain de Lille (*De planctu naturae* mais aussi *De arte praedicatoria* que nous avons cité au chapitre III.B.3.b(2)). Pour les traitements que font de cette vertu Brunetto Latini, dans la droite ligne du *Moralium Dogma Philosophorum*, et Dante, autant inspiré par Brunetto que par Aristote, voir le chapitre IV.D.2.a(2).

<sup>582</sup> Cf. R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur de l'âme dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, 269-270.

periculi fuga committendum est, ut inbelles et timidi uideamur. Verum est enim illud poete : « Ignauum scelus est tantum fuga » [*Pharsalia* IX, 283]<sup>583</sup>.

En citant à deux reprises les paroles de Caton dans la *Pharsalia*, en faisant référence à la justice du bien commun<sup>584</sup> et à une mort préférable à l'avilissement, l'auteur du *Moralium dogma philosophorum*, même s'il ne la nomme jamais, relie nettement la figure de Caton à sa présentation de la magnanimité. Il présente aussi trois éléments – avarice, ambition, témérité – contre lesquels la magnanimité doit lutter ou, comme dit le texte, avoir *cautela*, terme proche de la *cautio*, considérée comme une des trois constances du sage (stoïcien)<sup>585</sup>.

Cependant, au cours du XIII<sup>e</sup> siècle, certains auteurs – Guillaume d'Auvergne, Bonaventure –, lorsqu'ils réfléchissent sur la magnanimité, substituent l'idée chrétienne de la grâce à l'idéal antique de l'autonomie du sage. Ainsi cette vertu n'affirme plus la grandeur de l'homme, mais uniquement celle de Dieu, de sorte qu'elle ne se distingue plus vraiment de l'humilité<sup>586</sup>. Ce n'est toutefois pas le cas de tous les penseurs de ce siècle, parmi lesquels nous en présentons quatre qui s'inspirent de Sénèque ou de Salluste : Jacques de Voragine, Roger Bacon, Thomas d'Aquin et Henri de Gand.

Une anecdote tirée du *De constantia sapientis* (XIV, 3) sénéquien où Caton se montre magnanime en niant l'outrage reçu par le biais d'un soufflet, est utilisée tour à tour par le dominicain Jacques de Voragine au cours d'un de ses sermons pour le Carême (av. 1268) et par le franciscain Roger Bacon dans sa *Moralis philosophia* (v. 1266). Le dominicain, qui commente un passage de l'Évangile de Jean où l'on rapporte que Jésus, durant la fête des Tentes, monta au Temple pour enseigner, médite sur une interrogation du Christ à ses interlocuteurs : « Pourquoi cherchez-vous à me tuer ? », à laquelle on lui répond : « Tu as un

---

<sup>583</sup> GUILLAUME DE CONCHES ( ? ), *Moralium dogma philosophorum*, 30-32. Trad. : « Le poète persuade au devoir de la magnanimité en disant : "Préparez-vous âmes au noble exercice de la vertu et aux plus grands travaux". [...] Cette vertu qui rend disposé à affronter les situations difficiles, tend à atteindre plus l'utilité commune que ses propres commodités [...]. Le philosophe explique ainsi le devoir de cette vertu : nous devons juger magnanimes non pas ceux qui commettent l'injustice, mais ceux qui la repoussent. Le premier élément qui appartient à cette vertu est la précaution contre l'avarice. [...] Le deuxième élément est la précaution contre l'ambition. [...] Le troisième élément est la précaution contre la témérité. [...] Si, pourtant, la nécessité exige [de prendre part à la bataille], nous devons combattre et préférer la mort à l'avilissement. Jamais nous ne devons fuir par peur du danger, de sorte que nous paraissions faibles et timorés. Cela est aussi vrai pour le poète : "Il n'y a de lâche forfait que dans la fuite". »

<sup>584</sup> Élément très important que l'on retrouve attaché à la figure de Caton chez Abélard (cf. le chapitre III.C.4) et chez les prédécesseurs de Dante (cf. le chapitre III.D).

<sup>585</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* XIV, 8, p. 16 : « quas enim Graeci appellant *eupatheias*, Latine autem Cicero constantias nominavit, Stoici tres esse uoluerunt pro tribus perturbationibus in animo sapientis, pro cupiditate uoluntatem, pro laetitia gaudium, pro metu cautionem. » et VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum historiale* VI, 32.

<sup>586</sup> Cf. R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur de l'âme dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, 247-250.

démon »<sup>587</sup>. Selon le prédicateur, le Christ démontre une grande patience, puisqu'il ne s'émue pas de l'offense que lui font les Juifs et donne l'exemple aux chrétiens en leur montrant comment maîtriser sa colère lorsque l'on subit une injure<sup>588</sup>. Or, d'autres que le Christ ont adopté une attitude exemplaire face à un outrage, ce que rapporte Sénèque à propos du magnanime Caton :

Ponit autem Seneca quattuor remedia contra illatas iniurias. Unum est obliuioni tradere [...]. Secundum negare iniurias recepisce. Magnanimus enim, nihil debet sibi reputare iniuriam : unde dicit idem Seneca, inquirens quid faciet sapiens colaphis percussus, dicit quod debet facere illud quod Cato fecit : Cum enim quidam ipsum in ore percussisset, negauit se ab illo iniuriam recepisce. Tertium est quod debet dissimulare se multa non audire, nec uidere [...]. Quartum est in ludum et solamen iniurias conuertere.<sup>589</sup>

Dans sa *Moralis philosophia* fondée avant tout sur Aristote et Sénèque<sup>590</sup>, Roger Bacon, qui veut parler de cette attitude capable de vaincre les adversités et de négliger les biens de ce monde<sup>591</sup>, cite par morceaux entiers le *De constantia* sénéquien, dont le passage en question :

« At sapiens colaphis percussus quid faciet? quod Cato, cum illi os percussus esset: non excanduit, non vindicavit iniuriam, non remisit quidem, set factam negavit; maiore animo non agnovit, quam ignovisset ». <sup>592</sup>

---

<sup>587</sup> Cf. JACQUES DE VORAGINE, *Feria III quarta hebdomada quadragesima*, I/2, 100b : « Iam die festo mediante, ascendit Iesus in templum [Jn. 7, 14]. Inter Iudeos erant diuersi, qui de Christo diuersimode sentiebant, sicut patet ex presenti Euangelio. Quidam enim illorum admirabantur dicentes: Quomodo hic litteras scit, cum non didicerit? [Jn. 7, 15]. Alii tractabant de morte sua, unde dicit: Quid me queritis interficere [Jn. 7, 20]. [...] cum enim dixisset : quid me queritis interficere ?, Iudei magnum opprobrium responderunt sibi dicentes : Demonium habes. »

<sup>588</sup> Cf. JACQUES DE VORAGINE, *Feria III quarta hebdomada quadragesima*, I/2, 100b : « Quantum ad secundum Christus magnam patientiam exhibuit ; [...] Sed Christus ad tantum opprobrium motus non fuit, sed potius eos docere non cessauit. In hoc dat nobis exemplum, ut quando iniurias recipimus, iram nostram temperemus. »

<sup>589</sup> JACQUES DE VORAGINE, *Feria III quarta hebdomada quadragesima*, I/2, 100b-101a : « Sénèque propose quatre remèdes contre les offenses proférées. Le premier est d'oublier [...]. Le second est de nier avoir reçu des offenses. En effet, au magnanime, rien ne doit lui apparaître comme une offense : c'est pour cela que Sénèque, se demandant ce que fera un sage qui reçoit une gifle, dit qu'il doit faire ce que Caton a fait : en effet, comme quelqu'un l'avait frappé au visage, il nia avoir reçu de celui-là une offense. Le troisième est qu'on doit le dissimuler, si peu de gens ont entendu ou vu [...]. Le quatrième est de transformer les offenses en amusement ou en consolation. »

<sup>590</sup> Cf. G. MENSCHING, *Roger Bacon*, 114-115. Bacon a d'ailleurs remis en lumière, pour son époque, les dialogues sénéquiens ; voir à ce propos le chapitre II.B.3.a)(1).

<sup>591</sup> Cf. ROGER BACON, *Moralis philosophia* III, dist. 4, proemium, p. 103 : « nunc aliqua inferentur, que vincunt aduersa et negligunt prospera huius mundi. »

<sup>592</sup> ROGER BACON, *Moralis philosophia* III, dist. 4, 3, p. 116-117. Trad. : « “Mais si le sage reçoit un soufflet, que fera-t-il ? – Ce que fit Caton quand il fut frappé au visage : il ne s'échauffa point, ne tira point vengeance de l'insulte, ne fit même pas remise ; mais il nia qu'elle avait été commise ; il y avait plus de grandeur à ne pas la reconnaître qu'à la pardonner. »

Cette vertu de grandeur incarnée par le sage Caton paraît pourtant difficile à accorder complètement avec la morale du christianisme ; il devient en effet plus louable d'ignorer l'outrage que de le pardonner.

La magnanimité place l'homme au-dessus des contingences de ce monde ; elle lui fait tenir pour peu de chose des récompenses terrestres comme les honneurs ou la gloire ; d'ailleurs, le désir de ces derniers lui fait perdre son autonomie morale, attaché qu'il faut être à sa réputation. Or, la formule finale de la célèbre *syncrisis* Caton-César sallustienne<sup>593</sup>, reprise par Augustin<sup>594</sup>, insiste sur cette option catonienne :

quo minus petebat gloriam, eo magis illum sequebatur.<sup>595</sup>

Thomas d'Aquin l'exploite lorsqu'il discute, dans son *De regno*, de l'opportunité pour un Roi de rechercher l'honneur ou la gloire. S'il reconnaît que cela ne convient pas, c'est justement parce que ce désir ôte la possibilité de vivre magnanimement, c'est-à-dire de posséder une liberté de l'âme, condition essentielle au bien agir, devoir essentiel du prince<sup>596</sup>. C'est d'ailleurs, ajoute le dominicain, le devoir de chaque homme magnanime et vertueux de mépriser la gloire et la vie pour la justice<sup>597</sup>. Alors se produit une chose étonnante, illustrée par Caton :

Unde fit quoddam mirabile, ut quia uirtuosos actus consequitur gloria ipsaque gloria uirtuose contempnitur, ex contemptu glorie homo gloriosus reddatur [...]. Et de Catone dixit Salustius : « Quo minus petebat gloriam, tanto magis assequebatur illam. »<sup>598</sup>

Comme il est vertueux (magnanime) de mépriser la gloire et que la gloire provient d'actes vertueux, il s'ensuit que celui qui méprise la gloire, comme Caton, en tire d'autant plus de gloire ! La citation est utilisée une seconde fois, dans une question de sa *Summa Theologiae*

<sup>593</sup> Voir à ce propos le chapitre II.B.2.c).

<sup>594</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 12. Voir à ce propos le chapitre II.C.2.a)(2)(c).

<sup>595</sup> SALLUSTE, *Catilina* LIV, 6, p. 46. Trad. p. 116 : « moins il recherchait la gloire, plus elle s'attachait à lui. »

<sup>596</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *De regno ad regem Cypri* I, 7, p. 457a : « Deinde humanae gloriae cupido animi magnitudinem aufert. Qui enim favorem hominum quaerit, necesse est ut in omni eo quod dicit aut facit eorum voluntati deserviat, et sic dum placere hominibus studet, fit servus singulorum. Propter quod et idem Tullius in Lib. de officiis, cavendam dicit gloriae cupidinem. Eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio. Nihil autem principem, qui ad bona peragenda instituitur, magis decet quam animi magnitudo. Est igitur incompetens regis officio humanae gloriae praemium. »

<sup>597</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *De regno ad regem Cypri* I, 7, p. 457a : « Pertinet enim ad boni viri officium ut contempnat gloriam sicut et alia temporalia bona : uirtuosi enim et fortis animi est pro iustitia contempnere gloriam sicut et uitam. »

<sup>598</sup> THOMAS D'AQUIN, *De regno ad regem Cypri* I, 7, p. 457a. Trad. p. 69-7 : « Ceci [mépriser la gloire] a une conséquence admirable : puisque la gloire suit les actes vertueux, la gloire elle-même est méprisée par la vertu, et l'homme est rendu glorieux de ce qu'il méprise la gloire [...]. Et Salluste a dit de Caton : "d'autant moins recherchait-il la gloire, d'autant plus l'atteignait-il." »

concernant l'aumône, et plus particulièrement dans l'article où Thomas d'Aquin compare les aumônes spirituelles à celles corporelles – *Utrum eleemosynae corporales sint potiores quam spirituales*. Dans un argument *quod sic*, le théologien tente de prouver que les aumônes spirituelles, parce qu'elles ne vont jamais sans profit et que le bénéfice que l'on retire d'une aumône en diminue la valeur et le mérite, sont inférieures à celles corporelles<sup>599</sup>. Dans sa réponse à l'argument, le dominicain relève pourtant que le profit ne rend pas moins méritoire l'aumône, s'il n'a pas été voulu pour lui-même<sup>600</sup>, puis il compare ce rapport profit / aumône à celui qui existe entre gloire humaine et vertu, et cite Caton :

sicut etiam humana gloria, si non sit intenta, non minuit rationem virtutis ; sicut et de Catone Sallustius dicit *quod quo magis gloriam fugiebat, eo magis eum gloria sequebatur*.<sup>601</sup>

Caton le vertueux – qui le prouve en fuyant la gloire – n'en devient à nouveau que plus glorieux, et cela n'atteint en rien la beauté de sa vertu.

Henri de Gand, quant à lui, cite aussi la sentence sallustéenne – mais reprise par Augustin et accompagnée du commentaire de l'évêque d'Hippone – dans une question de son *Quodlibet II* (1277) à propos de la licéité d'une demande de dispensation pour obtenir simultanément plusieurs bénéfices<sup>602</sup>. Dans les réponses aux arguments, le maître de théologie affirme que ce n'est pas à ceux qui vont recevoir les bénéfices de les demander, mais plutôt à celui qui les donne de demander à ses subalternes de les recevoir pour les nécessités de l'Église ou par utilité<sup>603</sup>. Il continue :

Immo isti omnino hoc facere non debent, nec licet eis, sed magis debent talia fugere. Ipse autem illos qui digni sunt ad hoc, debet quaerere, et non petentibus, sed fugientibus talia offerre, et quaerentibus et

---

<sup>599</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 32, art. 3, 2, p. 252 : « Praeterea, recompensatio beneficii laudem et meritum eleemosynae minuit : unde et Dominus dicit, Luc. XIV : *Cum facis prandium aut cenam, noli vocare vicinos divites, ne forte et ipsi te reinvitent*. Sed in eleemosynis spiritualibus semper est recompensatio, quia qui orat pro alio sibi proficit, secundum illud Psalm., *oratio mea in sinu meo convertetur*; qui etiam alium docet, ipse in scientia proficit. Quod non contingit in eleemosynis corporalibus. Ergo eleemosynae corporales sunt potiores quam spirituales. »

<sup>600</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 32, art. 3, ad 2, p. 252 : « Ad secundum dicendum quod recompensatio non minuit meritum et laudem eleemosynae si non sit intenta. »

<sup>601</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 32, art. 3, ad 2, p. 252. Trad. t. 3, p. 235 : « pas plus que, dans les mêmes conditions, la gloire ne diminue la vertu ; c'est pourquoi, parlant de Caton, Salluste disait : "Plus il fuyait la gloire, plus elle le poursuivait." »

<sup>602</sup> Cf. HENRI DE GAND, *Quodlibet II*, q. 18 : *Utrum licitum sit aliquem petere pro se ipso dispensationem ad tenendum simul plura beneficia*, 136-143.

<sup>603</sup> Cf. HENRI DE GAND, *Quodlibet II*, q. 18, p. 142 : « Et sic ad petitionem non dispensat tamquam ad petitionem, sed tamquam ad insinuationem, iuxta hoc quod papa in litteris suis dispensatoriis non solet allegare petitionem alicuius pro ratione dispensandi, sed vel necessitatem Ecclesiae vel utilitatem. [...] Ipsius enim potius est quaerere, cum quibus poterit et debeat dispensare aut honores et dignitates conferre, quam illorum, petere ab eo ut cum eis dispensetur aut ut dignitates sive honores eis conferantur. »

petentibus tamquam ambitiosis et indignis ea denegare, ut dictum est. Unde recitat Augustinus dictum fuisse de Catone: « Quo minus petebat gloriam, tanto magis illum sequabatur ». Et addit ibidem, V° [12] De civitate Dei: « Honores, quos non expetivit Cato, petere non debuit, sed ei civitas ob eius virtutem non petenti dare ». Et hoc est, ut credo, quod fieri debet.<sup>604</sup>

Ainsi Caton, par sa vertu en général, et par sa magnanimité en particulier, qui l'amène à fuir les honneurs, devient celui qui par excellence est digne de recevoir charges et bénéfices.

#### (4) *Constantia*

La *constantia* qui permet une stabilité d'âme, une fermeté d'intention, et une persévérance dans ses idées et propos<sup>605</sup>, vient d'être citée dans le paragraphe consacré à la *magnanimitas*, c'est dire si ces termes sont proches dans leur signification. Cette vertu est surtout représentée par une résistance au chantage et à la peur de la part d'un Caton encore enfant, rapportée par Valère Maxime et mis en vers au XII<sup>e</sup> siècle par le moine Raoul le Tourtier<sup>606</sup>. Alors que Poppédius le suspend au-dessus du vide pour le faire plier à sa demande d'intercession auprès de l'oncle Drusus, le jeune garçon ne revient pas sur son refus, persiste dans son idée sans exprimer la moindre peur :

Exstitit et pueri constantia multa Catonis,  
Nutribat Drusus hunc puerum patruus,  
[...]  
Hinc aderant missi proceres ex urbe Latina,  
Urbis adest primus nomine Poppedius;  
Ut pro se Drusum roget hii puerum monuerunt,  
Qui mox constanter abnegat id facere;  
Poppedius raptum tecti devexit in altum,

---

<sup>604</sup> HENRI DE GAND, *Quodlibet II*, q. 18, p. 142. Trad. : « Bien au contraire, ceux-ci ne doivent absolument pas et il ne leur est pas permis de faire cela [demander des bénéfices], mais ils doivent plutôt les fuir. Le Pape doit demander à ceux qui sont dignes de ces charges et les offrir à ceux qui ne les recherchent pas, mais les fuient, et les refuser à ceux qui les demandent et les recherchent, parce qu'ils sont ambitieux et indignes, comme il a été dit. Pour cette raison, Augustin reprend une sentence à propos de Caton : "Moins il recherchait la gloire, plus elle le suivait". Et il ajoute au même endroit, au livre V de la *Cité de Dieu* : "Ces honneurs que Caton n'a pas demandés, il ne devait pas les rechercher, mais la cité devait les lui donner pour sa vertu, sans qu'il le demande". Et c'est cela, je crois, qui doit être fait. »

<sup>605</sup> Cf. PSEUDO-HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De fructibus carnis et spiritus*, col. 1003C : « Constantia est [...] statu suo dignus, perpetuus, et immotus vitae tenor. » ; ALAIN DE LILLE, *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti*, 56 : « Constantia est stabilitas animi firma et in proposito perseverans. »

<sup>606</sup> Cependant nous trouvons aussi des références à la *constantia* de Caton en rapport avec sa résistance à César et avec son suicide. Cf. PSEUDOACRON, *Scholia in Horatium vetustiora*, 140 : « ATROCEM ANIMUM CATONIS : Atroce constantem. Porcius enim Cato apud Uticam elegit potius interire, quam in hostium potestatem ueniret. » Voir à ce propos le chapitre III.C.9.a)(1).

Precipitaturum, ni faveat, minitans,  
Fluctibus ut tumidis rupes collisa resistit,  
Et nil blanditiae, nil potuere minae.<sup>607</sup>

### e) *Temperantia*

La vertu cardinale de la tempérance règle, freine et modère les élans de l'âme ou les passions, en particulier ceux liés aux désirs charnels<sup>608</sup>, et elle intègre de nombreuses vertus subordonnées.

#### (1) *Modestia/moderantia (abstinentia)*

Ces vertus concernent la capacité d'user de manière modérée des habits et de la nourriture. Alain de Lille, qui utilise les termes *moderantia* et *abstinentia*, distingue ces deux attitudes en ce que la première consiste à contrôler son appétit par la raison alors que la seconde permet de patienter jusqu'à l'heure fixée des repas<sup>609</sup>. Chez Thomas d'Aquin, la distinction entre ce qu'il nomme *modestia* et *abstinentia* est plus nette : alors que la modestie peut entre autres concerner l'attitude et les apprêts extérieurs tels que les vêtements<sup>610</sup>, l'abstinence s'entend de la privation en ce qui concerne la nourriture<sup>611</sup>. Or, dans le fameux portrait lucanéen du sage Caton, au deuxième livre de la *Pharsalia*, quatre vers (II, 384-387) traitent explicitement de ces questions. Trois auteurs du XII<sup>e</sup> siècle citent d'ailleurs le passage pour illustrer ce thème,

---

<sup>607</sup> RAOUL LE TOURTIER, *De memorabilibus* III, 1, p. 59-60, v. 7-8, 11-18. Trad. : « La grande constance de l'enfant Caton se manifesta, / Drusus, son oncle paternel, logeait l'enfant, / [...] Les personnages les plus importants furent envoyés d'une ville latine chez Drusus / et parmi eux le premier de la ville du nom de Poppédius ; / ceux-ci demandèrent à l'enfant de plaider leur cause auprès de Drusus, / ce que celui-ci refusa d'une manière constante de faire ; / Poppédius transporta celui qu'il avait enlevé au sommet du toit, / en le menaçant de le précipiter s'il n'acceptait pas, / il résista comme la falaise frappée par les flots démontés, / et aucune flatterie, aucune menace n'eut d'effet sur lui. » Cf. VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* III, 1, 2.

<sup>608</sup> Cf. PSEUDO-HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De fructibus carnis et spiritus*, col. 1003D : « Temperantia est in illicitis animi impetus rationis firma et discretia dominatio. » ; ALAIN DE LILLE, *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti*, 56 : « Temperantia est virtus, que cum sit potentia refrenandi illecebras in nos impetus facientes. » Voir aussi THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 141.

<sup>609</sup> Cf. ALAIN DE LILLE, *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti*, 57 : « Moderantia est ciborum nimium appetitum rationis imperio reuocare. [...] Abstinentia est statutum prandendi tempus non preuenire. »

<sup>610</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 160, art. 2, qui distingue quatre sortes de modestie : l'humilité opposée à l'orgueil (q. 161-165), la studiosité opposée à la curiosité (q. 166-167), la modestie dans les paroles et les gestes (q. 168), la modestie dans la toilette extérieure (q. 169).

<sup>611</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 146.



à savoir Hugues de Saint-Victor, un auteur anonyme certainement élève du premier et Pierre le Chantre.

Lorsque, dans le livre II de son *Art de lire* intitulé *Didascalicon* (av. 1137), le maître de Saint-Victor aborde la question de la musique, branche du *quadrivium*, et en particulier de la musique humaine du corps dans les opérations dominées par les arts mécaniques<sup>612</sup>, il en vient à mentionner Caton :

que [operationes], si modum non excesserint bone sunt, ut inde non nutriatur cupiditas unde infirmitas foueri debet, sicut Lucanus in laudem Catonis refert: « Huic epule uicisse famem, magni que penates Submouisse hiemem tecto: pretiosa que uestis Hirtam membra super, Romani more Quiritis, Induxisse togam. »<sup>613</sup>

Le Romain enseigne, par son exemple, à bien user de ces activités mécaniques – préparation des repas (*venatio*), construction de maisons (*armatura*), tissage des vêtements (*lanificium*)<sup>614</sup> – en les employant de manière modérée, c'est-à-dire pour pallier les déficiences de la condition post-lapsaire, plutôt que pour assouvir des désirs dépassant la mesure (*modus*).

Dans l'anonyme *Tractatus quidam de philosophie et de partibus eius*, l'auteur, certainement autant proche des chartrains que des victorins<sup>615</sup>, consacre un long exposé à la musique qu'il envisage comme « science des proportions, au sens moral comme au sens musical proprement dit »<sup>616</sup>. La référence au Caton lucanéen apparaît ici à propos de la musique humaine de la conjonction de l'âme et du corps<sup>617</sup> :

---

<sup>612</sup> Cf. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon* II, 32 : « Humana musica, alia in corpore, alia in anima, alia in connexu utriusque; in corpore [...], alia in operationibus, que specialiter rationalibus congruit, quibus mechanica preest. »

<sup>613</sup> HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon* II, 32. Trad. p. 104-105 : « qui sont bonnes pourvu qu'elles ne dépassent pas la juste mesure, c'est-à-dire qu'elles ne nourrissent pas la convoitise, là où il faut seulement soulager la faiblesse, ainsi le rapporte Lucain dans son éloge de Caton : “Pour lui, festoyer, c'est vaincre la faim ; une grande demeure, c'est un toit pour échapper au mauvais temps ; un vêtement précieux, une toge grossière sur les épaules, selon l'usage du Quirite romain.” »

<sup>614</sup> Voir à ce propos HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon* II, 20-22 et 25.

<sup>615</sup> Cf. G. DAHAN, « Une introduction à la philosophie au XII<sup>e</sup> siècle : le *Tractatus quidam de philosophia et de partibus eius* », 150.

<sup>616</sup> G. DAHAN, « Une introduction à la philosophie au XII<sup>e</sup> siècle : le *Tractatus quidam de philosophia et de partibus eius* », 170.

<sup>617</sup> Cf. *Tractatus quidam de philosophie et de partibus eius*, 185 : « que porro in comparatione utriusque intelligitur ».

alia in uictu, alia in uestitu, alia in edificiis reperitur. De qua Lucanus legitur comendasse Catonem, qui  
nec in uictu nec in uestitu modestie fines egressus est.<sup>618</sup>

La vertu de la modestie, incarnée par le Romain, implique bien la capacité d'adopter une attitude mesurée face à la nourriture et aux habits – on aurait pu ajouter « à propos d'un lieu d'habitation ».

Quant à Pierre le Chantre, il réfléchit lui aussi, dans son *Verbum adbreuiatum*, sur la possession du superflu dans les biens matériels, en particulier en ce qui concerne la nourriture, les vêtements et l'habitat. Il invite alors son lecteur à se laisser inspirer par la simplicité des Anciens<sup>619</sup> et à suivre l'enseignement du poète Lucain :

Item, audi quid de huiusmodi triplici superfluitate, esu scilicet et uestitu et edificio illicito, dicit poeta :  
« Huic cibus est uicisse famem summique penates / submouisse hyemem tecto, preciosaque uestis /  
Hircani membra super Romani more Quiritis / induxisse togam » et cetera.<sup>620</sup>

Ainsi Caton, par sa mesure dans la manière d'utiliser les choses extérieures, devient un modèle de mépris de la *superfluitas*.

## (2) *Sobrietas*

Concernant la *sobrietas*, les avis concordent : cette vertu rend avant tout l'homme capable de maîtrise de soi vis-à-vis des boissons fermentées<sup>621</sup>. Fidèle au sens médiéval de cette vertu, Alain de Lille, dans son prosimètre à l'imagerie symbolique foisonnante intitulé *De planctu*

---

<sup>618</sup> *Tractatus quidam de philosophia et de partibus eius*, 185. Trad. : « on en trouve une dans le manger, une dans le vêtement, une dans les édifices. À ce propos, on lit que Lucain recommandait Caton, qui ni dans le manger, ni dans le vêtement n'est sorti des limites de la modestie. »

<sup>619</sup> Cf. PIERRE LE CHANTRE, *Verbum adbreuiatum* I, 84, p. 574 : « Sicut in uestium et cibarium superfluitate et curiositate labor nature in culpam uertitur et res in uicium cadit, sic in superfluitate et curiositate et sumptuositate edificiorum. Quod melius uidebitur si simplicitas antiquorum inspicatur. »

<sup>620</sup> PIERRE LE CHANTRE, *Verbum adbreuiatum* I, 84, p. 581. Trad. : « Écoute aussi ce que dit le poète à propos du superflu de ces trois genres, à savoir la nourriture, les vêtements et les habitations non appropriées : "Pour lui, festoyer, c'est vaincre la faim ; de grands pénates, un toit suffisant pour écarter l'orage ; un vêtement de prix, la toge à poils rudes jetée sur les épaules à la façon de l'antique Quirite" etc. »

<sup>621</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 149 ; GUILLAUME DE CONCHES ( ? ), *Moralium dogma philosophorum*, 51 : « Sobrietas est excessum in potu cohibere » ; ALAIN DE LILLE, *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti*, 57 : « Sobrietas est uirtus qua excessum potus cibique cohibemus ».

*naturae* (av. 1171)<sup>622</sup>, décrit les grands hommes accompagnés de leur vertu que le prêtre Genius rappelle à la vie. Après Hélène, Hercule et Ulysse, se présentent Caton et sa sobriété :

Illic Cato pudice sobrietatis nectare debriabatur aureo.<sup>623</sup>

Cette vertu de la modération concernant l'alcool enivre paradoxalement le Romain par la richesse de son nectar, lui dont les Anciens avaient rapporté la propension au vin<sup>624</sup>. Suivent encore Platon et son intelligence lumineuse, Cicéron et son chatoyant langage, Aristote et ses sentences énigmatiques.

#### f) *Prudentia* (*sapientia*)

Vertu cardinale à la forte dimension cognitive, souvent qualifiée d'intellectuelle<sup>625</sup>, la prudence (ou sagesse selon l'emploi des auteurs médiévaux<sup>626</sup>) qui concerne la raison pratique, occupe une position centrale dans le système des vertus puisqu'elle discerne le bien du mal et conseille dans les actions, c'est-à-dire rectifie les moyens disposés à la fin<sup>627</sup>. Plus simplement, selon les penseurs du XII<sup>e</sup> siècle qui proposent des définitions quasi similaires de la prudence, celle-ci consiste à distinguer les bonnes choses des mauvaises, ainsi que les choses plus ou moins bonnes ou plus ou moins mauvaises, puis de fuir le mal et de choisir le bien<sup>628</sup>.

Parmi les textes médiévaux cités jusqu'ici et dans ceux qui suivront, la vertu de la *prudentia*, le qualificatif *sapiens* ou la qualité de la *sapientia* sont très régulièrement attribués à Caton,

<sup>622</sup> Voir à ce propos J. LONGÈRE, « Alain de Lille » et l'« Introduction » de l'éditeur N. M. HÄRING, 797-805.

<sup>623</sup> ALAIN DE LILLE, *De planctu naturae*, 876. Trad. : « Là, Caton était complètement enivré par le nectar d'or de la modeste sobriété. »

<sup>624</sup> Entre autres Sénèque, Horace et Martial ; voir à ce propos le chapitre II.B.1.b).

<sup>625</sup> Voir à ce propos C. CASAGRANDE, « Virtù della prudenza e dono del consiglio », 7.

<sup>626</sup> Si dans la tradition augustinienne-lombardienne, la sagesse (*sapientia*), aux côtés de la science (*scientia*) et de l'intelligence (*intellectus*), sont des *dona* intellectuels (cf. PIERRE LOMBARD, *Sententiae* III, dist. 35), qui deviennent chez Thomas d'Aquin des vertus intellectuelles (cf. THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super Libros Sententiarum*, *Commentum in tertium librum sententiarum*, dist. 35, art. 1, solutio 1), dans le sens où elles ne concernent que les êtres nécessaires, et non pas les contingents comme les actions, comme c'est le cas pour la prudence et sa raison pratique (cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 47, art. 5), cependant plusieurs des auteurs médiévaux étudiés ne font pas cette distinction quand ils qualifient Caton de *sapiens* ou qu'ils parlent de sa *sapientia*. Voir à propos de ce vocabulaire de la sagesse, l'article d'A. SPEER, « The Vocabulary of Wisdom and the Understanding of Philosophy », 263-267.

<sup>627</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 47, art 1, 2 et 6.

<sup>628</sup> Cf. ALAIN DE LILLE, *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti*, 51 : « Prudentia est rerum bonarum et malarum et utrarumque discretio cum fuga mali et electione boni. » ; GUILLAUME DE CONCHES ( ? ), *Moralium dogma philosophorum*, 8 : « Prudentiam diximus esse discretionem rerum bonarum et malarum et utrarumque. » ; PSEUDO-HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De fructibus carnis et spiritus*, col. 1002C : « Prudentia est in sui custodia boni, malique provida sagaxque dignoscentia. »

que l'on pense à sa place parmi les sept sages de Rome, à l'étymologie de son nom provenant de l'adjectif *catus* signifiant sage, à son emploi antonomastique pour signifier la sagesse, à l'emploi du *sapiens Cato* dans les proverbes, et, nous le verrons plus bas, à ce rôle de représentant de la sagesse ou de la prudence que les commentaires médiévaux aux auteurs anciens lui font endosser<sup>629</sup>. On en trouve aussi des traces dans les derniers extraits étudiés, à savoir ceux concernant les vertus, par exemple chez Guillaume de Malmesbury, Roger Bacon et Jacques de Voragine<sup>630</sup>. Or, dans la plupart de ces occurrences, la sagesse que l'on reconnaît à Caton s'étend au domaine de la raison pratique : ce dernier est utilisé pour illustrer une série de justes comportements, pour endosser le rôle d'exemple de morale.

Pour ce présent chapitre, nous ne citerons que deux textes supplémentaires sélectionnés parce qu'ils proposent des traitements différents de la sagesse catonienne, pratique ou théorique.

Le premier, le *De nugis curialium* rédigé à la fin du XII<sup>e</sup> siècle par Gautier Map, conclut le chapitre deux de sa quatrième *distinccio* par une constatation quelque peu désabusée : les hommes agissent désormais comme ils veulent, il n'y a pas de distinction entre vice et vertu ; Caton aurait beau revenir, il n'y a plus de place pour sa sagesse :

Redeat Cato, revertatur Numa, Fabii reddantur et revocentur Curii, fiant redivivi Rusones : id agetur quod agitur. Nam ubi nichil humanitatis, non utetur sapiencia Cato, Numa iusticia, Fabius innocencia, comitate Curius, pietate Ruso.<sup>631</sup>

Celle-ci, entourée d'autres vertus morales, telles la justice, l'intégrité, la générosité, la piété, est certainement à interpréter dans son sens pratique : la sagesse de Caton lui permet de bien agir.

Le second, composé par le moine de Christ Church Nigel de Longchamps<sup>632</sup> et intitulé *Speculum stultorum* (1179-1180), est une satire en vers élégiaques latins dans lequel le héros

---

<sup>629</sup> Voir, à ce propos les chapitres III.B.3.a)(3), III.B.3.b)(2), III.C.2 et III.C.9.a). Concernant la *prudentia*, notons que dans les gloses à la *Pharsalia*, c'est cette vertu qui permet de le comparer aux dieux. Voir par exemple *Commenta Bernensia* I, 128 et ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* I, 126 ; voir aussi le chapitre III.C.4.

<sup>630</sup> Cf. GUILLAUME DE MALMESBURY, *Polyhistor* II (*sapientior*) ; ROGER BACON, *Moralis philosophia* III, dist. 3, 7 (*sapientia*) et dist. 4, 3 (*sapiens*) ; JACQUES DE VORAGINE, *Feria III quarta hebdomada quadragesima*, I/2, 100b-101a (*sapiens*).

<sup>631</sup> GAUTIER MAP, *De nugis curialium* IV, II, 284 et 286. Trad. p. 225 : « Si Caton revenait, si Numa retournerait sur terre, si les Fabii nous étaient redonnés et les Curii étaient rappelés ou si les Ruson vivaient à nouveau, rien ne changerait, car là où manque un comportement civilisé il n'y a aucune place pour la sagesse de Caton, la justice de Numa, l'intégrité de Fabius, la courtoisie de Curius ou la piété de Ruson. »

<sup>632</sup> Voir à son propos A. BOUTEMY, « Nigellus de Longchamp ».

*Burnellus*, un âne que l'ambition pousse à désirer une queue proportionnée à ses oreilles, vient consulter le médecin Galien. Ce dernier lui raconte l'histoire des vaches *Bicornis* et *Brunetta* dont les queues ont été prises dans les glaces nocturnes et qui se retrouvent immobilisées. *Brunetta* qui tente de calmer sa compagne, lui adresse ses paroles :

Non opus est gravibus, ubi res gravis est et acerba,  
Sed magis auxilio consilioque bono.  
Mitius in duris sapiens Cato mandat agendum,  
Mollia ne pereant asperitate gravi.<sup>633</sup>

C'est un sage Caton bien inédit dont rend compte ici la vache Brunette, loin du général prêt aux plus grands et durs travaux dans la campagne d'Afrique, comme l'a exprimé par exemple le *Moralium dogma philosophorum* pour illustrer la vertu de la magnanimité<sup>634</sup>, ou, plus généralement, loin du traditionnel *rigidus Cato*<sup>635</sup>. L'allusion, certainement antiphrastique, rend, par ironie, d'autant plus rigide la sagesse du Romain, qui, à nouveau concerne le domaine de l'action. Cependant, le personnage et sa sagesse sont déjà mentionnés de manière antonomastique dans le prologue où l'auteur se plaint du caractère aberrant du temps présent :

Fit Cato mentis hebes, linguam facundus Ulixes  
Perdidit instabiles non habet aura vices ;  
Plusque Catone sapit, magis est facundus Ulix :  
Qui modo mutus erat mente manue carens ;  
Quique fuit sapiens duro sub tempore belli,  
Hunc quasi delirum tempora pacis habent ;  
Et qui nil sapuit nisi stultum tempore duro,  
Postquam pax rediit, incipit esse Cato.  
[...] puer impubes Cicerone disertior ipso  
[fortuna] Fingitur, et magno scire Catone magis.<sup>636</sup>

<sup>633</sup> NIGEL DE LONGCHAMPS, *Speculum stultorum*, 37. Trad. : « Quand la situation est grave et acerbe, ce n'est pas le moment de recourir à des moyens drastiques, / mais plutôt à une aide et à un bon conseil. / Le sage Caton recommande d'agir avec plus de douceur dans les durs moments, / parce que les choses molles ne périssent pas face à la lourde âpreté. »

<sup>634</sup> Voir le chapitre III.C.3.d)(3).

<sup>635</sup> Pour le Caton lucanéen voir surtout LUCAIN, *Pharsalia* IX, 379 ss. Rien non plus dans les *Disticha Catonis* qui s'apparenterait à cette idée.

<sup>636</sup> NIGEL DE LONGCHAMPS, *Speculum stultorum*, Prologus, 31. Trad. : « Caton ne sait plus penser, Ulysse l'éloquent perd la langue, le vent ne présente plus de phases d'instabilité ; quelqu'un qui, il y a peu, était muet et incapable d'agir et de penser devient plus sage que Caton et plus éloquent qu'Ulysse. Celui qui était sage durant le dur temps de guerre est considéré comme quasiment fou en temps de paix ; et celui que ne connaissait rien à part des idioties dans les temps durs, une fois la paix revenue commence à être un Caton. [...] La Fortune a créé un jeune garçon imberbe plus éloquent que Cicéron et qui en sait plus que le grand Caton. »

Ici, même s'il reste une certaine latéralité dans l'interprétation, la sagesse catonienne semble plus concerner le savoir théorique que sa mise en pratique dans le domaine de l'action.

### (1) *Consilium*

Plus souvent acte que vertu, gouverné par la prudence, le (bon) conseil est aussi un élément essentiel de l'action vertueuse<sup>637</sup>. Ainsi que le précise le pseudo-Hugues de Saint-Victor, ce qu'il nomme lui la vertu du *consilium* consiste en une vue subtile des causes qu'il faut examiner ou accomplir<sup>638</sup>. Toutefois, le *consilium* est aussi pour le chrétien un des sept dons de l'Esprit, à savoir une aide, aux côtés de la prudence, pour bien donner des conseils, en particulier sur les sujets particulièrement délicats concernant la vie éternelle. Celui-ci pourrait être considéré alors comme un autre type de prudence, au-delà de la *prudentia*<sup>639</sup>.

Gautier Map qui, dans son *De nugis curialium*, parle des animaux sauvages et de la précaution qu'ils démontrent en fuyant devant leurs prédateurs, relève que, malgré les conseils de Caton et de tout le Sénat romain, ceux-là ne sauraient mieux faire :

si Catonis habeant et tocius consilia senatus cautele sue nichil adicient ad fugam.<sup>640</sup>

Les bêtes n'ont ainsi pas besoin des *consilia* de Caton ou des sénateurs pour ajouter de la précaution (*cautela*) à leur fuite. Il est d'ailleurs intéressant de relever la parenté de termes de cet extrait avec ceux du livre IX de l'*Architrenius* de Jean de Hauville, où l'on pourrait juger toutefois que la sagesse de Caton, associée à la *cautela* du Sénat, serait plutôt d'ordre théorique :

polientis lima Catonis,  
Sollicitudo fori, solidi cautela senatus.<sup>641</sup>

---

<sup>637</sup> Cf. C. CASAGRANDE, « Virtù della prudenza e dono del consiglio », 8.

<sup>638</sup> PSEUDO-HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De fructibus carnis et spiritus*, col. 1002D : « Consilium est examinandarum gubernandarumque causarum subtilis animi prospectus. »

<sup>639</sup> Cf. C. CASAGRANDE, « Virtù della prudenza e dono del consiglio », 11-13.

<sup>640</sup> GAUTIER MAP, *De nugis curialium* I, XV, 46. Trad. : « ils [les animaux sauvages] ne seraient pas plus prudents dans leur fuite s'ils avaient les conseils de Caton et de tout le Sénat. »

<sup>641</sup> JEAN DE HAUVILLE, *Architrenius* IX, 19, v. 404-405, p. 246. Trad. : « la perspicacité de Caton à l'esprit pénétrant, une sollicitude pour la vie publique, la précaution du Sénat au complet. »

#### 4. Caton et (les) dieu(x)

Si Caton est envisagé dans son rapport aux/à dieu(x) au Moyen Âge, c'est avant tout grâce à quelques extraits célèbres tirés de Lucain. Dans le premier livre, le vers 128 (*victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*) – repris en premier lieu par Boèce pour montrer que la Providence a un avis différent des hommes sur Caton<sup>642</sup> – est utilisé par de nombreux auteurs médiévaux et rapporté dans les florilèges<sup>643</sup>. Les vers fameux du deuxième livre, présents dans les florilèges<sup>644</sup>, relatent la réponse de Caton à Brutus à propos de l'engagement du sage dans la guerre civile et contiennent une accusation de la part du Romain contre les dieux, tout en exprimant le désir de ce dernier de se sacrifier pour le salut et la liberté de ses compatriotes. Quant au neuvième livre, les médiévaux et les florilèges en retiennent les vers 554-604, décrivant le dialogue de Caton et de Labiénus devant le temple de Jupiter Hammon, où le général stoïcien exprime sa conception de la divinité, ainsi que les quelques phrases conclusives prononcées par l'auteur qui magnifient le comportement du Romain et l'envisagent comme seul digne des autels de Rome, méritant d'être placé parmi les dieux<sup>645</sup>.

Or, ces citations sont souvent interprétées dans une perspective chrétienne, ceci essentiellement parce que les médiévaux ont tendance à lire toute l'œuvre lucanienne en ce sens<sup>646</sup>. Après avoir procédé à l'analyse des citations de Lucain chez les auteurs latins médiévaux, E. M. Sanford conclut en effet que les *sententiae* de la *Pharsalia* sont souvent considérées comme convenant parfaitement à un contexte strictement chrétien : on cite le poète romain parallèlement aux Saintes Écritures, on invoque Dieu ou on décrit des saints et

---

<sup>642</sup> Cf. BOÈCE, *Philosophiae consolatio* IV, 6, 33-34, p. 82 : « Et uictricem quidem causam dis, uictam uero Catoni placuisse familiaris noster Lucanus ammonuit. Hic igitur quicquid citra spem uideas geri rebus quidem rectus ordo est, opinioni uero tuae peruersa confusio. » Voir le chapitre II.C.2.c).

<sup>643</sup> Cf. *Florilegium morale Oxoniense*, 60.

<sup>644</sup> Cf. *Florilegium Gallicum*, éd. R. BURTON, 193 : « Summum, Brute, nefas civilia bella fatemur ; / sed quo fata trahunt, uirtus secunda sequitur ; / crimen erit superis et me fecisse nocentem. / Sidera quis mundumque uelit spectare cadentem / expers ipse metus ? Quis, cum ruat arduus aether, / terra labet mixto coeuntis pondere mundi, / compressas tenuisse manus ? [...] O utinam caelique deis Erebiq[ue] liceret / hoc caput in cunctas damnatum exponere poenas ! » Cf. LUCAIN, *Pharsalia* II, 286-292 et 306-307.

<sup>645</sup> Cf. *Florilegium Frisigense*, 75 : « Estque dei sedes nisi terra et pontus et aer / Et caelum et uirtus [...]. Iuppiter est quodcumque uides quodcumque moueris. » Cf. LUCAIN, *Pharsalia* IX, 578-579 et 580. Jean de Galles, en faisant référence à cet épisode, affirme que Caton recommande la *fidelitas*. JEAN DE GALLES *Communiloquium* I, I, 6, Ms. Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14054, f. 11ra-b : « Unde et Catho eam [fidelitatem] commendans dixit eam habere templum cum Ioue, sive esse vicinam [11rb] Ioui in capitolio. » Voir aussi le chapitre II.B.3.b).

<sup>646</sup> Voir le chapitre III.C.9.a)(4).

leurs miracles en utilisant les mots de l'épopée lucanéenne, on emprunte des vers pour les inscriptions chrétiennes<sup>647</sup>.

a) Interprétations et usages médiévaux du « *Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni* » (*Pharsalia* I, 128 ; *Philosophiae consolatio* IV, 6)

Concernant plus spécifiquement les interprétations médiévales du vers I, 128, celles-ci voient en Caton un égal des dieux : la cause de César, celle soutenue par les dieux, est clairement la plus mauvaise, puisque Caton l'a rejetée, et ces dieux païens ne deviennent que la « tautologie du sort »<sup>648</sup>. Le héros, quant à lui, reçoit les épithètes de *divinus* ou *comparabilis diis*, comme nous le constatons dans les commentaires médiévaux de la *Pharsalia* qui divinisent quasiment Caton grâce à sa *prudentia* :

CATONI qui prudentiae merito dis comparandus sit. Qui Pompei partes secutus causam belli civilis fecerat iustiore.<sup>649</sup>

QUIS IUSTIUS INDUIT ARMA quia tales erant multi dubitauerunt quis iustiore haberet causam quia quisque habuit deos ex parte sua, Cesar plures, Pompeius Catonem qui merito prudentie diis poterat comparari.<sup>650</sup>

Boèce, de son côté, brouille cette lecture « divinisante », car il ne veut y voir qu'une opposition entre les jugements humain et divin. Sa Philosophie critique la raison humaine qui prend pour une « confusion perverse » ce qui n'est qu'un « enchaînement bien réglé » établi par la Providence ; Caton, l'homme le plus juste et observant le mieux le droit, est jugé ainsi différemment par la Providence et par les hommes [cf. *Consolatio* IV, 6, 34]. L'interprétation de Boèce est aussi suivie par plusieurs commentaires médiévaux de la *Consolation* qui font de Caton un homme très sage, mais dans l'erreur, puisque son jugement va à l'encontre de celui de Dieu – et notez ici le passage au singulier :

Ostendit multum falli homines putantes placere Deo quod sibi placet. [...] uictrix causa Iulii Caesaris diis placuit qui iuxta homines uidebatur habere iniustam causam ; uicta uero causa Pompeii placuit hominibus etiam Catoni sapientissimo, qui eius partibus fauebat.<sup>651</sup>

---

<sup>647</sup> Cf. E. MATTEWS SANFORD, « Quotations from Lucan in Mediaeval Latin Authors », 15-17.

<sup>648</sup> Selon l'expression de P. VON MOOS, « Lucain au Moyen Âge », 136.

<sup>649</sup> *Commenta Bernensia* I, 128, p. 20. Trad. : « A CATON qui, grâce à sa prudence, mérite d'être comparé aux dieux, et en suivant le parti de Pompée il en fit la cause la plus juste. »

<sup>650</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* I, 126, p. 26. Trad. : « QUI AVAIT DAVANTAGE LE DROIT DE PRENDRE LES ARMES ? Les choses étaient telles parce que beaucoup de gens ont douté quant à savoir qui avait la plus juste cause, puisque tous les deux avaient des dieux à leur côté, César plusieurs, Pompée Caton qui à juste titre pouvait être comparé aux dieux par sa prudence. »



Les auteurs du Moyen Âge usent de ce célèbre vers en tenant compte des deux traditions exégétiques, ainsi que l'explicite Othon de Freising, « le plus important et le plus original des historiens du Moyen Âge »<sup>652</sup>, dans sa célèbre *Chronica*. Ce dernier, refusant dans son œuvre, d'identifier les causes morales et métaphysiques des faits historiques, se propose « moins d'écrire la série des événements que de composer leur misère à la manière d'une tragédie »<sup>653</sup>. Ainsi, l'histoire, si elle reste une *magistra vitae*, présente des exemples instructifs par leur caractère tragique. Après avoir fait allusion à Caton à propos de sa mort dans les chapitres 49-51 du livre II, relatant la guerre civile entre César et Pompée<sup>654</sup>, le nom du Romain réapparaît lorsqu'il est question du règne de l'Empereur Henri III (1046-1056), appartenant encore au dernier des six empires du monde, à savoir l'Empire romain.

Alors que trois Papes – Benoît IX, Grégoire VI (Jean Gratien), Sylvestre III –, se disputent le siège romain – *pudenda confusio ecclesiae Dei, miseriae cumulus*<sup>655</sup> – l'Empereur, appelé à mettre fin à cette anarchie, se rend en Italie et les dépose tous les trois au concile de Sutri en 1046 pour nommer à leur place Suidger de Morsleben alias Clément II. Othon relève que le dépôt de Grégoire VI, homme reconnu pour sa droiture, est injuste, car si celui-ci a accepté une indemnité de la part de Benoît IX au moment de l'abdication de ce dernier, c'était avant tout parce qu'il était convaincu qu'il valait mieux ne pas laisser un Pape aussi indigne sur le trône de saint Pierre<sup>656</sup>. D'ailleurs son chapelain Hildebrand, à son tour nommé Pape en 1073,

---

<sup>651</sup> *Saeculi noni auctoris in Boetii Consolationem philosophiae commentarius* (début XII<sup>e</sup> siècle) IV, 6, l. 129, p. 257-258. Trad. : « Il montre que les hommes qui croient que ce qui leur plaît plaît aussi à Dieu se trompent beaucoup. [...] la cause victorieuse de César plut aux dieux alors qu'elle semblait injuste aux hommes ; la cause vaincue de Pompée, au contraire, plut aux hommes et même au très sage Caton, qui soutenait son parti. » Pour d'autres exemples voir le chapitre III.C.9.a)(5).

<sup>652</sup> S. STELLING-MICHAUD, « Quelques aspects du problème du temps au Moyen Âge », *Études suisses d'histoire générale* 17 (1959) 7-30, 19, cité par P. VON MOOS, « Lucain au Moyen Âge », 153.

<sup>653</sup> OTHON DE FREISING, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, Prologus, p. 2-3 : « non tam rerum gestarum seriem quam earundem miseriam in modum tragediae texuisse. » P. VON MOOS (« Lucain au Moyen Âge », 153) explicite cette prise de position : « à côté de l'idée providentialiste d'un monde évoluant vers sa perfection naturelle, Othon admet un second principe, qu'il définit comme pédagogique, mais qui est profondément réaliste ou empirique : celui de la *mutatio rerum*. » Voir aussi, pour l'étude de ce passage, P. VON MOOS, « Lucans *tragedia* im Hochmittelalter », 152-161.

<sup>654</sup> Voir à ce propos le chapitre III.C.8.

<sup>655</sup> Cf. OTHON DE FREISING, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus* VI, 32, p. 299 : « Circa idem tempus pudenda confusio ecclesiae Dei in urbe Roma fuit. Tribus ibi invasoribus, quorum unus Benedictus dicebatur, sedem illam simul occupantibus atque ad maioris miseriae cumulum divisim simul cum redbatibus patriarchis, uno ad Sanctum Petrum, altero ad sanctam Mariam maiorem, tertio, id est Benedicto, in palatio Lateranensi sedente, flagitiosam et turpem vitam, ut egomet in Urbe Romanis tradentibus audivi, duxere. »

<sup>656</sup> Cf. OTHON DE FREISING, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus* VI, 32, p. 299 : « Hunc miserrimum ecclesiae statum religiosus quidam presbyter Gratianus nomine videns zeloque pietatis matri suae compatiendo animadvertens prefatos viros adiit eis que a sede sancta cedere pecunia persuasit, Benedicto redbatibus Angliae, quia maioris videbatur auctoritatis esse, relictis. Ob ea cives prefatum presbyterum tanquam ecclesiae Dei liberatorem in summum pontificem elegerunt eumque mutato nomine Gregorium VI<sup>m</sup> vocaverunt. Quod audiens rex procinctum in Italiam movet. Porro Gratianus regi apud Sutrium occurrens ad leniendum ipsius animum diadema preciosum obtulisse dicitur. Quem rex primo quidem, ut decuit, honorifice suscepit, postmodum autem

prendra en son honneur le nom de Grégoire VII. L'historien cite donc à ce propos le vers central de la *Pharsale* I, 128 :

Hunc Gratianum Alpes transcendentem secutum fuisse tradunt Hiltibrandum, qui postmodum summus pontifex factus ob eius amorem, quia de catalogo pontificum semotus fuerat, se Gregorium VII<sup>m</sup> vocari voluit. Et sicut in Lucano habes: « Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni », ita et huic Hiltibrando, qui semper in ecclesiastico rigore constantissimus fuit, causa ista, in qua sententia principis et episcoporum prevaluit, semper displicuit.<sup>657</sup>

Grégoire VI, déposé malgré sa cause juste et son intégrité morale, endosse le rôle de Pompée et son chapelain Hildebrand, qui le suivit en Allemagne dans son exil, celui de Caton. Si la cause du vainqueur (Clément II) plut aux dieux, à savoir l'Empereur et les évêques du synode, celle du vaincu (Grégoire VI) obtint le soutien d'un autre *Cato rigidus et constans* opposé à la « divinité », Hildebrand, le futur Pape Grégoire VII, célèbre pour son *rigor ecclesiasticus*. À nouveau ici est soulignée, plus que chez Boèce<sup>658</sup>, l'ambivalence de ce vers<sup>659</sup>. Comme l'analyse finement Peter von Moos<sup>660</sup>, en faisant de Grégoire VII un autre Caton, Othon envisage la vie de rigueur du Pape, et jusqu'à ses derniers instants, lorsqu'il prononça ces paroles tiré du Psautier (44, 8) reflétant tragiquement la mort du héros romain : « Dilexi iustitiam, odivi iniquitatem, propterea morior in exilio ! »<sup>661</sup>

#### b) Le Caton des *Collationes* abélardiennes, imitateur de la justice divine

Comme relevé précédemment, les vers lucanéens tirés du deuxième livre de la *Pharsalia* ont aussi permis de nourrir des réflexions sur les liens entre Caton et les dieux, en particulier dans les célèbres *Collationes* (ou *Dialogus*, v. 1125-1127 ou 1140-1142) d'Abélard. Cette œuvre

---

collecto episcoporum conventu a pontificatu pro nota symoniae cedere persuasit eique Suidgerum Babenbergensem episcopum, qui et Clemens, consensu Romanae ecclesiae substituit. »

<sup>657</sup> OTHON DE FREISING, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus* IV, 32, p. 299-300. Trad. : « Lorsque Jean Gratien passa les Alpes, on raconte que Hildebrand l'avait suivi, lequel devint par la suite Pape par amour pour lui, parce qu'ayant voulu être appelé Grégoire VII, il fut retiré du répertoire des papes. Et, comme tu le trouves chez Lucain : "La cause du vainqueur plut aux dieux, mais celle du vaincu à Caton", ainsi de Hildebrand, qui fut d'une constance sans faille dans la rigueur ecclésiastique, et dont la cause, pour laquelle le jugement de l'Empereur et des évêques prévalait, ne fut jamais approuvée. »

<sup>658</sup> Qui relève surtout l'incapacité humaine à juger de la justesse d'une cause et à comprendre les voies et les choix de la Providence.

<sup>659</sup> Cf. P. VON MOOS, « Lucain au Moyen Âge », 162.

<sup>660</sup> Cf. P. VON MOOS, « Lucain au Moyen Âge », 163-164.

<sup>661</sup> Trad. : « J'ai aimé la justice, j'ai haï l'iniquité, pour cette raison, je meurs en exil ! » Ce texte est inscrit sur la tombe de Grégoire VII dans la cathédrale de Salerne.

présente un entretien entre trois personnages, un Juif, un Chrétien et un Philosophe, concernant le bien suprême et le problème de la béatitude ou de la damnation. Après que le Philosophe et le Chrétien se sont mis d'accord sur la définition (aristotélicienne) de la vertu comme *habitus animi optimus*<sup>662</sup>, ceux-ci s'intéressent aux quatre vertus cardinales, à commencer par la *iustitia*, qui tient une place centrale, surtout dans la discussion concernant l'utilité publique ou le bien commun, ou même, pourrait-on dire avec Maurice de Gandillac, la « solidarité sociale »<sup>663</sup>. Sur ce point, cosmopolitisme ancien et République chrétienne semblent pouvoir tendre vers les mêmes idéaux : être au service des besoins de tous. Illustrant avec quelques vers de Lucain relatifs à Caton sa conception d'une justice qui ne peut être sinon *communi scilicet utilitate servata*, le Philosophe affirme que la *natura* – la *lex naturalis* – implique non seulement que l'on se dévoue pour la patrie, mais aussi que l'on se croit né pour le monde entier, de sorte que l'on agit à la manière dont Dieu gère l'univers :

In singulis autem his quatuor iustitie partibus illud quod in deffinitione ipsius premisimus, communi scilicet utilitate seruata, subintelligendum esse constat. Hunc enim operum nostrorum, ut supra quoque meminimus, finem esse conuenit, ut non tam propria quam communia querat quisque commoda, nec tam sibi quam omnibus uiuat, iuxta illud uidelicet quod in laude Catonis Lucanus decantat: « Uni quippe uacat studiis odiisque carenti humanum lugere genus [*Pharsalia* II, 377-378] » ; item: « Hii mores, hec duri immota Catonis secta fuit, seruare modum finemque tenere naturamque sequi patrieque impendere uitam, nec sibi sed toti genitum se credere mundo [*Pharsalia* II, 380-383] » ; et post aliqua: « Urbi pater est urbique maritus [*Pharsalia* II, 388] in commune bonus [*Pharsalia* II, 390] ».

Quippe quod propriis quis intendit commodis, naturae est infirme, quod alienis, uirtutis egregie. Et parui suam estimare debet uitam qui unius sui curam gerens propriis contentus est commodis nec aliorum sibi gratiam meretur ac laudem. Imitari quisque pro modulo suo Deum debet, qui, cum nullius egeat, sui minime curam sed omnium agit, nec sibi necessaria sed omnibus ministrat, totius mundanae fabricae tamquam unius magne rei publice procurator.<sup>664</sup>

<sup>662</sup> Cf. ABÉLARD, *Collationes. Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* II, 11, p. 128. Trad. p. 143 : « La vertu, dit-on, est le meilleur habitus de l'âme. » On trouve au moins une autre définition de la vertu donnée par le Philosophe : II, 83, p. 102 : « bona in habitum solidata voluntas. »

<sup>663</sup> Cf. M. DE GANDILLAC, « Intention et loi dans l'éthique d'Abélard », 603.

<sup>664</sup> ABÉLARD, *Collationes. Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, II, 131, p. 143-144. Trad. p. 151-152 : « Mais pour chacune de ces quatre parties [révérence, bienfaisance, véracité, vengeance] de la justice, il est bien établi que se doit sous-entendre la condition qu'on a énoncée en la définissant elle-même, c'est-à-dire que soit sauvegardée l'utilité commune. Il convient, en effet, comme nous l'avons rappelé aussi plus haut, que soient ordonnées toutes nos œuvres en sorte que chacun soit moins en quête de ses intérêts propres que des intérêts communs et vive moins pour lui que pour tous, comme l'indiquent les vers de Lucain louant Caton : "lui seul, exempt de passions et de haines, a le loisir de porter le deuil du genre humain". Également : "C'était là les mœurs, c'était là la secte de l'austère Caton : garder la mesure, observer les limites, suivre la nature, sacrifier sa vie à la patrie, se croire né non pour soi, mais pour tout l'univers". Et, un peu plus loin : "pour Rome, il est père, pour Rome, mari, vertueux dans l'intérêt de tous". Qui s'attache à ses propres intérêts est de nature infirme ; qui s'attache aux intérêts d'autrui est homme éminemment vertueux. Et doit peu faire cas de sa vie celui qui, n'ayant souci que de lui-même, se contente de ses propres avantages, ne méritant de la part d'autrui ni

Le Caton lucanéen avec ses vertus stoïciennes apparaît ainsi pour le Philosophe des *Collationes* comme le représentant par excellence de la justice au service du bien commun. L'injonction d'imiter Dieu à sa manière (*imitari pro modulo suo Deum*) rend inévitable le parallèle entre le Romain et la divinité, car le lien institué par cette comparaison s'étend jusqu'à la structure formelle des passages : la description de Dieu comme dirigeant du monde semble calquée sur la précédente dans laquelle est illustrée la justice de Caton. Le premier est sans passion et seul pleure le genre humain, le second est autarcique (*nullius egeat*) et détaché de ses intérêts propres (*sui minime curam*) ; le premier donne sa vie à la patrie et se croit né pour l'univers, le second est empressé de satisfaire les besoins de chacun (*omnibus ministrat*) ; le premier est père et époux de son pays ; le second procureur de la fabrique du monde, comme on le serait d'une République (*totius mundanae fabricae tamquam unius magne rei publice procurator*). L'un comme l'autre sont à imiter, et Caton, *pater patriae* ascétique, se voit intégré dans une représentation théologique de la justice<sup>665</sup>.

#### c) Le Caton du *Novellino*, interlocuteur de la Fortune

Mentionnons, pour clore ce chapitre sur le traitement par les médiévaux du rapport entre Caton et la divinité, un texte curieux tiré du célèbre recueil de nouvelles italien de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, le *Novellino* (1281-1300)<sup>666</sup>. En proposant des *fiori* (exemples choisis) de paroles et de faits accomplis dans le passé par des hommes de valeur, le conteur, qui s'adresse à ceux possédant des cœurs nobles et courtois, donne à sa manière, par la *narratio brevis*, un sens moral à l'histoire et une force aux mots. La nouvelle LXXII met en scène un dialogue vif de Caton le philosophe avec lui-même, jouant le rôle de la Fortune. Le Romain endosse ici le rôle du Boèce de la *Consolatio* ou d'Henri de Settimello dans l'*Elegia* s'entretenant avec Dame Philosophie. Ruiné, emprisonné, déshonoré, Caton se plaint de l'inconstance de la Fortune, avant de répondre à sa place de la « justice » de cette situation :

Come Catone si lamentava contra alla Ventura

---

gratitude ni louange. Doit imiter Dieu à sa façon celui qui, n'ayant besoin de personne, ne se soucie de soi mais de tous, ne pourvoit à ses propres besoins mais à ceux de tous, gestionnaire de tout l'univers créé comme d'une seule grande République. »

<sup>665</sup> Cf. P. VON MOOS, « Lucan und Abaelard », 431-434. Relevons que dans son article (437-441), le chercheur présente aussi une fine analyse de la présence implicite du Caton lucanéen dans l'*Historia Calamitatum*.

<sup>666</sup> Pour une présentation du recueil, voir L. FORMISANO, « Nouvelle avant Boccace », 1007-1010, ainsi que l'« Introduzione » de l'éditeur A. CONTE.

Cato filosofo, uomo grandissimo di Roma, stando in pregione e in povertade, parlava con la ventura, e doleasi molto, e dicea : perché m' hai tu tanto tolto? E poi si rispondea in luogo della ventura e dicea così : figliuolo mio, quanto delicatamente t'ho allevato e nodrito ! e tutto ciò che m'hai chiesto t'ho dato. La signoria di Roma t'ho data. Signore t'ho fatto di molte delizie, di gran palazzi, di molto oro, gran cavalli, molti arnesi. O figliuolo mio, perché ti rammarichi tue ? perch'io mi parta da te? E Cato rispondea : sì, ramarico. E la ventura parlava : figliuolo mio, tu se' molto savio. Or non pensi tu ch'io ho figliuoli piccolini, li quali mi convien nodricare? vuoi tu ch'io li abbandoni? non sarebbe ragione. Ahi, quanti piccioli figliuoli ho a notricare ! Figliuol mio, non posso star più teco. Non ti rammaricare, che io non t'ho tolto neente; chè ciò che tu hai perduto non era tuo. Perciò che ciò che si può perdere, non è propio. E ciò che non è propio, non è tuo. »<sup>667</sup>

Ce Caton, *filosofo, uomo grandissimo di Roma*, qui posséda le pouvoir, l'argent et l'or, est assez *savio* pour reconnaître dans sa prison et sa pauvreté que Mère la Fortune a d'autres enfants à soigner et à nourrir. Se substituant au traditionnel Boèce, le Stoïcien incarne une position qui cependant est en parfait accord avec celle qu'il défend dans le troisième livre du *De finibus* cicéronien<sup>668</sup> : la moralité (*honestum*) étant seule digne d'être recherchée, il s'agit de vivre et d'agir selon un plan rationnel, incluant grandeur d'âme et supériorité de vue vis-à-vis de la Fortune, regardant toute chose comme indifférente, excepté l'action honorable. Un tel homme, le sage, vit en concordance avec la Nature, en quelque sorte avec Dieu.

## 5. Caton, personnage historique

Bien que le Moyen Âge ne possède pas une présentation détaillée de la vie de Caton telle que le XV<sup>e</sup> siècle en connaîtra avec la traduction latine (1407-1408), par Leonardo Bruni, de la *Vie de Caton le Jeune* de Plutarque<sup>669</sup>, certains éléments biographiques, transmis par diverses sources (Valère Maxime, Lucain, Cicéron, Sénèque, etc.), sont repris par les auteurs médiévaux.

---

<sup>667</sup> Novellino, LX, p. 70. Trad. : « *Comment Caton se lamentait contre la Fortune*. Caton le philosophe, un des plus grands hommes de Rome, étant en prison dans la pauvreté, s'insurgeait contre la Fortune, s'affligeait grandement et disait : "Pourquoi m'as-tu pris tant de choses ?" Ensuite il répondait lui-même à la place de la Fortune et disait : "Mon fils, comme délicatement je t'ai élevé et pris soin de toi ! Tout ce que tu m'as demandé je te l'ai donné : le commandement de Rome, je te l'ai donné ; je t'ai fait maître de nombreux délices, de grands palais, de tant d'or, de puissants chevaux, de magnifiques équipements. O mon fils, pourquoi te plains-tu ? Parce que je m'éloigne de toi ?" Et Caton répondit : "Si, je me plains pour cela". Et la Fortune répondit : "Mon fils, tu es un homme très sage : or ne penses-tu pas que j'ai d'autres petits fils dont je dois prendre soin ? Veux-tu que je les abandonne ? Ça ne serait pas raisonnable ! Ah ! combien de petits fils dont j'ai à prendre soin ! Mon fils, je ne peux rester plus longtemps avec toi. Ne te plains pas, car je ne t'ai rien pris, car ce que tu as perdu n'était pas à toi. En effet, ce que l'on peut perdre n'est pas propre et ce qui n'est pas propre n'est pas à toi." »

<sup>668</sup> Cf. CICÉRON, *De finibus* III, 17-22. Voir à ce propos le chapitre II.B.2.a)(6).

<sup>669</sup> Voir à ce propos le chapitre introductif I.A.1.

a) Caton *philosophus (stoicus)*

En premier lieu, Caton est souvent auréolé du qualificatif *philosophus* – relayé entre autres par Jérôme et Isidore de Séville dans leurs Chroniques ainsi que par la tradition des *Disticha Catonis*<sup>670</sup> –, auquel est plus rarement accolé celui de *stoicus*, pourtant présent chez Jérôme. En effet, seule la tradition encyclopédique de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et du début du XIV<sup>e</sup> siècle – Vincent de Beauvais, pseudo-Burley, Riccobaldo da Ferrara – mentionne explicitement l’attachement de Caton à la secte stoïcienne<sup>671</sup>, exception faite de la *Chronica Cremonensis* de l’évêque Sicard de Crémone, rédigée au début du XIII<sup>e</sup> siècle, qui reprend l’expression de Jérôme :

Hisque temporibus Marcus Portius Cato stoychus philosophus agnoscitur.<sup>672</sup>

Employé soit pour donner plus de poids à la figure historique, soit pour la distinguer de l’arrière-grand-père, Caton l’Ancien, le terme de philosophe accompagne, quant à lui, régulièrement le personnage romain, comme nous venons d’ailleurs de le voir dans le *Novellino*. Trois exemples « espagnols » supplémentaires permettent de l’illustrer, tirés du *Commentarius in Apocalipsin* de Beatus de Liébana, auteur du VIII<sup>e</sup> siècle, de la *Chronica Naierensis* composée vers 1180 et du *Chronicon mundi* (1<sup>ère</sup> moitié du XIII<sup>e</sup> siècle) de Lucas de Túy. Ces deux dernières œuvres, appartenant au genre des chroniques universelles, sont directement d’inspiration isidorienne et ne font que reprendre la mention déjà proposée par l’évêque de Séville au VII<sup>e</sup> siècle :

Per idem tempus Cato philosophus agnoscitur.<sup>673</sup>

Per idem tempus Cato philosophus claruit.<sup>674</sup>

---

<sup>670</sup> Voir à ce propos les chapitres II.C.2.a)(1)(a), II.C.2.e) et III.C.1.a).

<sup>671</sup> Voir à ce propos les chapitres III.C.9.a) et III.C.9.d) ainsi que l’article à paraître D. CARRON, « La figure du stoïcien Caton au moyen âge (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles) ». Comme nous l’avons explicité à diverses reprises, si la mention ‘stoïcien’ n’apparaît quasiment pas, des attitudes « stoïciennes » de la part de Caton sont à diverses reprises mentionnées par les auteurs médiévaux.

<sup>672</sup> SICARD DE CRÉMONE, *Cremonensis Chronica*, 80. Trad. : « En ces temps, Marcus Porcius Caton, philosophe stoïcien, se fait connaître. »

<sup>673</sup> *Chronica Naierensis* I, §83, p. 31. Trad. : « À cette même période, Caton le philosophe se fait connaître. »

<sup>674</sup> LUCAS DE TÚY, *Chronicon mundi*, §91, p. 74. Trad. : « À cette même période, Caton le philosophe se distingue. »

Quant au premier traité dont l’auteur était moine au monastère Saint-Martin à Liébana, dans la région de Cantabrie au Nord de l’Espagne, c’est un ouvrage que l’on compte parmi les plus célèbres du Haut Moyen Âge espagnol, en raison de sa dimension théologique, mais aussi politique. Le Commentaire proposait en effet une traduction intégrale en latin de l’Apocalypse lequel se présente alors comme le livre de la résistance chrétienne, contre l’envahisseur musulman : le décodage en est simple pour les masses croyantes, et ce livre finit par prendre, dans l’Espagne occupée, plus d’importance que les Évangiles. L’impact du Commentaire qu’en fait ce moine, d’ailleurs fortement impliqué dans la lutte contre les hérésies (adoptianisme de l’évêque d’Urgell Félix et de l’archevêque de Tolède Élipand), n’en est que plus compréhensible. Dans sa lecture du message du Vivant à l’Eglise de Philadelphie :

scio opera tua ecce dedi coram te ostium apertum quod nemo potest cludere quia modicam habes virtutem et servasti verbum meum et non negasti nomen meum,<sup>675</sup>

Beatus s’arrête sur les termes *modicam habes virtutem* pour relever que seuls les simples, les campagnards et les cœurs droits et non les grammairiens, philosophes et orateurs, peuvent recevoir la Révélation des mystères divins et devenir apôtres du Christ<sup>676</sup>. Il ajoute :

Numquam potuit ullus filosoforum dicere, *Tu es Christus, Filius Dei uiui* [Mt. 16, 16]. Numquam potuit Demostenes, Cicero aut Cato filosofus dicere, *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum* [Jn. 1, 1]. Ecce probamus Petrum et Iohannem, non filosofos, sed rusticos et idiotas, esse apostolos.<sup>677</sup>

Caton se voit ici non seulement qualifié de *philosophus*, mais utilisé comme représentation par excellence du philosophe, aux côtés des orateurs grec et romain Démosthène et Cicéron.

---

<sup>675</sup> *Biblia Sacra Vulgata, Apocalipsis 3, 8*. Trad. *Bible de Jérusalem* : « Je connais ta conduite : j’ai ouvert devant toi une porte que nul ne peut fermer, et, disposant pourtant de peu de puissance, tu as gardé ma parole sans renier mon nom. »

<sup>676</sup> Cf. BEATUS DE LIÉBANA, *Commentarius in Apocalipsin* II, 6, p. 388-389 : « Multi enim de Aegypto istius saeculi exeunt et in heremi angusto calle ingrediuntur et manna caelestis gratiae, scripturarum secreta, penetrant, sed uiam caelestis repromissionis minime inueniunt: sed solum simplices et rustici et recti corde. Etiam si fuerint litterati, non possunt reperire uiam, nisi apostolos rusticos fuerint imitati. Non uocauit Deus grammaticos, filosofos aut oratores primitus in apostolatam, sed simplices, pauperes et piscatores. »

<sup>677</sup> BEATUS DE LIÉBANA, *Commentarius in Apocalipsin* II, 6, p. 389. Trad. : « Jamais aucun philosophe ne put dire : “Tu es le Christ, Fils du Dieu vivant”. Jamais Démosthène, Cicéron ou Caton le philosophe ne put dire: “Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu”. Voici comment nous prouvons que Pierre et Jean, les apôtres, étaient non pas philosophes, mais simples et ignorants. »

## b) La carrière de Caton

De sa naissance à sa mort, certains événements ou caractéristiques particulièrement remarquables viennent émailler la vie de Caton. Les médiévaux en rapportent certains dont ils ont connaissance. Grâce à Valère Maxime, on sait qu'il est le descendant (mais sans précision du lien de parenté) de Caton l'Ancien, homme illustre et pourtant de basse extraction, comme le rapporte Raoul le Tourtier au XII<sup>e</sup> siècle :

Portius inmodico fuit exortus Cato Tusclo,  
Hinc tuus hic civis, Roma, bonus nituit;  
Excoluit mores et magnificavit honores,  
Ex quo posterior nascitur ipse Cato.<sup>678</sup>

Le moine de Fleury, se fondant toujours sur Valère Maxime, déplore aussi l'échec du Romain à la préture au profit de Vatinius, à cause des manigances des consuls Pompée et Crassus :

Plus, Cato, praetura fueras aucturus honoris  
Quam praetura tibi, nec tamen assequeris;  
Istas erroris poenas plebs stulta pependit,  
Donans Vatino iura negata tibi.<sup>679</sup>

Caton apparaît ici avec l'aura de ses vertus, faisant plus d'honneur à la préture que lui-même n'en pouvait retirer de gloire.

À la lecture de Sénèque, on apprend que les concitoyens de Caton le méconnaissent et le rejettent, pour ne lui reconnaître des grandeurs qu'une fois disparu, ainsi que l'explique le moine Guillaume de Malmesbury au XII<sup>e</sup> siècle :

Quamdiu Catonem ciuitas habuit ; respuit nec intellexit nisi cum perdidit.<sup>680</sup>

La *Pharsalia* offre aussi quelques informations biographiques intéressantes sur Caton. Guillaume de Conches, par exemple, dans la préface d'une œuvre de jeunesse intitulée

---

<sup>678</sup> RAOUL LE TOURTIER, *De memorabilibus* III, 4, p. 74, v. 23-26. Trad. : « Porcius Caton fut arraché à Tusculum la déréglée, / De là, ce citoyen devint tien, Rome, et fut célébré comme bon ; il perfectionna les mœurs et magnifia les honneurs, / De lui, naquit plus tard le fameux Caton. » Cf. VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* III, 4, 6.

<sup>679</sup> RAOUL LE TOURTIER, *De memorabilibus* VII, 5, p. 183, v. 37-40. Trad. : « Caton, tu avais été pour plus augmenter d'honneur la préture / Qu'elle ne le pourrait pour toi, et cependant tu ne l'obtiens pas ; / La plèbe idiote expia les peines de son erreur, / Donnant à Vatinius les droits qu'elle te refusa. » Cf. VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* VII, 5, 6.

<sup>680</sup> GUILLAUME DE MALMESBURY, *Polyhistor* II, p. 108. Trad. : « Durant combien de temps la cité eut Caton ; elle le rejeta et ne le comprit qu'après l'avoir perdu. » Cf. SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 79, 14.



*Philosophia minor*, se sentant le devoir de « rhabiller » Philosophie<sup>681</sup>, fait appel à l'épisode de l'armée du général romain aux prises avec les serpents du désert libyen pour le comparer à ce qu'il aura certainement à subir de la part des envieux, eux-mêmes non épargnés par les tourments :

De tormento illorum certi, etsi de multis morsibus venenatorum non dubitantes, quasi Catonum per aestum Libyae feritatem sectantes, rationibus diversis pusillorum muniti, ad sequentia transeamus.<sup>682</sup>

Relevons en passant l'expression étonnante *feritas Catonum*, faisant de Caton un être farouche, sauvage, capable de surmonter les affres de l'enfer libyen. Dans une épithaphe (1120) à l'abbé de St-Ulrich Eginon, son compagnon le moine Udalscalc, fervent défenseur de la Papauté<sup>683</sup>, critique l'Empereur à travers les traits de Jules César, ennemi d'un Caton luttant contre la soif dans l'immensité désertique :

Cum socero pugnas, civile malum dominatur,  
Per te nulla quies, dum Cato siti moriatur.<sup>684</sup>

Un poète florentin anonyme de l'ultime décennie du XIII<sup>e</sup> siècle, traditionnellement nommé « Amico di Dante », utilise aussi dans un sonnet en ancien italien la figure lucanienne du général Romain et de son armée souffrant mille peines dans le désert de Libye :

La pena che sentì Cato di Roma  
in quelle secche de la Barberia,  
lor ch'al re Giuba pur andar volia,  
veg[g]endo la sua gente istanca e doma,  
non sembl' a'omme che fosse sì gran soma  
d'assai, mia donna, com'or è la mia :  
ché'sse serpente e sète mal facià  
lui ed a' suoi, come Lucan li noma,  
i' son punto e navrato da ccolui  
che tutte cose mena a'ossu' piacere

---

<sup>681</sup> Cf. GUILLAUME DE CONCHES, *Philosophia minor* (PSEUDO-HONORÉ D'AUTUN, *De philosophia mundi*), col. 75A-B : « Etsi studiis docendi occupati, parum spatii ad scribendum habeamus, quoniam inde multos vestes philosophiae abscindentes, et cum panniculis arreptis totam sibi eam cessisse credentes, abisse dignoscimus, voce ipsius clamantis excitati, ne nuda remaneat, particulas abscissas stylo nostrae parvitatibus consumimus: non ignari morsibus invidiae nos subiungere: nobisque hodie est periculum noscere et habere. »

<sup>682</sup> GUILLAUME DE CONCHES, *Philosophia minor* (PSEUDO-HONORÉ D'AUTUN, *De philosophia mundi*), col. 75B. Trad. : « Nous sommes certains que ceux-ci [les envieux] subiront la torture, tout en ne doutant pas qu'il y aura de multiples morsures d'êtres venimeux, nous passons à la suite, comme si nous suivions le naturel farouche des Caton dans la fournaise de la Libye, protégés par les arguments contraires des petits esprits. »

<sup>683</sup> Voir à ce propos M. MANITIUS, *Geschichte der lateinische Literatur des Mittelalters*, vol. III, 561-563.

<sup>684</sup> UDALSCALC, *Carmen de itinere et obitu Eginonis*, v. 46-47, p. 448. Trad. : « Alors que tu [César] te bas avec ton beau-père, le mal civil domine, / Pour toi aucun repos, tant que Caton meurt de soif. »

e face a qual si vuole adoperare.  
Dunque più crudelmente può mal fare  
che l'altre cose, cui e' dà podere,  
Amor, che'omme conquide più ch'altrui.<sup>685</sup>

Ainsi, la poète choisit comme étalon d'intensité de souffrance, afin de juger des peines que provoque l'amour ressenti pour la dame – cet amour qui, comme chez Dante, meut toutes choses<sup>686</sup> –, les nombreuses épreuves vécues par Caton et son armée au milieu de l'aride désert de Libye et des serpents venimeux.

Conrad de Muri, quant à lui, rappelle au XIII<sup>e</sup> siècle, le lien de parenté entre Caton et son neveu, le courageux Brutus :

Brutus etiam, cuius auunculus fuit Cato Vticensis, ponitur in secundo Lucani : « At non magnanimi percussit pectora Bruti. [II, 234] ». <sup>687</sup>

Le poète Thierry de St-Trond (fin XI<sup>e</sup>-début XII<sup>e</sup> siècle) tire de divers poèmes rassemblés dans l'*Anthologia latina*<sup>688</sup> un élément intéressant concernant le non-ensevelissement du Romain :

Tot tantique uiri mole carent tumuli.  
En Cato uir celebris famam qui terminat astris  
dicitur exilem non meruisse scrobem. <sup>689</sup>

---

<sup>685</sup> « AMICO DI DANTE », *Corona di casistica amorosa*, 50 [V 984], p. 174-176. Trad. : « La peine que ressentit Caton de Rome, / dans ces régions désertes de la Barbarie, / lorsqu'il voulait absolument aller jusque chez le Roi Juba, voyant ses soldats fatigués et opprimés, / il ne me semble pas que ce fut un poids aussi grand / que celui qui, ô ma dame, est maintenant le mien, / qui se présente comme le serpent et comme la soif implacable / que subirent lui (Caton) et les siens, ainsi que l'explique Lucain. / Moi je suis touché et blessé par celui / qui meut toutes les créatures à son bon plaisir / et fait agir qui que ce soit. / Ainsi, il peut faire du mal plus cruellement / que les autres créatures, sur lesquelles il a pouvoir, / Amour qui me conquiert plus que tout autre. »

<sup>686</sup> Voir à ce propos le chapitre IV.D.2.b)(3).

<sup>687</sup> CONRAD DE MURI, *Fabularius*, 189. Trad. « Or Brutus, dont Caton d'Utique était l'oncle maternel, est présenté dans le deuxième livre de Lucain : “Mais le cœur magnanime de Brutus, lui, ne fut pas frappé d'effroi.” »

<sup>688</sup> Cf. *Anthologia latina* I, 1, p. 317, n° 410 *De insepultis claris* : « Litore diverso Libyae clarissima longe / nomina vix ullo condita sunt tumulo, / Magnus et hinc Magno maior Cato. Quam procul a te / aspicias, heu, cineres, Roma, iacere tuos ! » ; n° 411 et 412 *Terentii Varronis Atacini* : « Marmoreo Licinus tumulo iacet, at Cato nullo, / Pompeius parvo. Credimus esse deos ? » et « Saxa premunt Licinum, levat altum fama Catonem, / Pompeium tituli. Credimus esse deos. » Voir à ce propos le chapitre II.B.1.e).

<sup>689</sup> THIERRY DE ST-TROND, *De cane*, p. 162, v. 38-40. Trad. : « Tant de si grands hommes sont privés de la terre sacrée du tombeau. / Voilà Caton, homme dont la réputation confine à la multitude des astres, / On dit qu'il n'a pas mérité une petite tombe. » Relevons que LUCAIN, *Pharsalia* IX, 409-410, p. 240, parle pour Caton d'une petite tombe en Libye : « et sacrum paruo nomen clausura sepulchro / inuasit Libye securi fata Catonis. »

Alors que Pompée possède une minuscule tombe<sup>690</sup>, Caton, lui, n'a pas reçu la moindre sépulture selon le moine de St-Trond.

Trois auteurs des IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles, à savoir l'historien Eutrope, l'écrivain Macrobe et le théologien Augustin, ont aussi transmis des anecdotes sur Caton aux médiévaux. Dans sa *Chronica* (début du XIII<sup>e</sup> siècle), Sicard de Crémone rapporte que Caton – au côté de Pompée et de Marcellus – s'opposa au deuxième consulat de Jules César, à son retour victorieux de Gaule :

Rediens Iulius de Gallia victor Romam, exercitu dimisso apud Ariminum, quesivit alterum consulatum, sed contradictum est a Pompeio, Marcello et Catone.<sup>691</sup>

L'événement devait mener à une déplorable guerre civile entre César et Pompée. Quant à Guillaume de Malmesbury, au XII<sup>e</sup> siècle, il rapporte dans son *Polyhistor* une anecdote macrobienne divertissante concernant l'à-propos du Romain :

Sacrificium apud ueteres sacrificium propter uiam uocabatur, in quo igne consumebatur quicquid residuum fuerat commestioni. Hinc Catonis iocus est, quendam enim lecatorem, qui omnia sua comedisset et se prostituisset et ultimo domum suma incendio amisisset, propter uiam sacrificium fecisse dixit.<sup>692</sup>

De son côté, le dominicain du XIII<sup>e</sup> siècle Jacques de Voragine prend plaisir à narrer, après Augustin, dans sa *Chronique de la ville de Gênes*, un bon mot du « très sage » Caton, qui use d'ironie pour ébranler les superstitions d'un de ces concitoyens :

Augustinus reffert quod quidam Romanus credebant esse malum augurium quando mures in domo aliquod corrodebant. quadam igitur nocte mures caligas suas corroserunt. mane igitur facto iuit ad Catonem sapientissimum, ut sibi indicaret quid hoc significaret. Cato autem derisive sibi respondit

---

<sup>690</sup> Cf. THIERRY DE ST-TROND, *De cane*, p. 162, v. 41-44 : « Et domitor mundi mundo metuendus ab omni / Pompeius paruo conditus est loculo / Thesalia cesus sanctissimus ille senatus / uulturis esca fuit quid meritis nocuit. »

<sup>691</sup> SICARD DE CRÉMONE, *Cremonensis Chronica*, 81. Trad. : « César revenant victorieux de Gaule à Rome, après avoir laissé son armée près d'Ariminum, demanda un second consulat, qui lui fut refusé par Pompée, Marcellus et Caton. » Cf. EUTROPE, *Brevarium ab urbe condita*. *Abrégé d'histoire romaine* VI, 19, p. 78 : « Caesar enim rediens ex Gallia victor coepit poscere alterum consulatum atque, ita sine dubietate aliquae deferretur. Contradictum est a Marcello consule, a Bibulo, a Pompeio, a Catone, iussusque dimissis exercitibus ad Urbem redire. »

<sup>692</sup> GUILLAUME DE MALMESBURY, *Polyhistor* II, p. 102, l. 40-45. Trad. : « Il existait chez les Anciens un sacrifice appelé 'pour la route'. Dans ce rite, la coutume était de brûler par le feu tous les mets qui n'avaient pas été consommés au cours du repas. Cela inspira un bon mot à Caton. En effet, d'un goinfre qui avait dévoré ses biens et se prostituait et venait finalement de perdre dans un incendie sa maison, il dit qu'il avait fait un sacrifice 'pour la route' [ce qu'il n'avait pas pu dévorer, il l'avait brûlé]. » Cf. MACROBE, *Saturnalia* II, 2.

dicens : « Non est mirum si mures corroserunt caligas, sed hoc fuisset valde mirum et malum indicium si ipse calige corrosissent mures. »<sup>693</sup>

Ces images d'un Caton non dénué d'humour sont plutôt inhabituelles et apportent au personnage, souvent monolithique dans sa sévérité, une note sympathique.

### c) Caton et Cicéron

On connaît – nous en avons parlé<sup>694</sup> – les relations amicales mais ambiguës qu'ont tissées, durant leur vie, Cicéron et Caton. Tour à tour associés ou adversaires, tout en conservant un respect et une admiration mutuels, les deux grands hommes de la fin de la République romaine ont entretenu une correspondance dont on a conservé la mémoire, en particulier grâce à une lettre de Cicéron à Caton, écrite de Cilicie en 50 av. J.-C. (*Familiares* XV, 4). Alors proconsul de cette province d'Asie mineure, l'orateur d'Arpinum, après avoir détaillé les événements et les victoires qui ont été les siennes sur ce territoire, demande à Caton de soutenir auprès du Sénat sa candidature aux honneurs militaires. Pour l'inciter à accepter sa requête, il couvre son interlocuteur de louanges et fait appel à leur *familiaritas* :

Tu es enim is qui me tuis sententiis saepissime ornasti, qui oratione, qui praedicatione, qui summis laudibus in senatu, in contionibus ad caelum extulisti ; cuius ego semper tanta esse uerborum pondera putavi, ut uno uerbo tuo cum mea laude coniuncto omnia adsequi me arbitrarer. [...] A me autem haec sunt profecta, quae in te ego in benefici loco pono sed in ueri testimoni atque iudici, ut praestantissimas tuas uirtutes non tacitus admirarer (quis enim te id non facit ?) sed in omnibus orationibus, sententiis dicendis, causis agendis, omnibus scriptis Graecis, Latinis, omni denique uarietate litterarum mearum te non modo iis quos uidissemus, sed etiam iis de quibus audissemus omnibus anteferebam. Quaeres fortasse quid sit quod ego hoc nescio quid gratulationis et honoris a senatu tanti aestimem. Agam iam tecum familiariter, ut est et studiis et officiis nostris mutuis et summa amicitia dignum et necessitudine etiam paterna.<sup>695</sup>

---

<sup>693</sup> JACQUES DE VORAGINE, *Chronica civitatis Ianuensis* XI, 15, p. 298. Trad. : « Aussi saint Augustin raconte qu'un Romain considérait comme un mauvais présage le fait que les souris dévoraient quelque chose dans la maison. Et ainsi une nuit les souris abîmèrent ses chaussures. Alors, le matin suivant, il se rendit chez le très sage Caton pour que celui-ci lui explique ce que cela signifiait. Caton alors se moquant de lui lui répondit : "Il n'est pas étrange que les souris aient dévoré tes chaussures, par contre cela aurait été beaucoup plus étrange et de mauvais augure si les chaussures avaient dévoré les souris." » Cf. AUGUSTIN, *De doctrina christiana* II, 77. Voir le chapitre II.C.2.a)(2)(b).

<sup>694</sup> Cf. le chapitre II.B.2.a).

<sup>695</sup> CICÉRON, *Epistulae ad Familiares* XV, 4, 11-12, p. 556-557. Trad. *Lettre CCXXIX*, t. IV, p. 88-89 : « Tu es en effet l'homme dont les explications de vote m'ont le plus souvent honoré, qui par son langage, ses propos

Ce témoignage historique exceptionnel concernant le personnage de Caton semble peu connu au Moyen Âge. Pourtant, un auteur du XII<sup>e</sup> siècle, exceptionnel par son érudition, mentionne cette épître cicéronienne. Il s'agit bien évidemment de Jean de Salisbury qui, dans une lettre à son ami Pierre de Celle, recommande le moine Thomas aux bons soins de l'abbé bénédictin. Le clerc anglais se dit confiant du bon accueil que recevra sa missive, plus encore que ne le fut Cicéron lorsqu'il écrivit sa fameuse lettre à Caton :

Redit tandem, et si patrocínio indiget alieno (et meum quod potest ?) quaeso ut eum paterno recipiatis affectu, et ea tractetis mansuetudine, quam moribus eius nouistis expedire. An plus orare liceat aut expediat, plenius nostis. Scio utique quia qui uos familiarius nouit rem inprobam aut petere non audet aut inpudenter petit. Hoc utique uobis ascribere fidelius ausim quam Porcio Catoni familiari suo Cicero pridem ascripserit.<sup>696</sup>

#### d) Caton et César

Une dernière anecdote concernant la relation peu cordiale mais ambiguë qui lia tout au long de leur vie Caton et César vaut la peine d'être relevée. Rapportées en premier lieu par Valère Maxime mise en vers par Raoul le Tourtier, les paroles du second à la mort du premier montrent la rivalité de gloire entre ces deux protagonistes de l'histoire de la République romaine :

Caesar ait, rigidi comperta morte Catonis,  
« Invidit famae maximus iste meae,

---

publics, ses grands éloges devant le Sénat et dans les assemblées populaires m'a porté aux nues, dont les paroles m'ont toujours semblé d'un tel poids qu'un seul mot de toi venant s'associer à mon éloge comblait, à mon sens, mes désirs. [...] De mon côté, qu'ai-je fait pour toi ? je ne prétends point avoir voulu te rendre service, je n'ai fait que produire un témoignage véridique et une opinion sincère : au lieu d'admirer en silence (qui ne le fait ?) tes éminentes vertus, je t'ai donné dans tous mes discours – explications de vote ou plaidoyers –, dans tous mes ouvrages – grec ou latins –, enfin dans tout ce que j'ai pu écrire de si divers, la première place, non seulement avant tous nos contemporains, mais avant tous ceux dont parle l'histoire. Tu me demanderas peut-être pour quelle raison j'attache tant d'importance à ce vain témoignage de satisfaction et à ce semblant d'honneur décerné par le Sénat. Je vais maintenant t'ouvrir mon cœur : notre dévouement mutuel, tout ce que nous avons fait l'un pour l'autre, notre grande amitié, les liens même qui unissaient nos pères, tout m'y invite. »

<sup>696</sup> JEAN DE SALISBURY, *Epistularium Iohannis Sarisberiensis: Epistulae Iohannis et aliorum contemporaneorum*, 134, p. 60. Trad. : « Il [Thomas] rentre enfin, et s'il a besoin d'une recommandation de quelqu'un d'autre – car que peut la mienne ? – je vous demande de le recevoir avec affection paternelle et de le traiter avec la mansuétude qui, comme vous le savez, convient à son caractère. S'il est juste ou profitable d'en dire plus que cela, vous le savez mieux que moi. Je sais de toute façon que celui qui vous connaît intimement, n'ose vous demander quelque chose de malhonnête, ou il est bien impudent, s'il le fait. J'ose de toute façon vous écrire cela en étant plus confiant que Cicéron le fut lorsqu'il avait écrit à son ami Porcius Caton. »

Ipse ego zelo suam cum sit clarissima famam. »<sup>697</sup>

L'aveu de César sera repris entre autres par le clerc Pierre de Blois dans une de ses épîtres au XII<sup>e</sup> siècle et par une adaptation en ancien français de l'*Éthique* de Thomas d'Aquin datant du tout début du XIV<sup>e</sup> siècle intitulée *Li Ars d'amour, de vertu et de boneurté*<sup>698</sup>.

Pierre de Blois, grand connaisseur des lettres anciennes, secrétaire d'Henri II d'Angleterre, enjoint son ami G. de ne pas entretenir des sentiments d'envie et de malveillance à l'encontre de ses confrères du monastère et relève que même un homme aussi généreux que César ne put échapper à l'envie. Il jalousait Caton, sa vertu et sa gloire. Aussi n'accepta-t-il d'en dire du bien que lorsque la mort eut mis fin à une rivalité qu'il soupçonnait réciproque :

Legitur, quod Julius Caesar, audita morte Catonis, compassus est eius mortis, et egregium civem ademptum de medio, et ablatum reipublicae deploravit; professus est tamen, quod Cato actibus eius, et quod ipse gloriae Catonis inviderat.<sup>699</sup>

Quant à *Li Ars d'amour, de vertu et de boneurté*, traité d'éthique en ancien français destiné à la noblesse, il disserte, dans le chapitre IX du deuxième livre de sa troisième partie, sur les qualités que doit posséder un prince, en particulier, pitié, miséricorde, pardon, bienveillance et compassion<sup>700</sup>. À ce propos, l'auteur anonyme cite la phrase de César, précisant que ce dernier voulut néanmoins que les descendants de Caton touchent leur héritage :

De César dist-on quant Catons ki molt li avoit esté contraires fu mors, k'il dist : « De le gloire Caton ai eüit envie, il de le miene [...]. »<sup>701</sup>

Un Caton philosophe, peu reconnu par ses concitoyens malgré ses grandes qualités, farouche résistant aux épreuves, ennemi d'un César envieux de sa gloire, voilà le portrait brossé de ce personnage historique par les quelques auteurs médiévaux étudiés.

---

<sup>697</sup> RAOUL LE TOURTIER, *De memorabilibus* V, 1, p. 117, v. 123-125. Trad. : « César, ayant appris la mort de Caton, dit : / "Ce grand homme envia ma renommée, / Moi-même je suis très jaloux de sa renommée puisqu'elle fut très éclatante." » Cf. VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* V, 1, 10.

<sup>698</sup> Voir à ce propos G. GULDENTOPS, C. STEEL, « Vernacular Philosophy for the Nobility : *Li ars d'amour, de vertu et de boneurté*, An Old French Adaptation of Thomas Aquinas' *Ethics* from ca. 1300 ». Nous aurions au moins pu ajouter la mention qu'en fait JEAN DE SALISBURY (*Policraticus* VII, 24), mais nous l'analyserons *infra*, dans le chapitre III.C.9.b)(1).

<sup>699</sup> PIERRE DE BLOIS, *Epistolae* LXXX, col. 249B-C. Trad. : « On lit que Jules César, ayant entendu que Caton était mort, compatit de sa mort et déplora qu'un si remarquable citoyen ait été enlevé, et retiré à la République ; cependant il affirma que Caton avait envié ses actions et que lui-même avait envié la gloire de Caton. »

<sup>700</sup> Cf. *Li Ars d'amour, de vertu et de boneurté* III, II, ix, p. 378 : « Pitiés, miséricorde, pardons, débonairetés et compations doit estre ens ès princes. »

<sup>701</sup> *Li Ars d'amour, de vertu et de boneurté* III, II, ix, p. 379.

## 6. Caton et ses femmes

On connaît la sévérité de Caton l’Ancien à propos des femmes et ses propos misogynes rapportés entre autres par Tite-Live lors des controverses concernant la *Lex Oppia* (195 av. J.-C.)<sup>702</sup>, mais qu’en est-il de la relation de Caton le Jeune avec les femmes, en particulier avec celles qui lui étaient le plus proches ? Grâce à Plutarque<sup>703</sup>, on sait qu’il eut deux épouses, Atilia qui lui donna deux enfants (Porcia, Marcus Cato) et qu’il répudia pour inconduite, puis Marcia, femme sérieuse et de grande réputation, dont il eut trois enfants (un garçon et deux filles, Marcia et Porcia la jeune) et qu’il « prêta » un temps à Hortensius, avant de la reprendre à la mort de ce dernier. Il semble que Caton le Jeune ait eu des rapports pleins de respect avec sa deuxième femme et ses filles qui, selon les témoignages<sup>704</sup>, se comportèrent fort vertueusement.

Nous n’avons découvert qu’un texte, un sermon datant du XII<sup>e</sup> siècle mais attribué à Augustin, présentant une sentence misogyne prononcée par Caton – l’ambiguïté de l’expression *ille Cato* pouvant pourtant se référer à Caton l’Ancien – reprise à la fin du siècle et attribuée cette fois explicitement à *Cato Uticensis* par Gautier Map :

Numquam enim mulieres uidere frequenter debemus ; et si possibile est, numquam de talibus loqui uel disputare, utrum pulcra ista uel illa, debemus, si Mariae placere intendimus. Denique, Fratres mei, attendite quod dixit magnus ille Cato de feminis : si absque femina esset mundus, conuersatio nostra absque diis non esset. Non ergo licet clericis feminarum conuersationem habere.<sup>705</sup>

Ait Cato Uticensis : « Si absque femina posset esse mundus, conversacio nostra non esset absque diis. » Amice, Cato non nisi sensa et cognita loquebatur, nec quisquam feminarum execratur ludibria nisi lusus, nisi expertus, nisi pene conscius. Hiis fidem habere decet, quia cum omni veritate locuntur ; hii sciunt ut placet dileccio et pungit dilectum ; hii norunt quod flos Veneris rosa est, quia sub eius purpura multi latent aculei.<sup>706</sup>

<sup>702</sup> Cf. TITE LIVE, *Ab Urbe condita* XXIV, 2-4.

<sup>703</sup> Cf. PLUTARQUE, *Vie de Caton le Jeune* VII ; XXIV ; LII ; LXVIII ; LXXIII.

<sup>704</sup> Cf. en particulier JÉRÔME, *Adversus Iovinianum* I, 46 et le chapitre II.C.2.a)(1)(b).

<sup>705</sup> PSEUDO-AUGUSTIN (BELGICUS, XII<sup>e</sup> siècle), *Sermones*, CXIV (*De Assumptione Beatae Mariae Virginis, ad Eremitas*), 6, p. 454. Trad. : « En effet, nous ne devons pas voir fréquemment des femmes et si possible nous ne devons jamais parler ou discuter de ces femmes pour savoir si celle-ci ou celle-là est belle, si nous désirons plaire à Marie. Enfin, mes frères, soyez attentifs à ce qu’a dit le grand Caton à propos des femmes : si le monde pouvait être sans femme, notre vie se passerait avec les dieux. Donc, il n’est pas permis aux clercs de fréquenter les femmes. »

<sup>706</sup> GAUTIER MAP, *De nugis curialium* IV, III : *Dissuasio Valerii ad Ruffinum philosophum ne uxorem ducere*, 203-204. Trad. : « Caton d’Utique dit : “Si le monde pouvait être sans femme, notre vie se passerait avec les

Dans le sermon, Caton est utilisé comme autorité afin de dissuader les clercs d'avoir un quelconque commerce avec les femmes, car celles-ci les détournent de leur préoccupation principale : Dieu. Quant au dialogue entre Valerius et Ruffinus rapporté par Gautier Map, il cite l'adage catonien afin de dissuader du mariage le philosophe, dans la droite ligne de Jérôme, et il fait reposer le poids de l'argument sur la connaissance intime par Caton des malheurs que procurent les relations avec les femmes : celui-ci a souffert en effet de la méconduite de sa première femme et a dû se détacher de la seconde pour l'offrir à Hortensius.

a) Marcia son épouse

L'histoire rocambolesque de la donation de Marcia à Hortensius puis de son retour auprès de Caton a déjà été maintes fois discutée jusqu'ici<sup>707</sup>. Elle occupe encore une place dans les esprits médiévaux, mais ce que l'on retient plus encore, c'est le lien fort qui unit ces deux êtres et les vertus exceptionnelles de Marcia.

Lorsque l'on relate ces passages, pour Marcia, de Caton à Hortensius, puis de Hortensius à Caton, cela se fait sans commentaire moral – contrairement, par exemple à Augustin et Jérôme –, que ce soit au IX<sup>e</sup> siècle avec le Commentaire de Rémi d'Auxerre aux *Noces de Philologie et Mercure* :

in ORTENSIO id est in libro qui vocatur Ortensius, qui ad Ortensium factus est, qui Marciam post Catonem duxit.<sup>708</sup>

ou plus tardivement, au XIII<sup>e</sup> siècle, dans l'encyclopédie du chantre de la cathédrale de Zürich, Conrad de Muri :

MARCIA, uxor Catonis, matrona, cuius probitatem et uirtutem omnes laudant auctores, ex ipso Catone genuit tres pueros. Quo facto Cato iunxit eam Ortensio, quo mortuo rediit ad Catonem; talia enim licebant

---

dieux.” Ami, Caton parlait de ce qu'il savait et comprenait, et personne ne maudit les ruses des femmes sans en avoir été le souffre-douleur, la victime qui en connaît les peines. Il faut avoir confiance en ceux-là parce que ce qu'ils disent est entièrement vrai ; ils savent que l'amour plaît mais que l'objet de l'amour pique. Ils savent que la fleur de Vénus est la rose, parce que sous sa beauté se cachent beaucoup d'épines. »

<sup>707</sup> Par les rhéteurs (voir le chapitre II.B.1.e)), par LUCAIN, *Pharsalia* II, 326-391 (voir le chapitre II.B.3.b)(4)), par JÉRÔME, *Adversus Iovinianum* I, 46 (voir le chapitre II.C.2.a)(1)(b)), par AUGUSTIN, *De bono coniugali* XVIII, 21 (voir le chapitre II.C.2.a)(2)(d)). Elle se sera reprise de manière tout à fait inédite par DANTE, *Convivio* IV, xxviii, 13-15 (voir le chapitre IV.B.2.a)).

<sup>708</sup> RÉMI D'AUXERRE, *Commentum in Martianum Capellam, Libri III-IX*, V, 216, 21, p. 74. Trad. : « dans HORTENSIVS, à savoir dans le livre qui est appelé *Hortensius*, qui a été fait à l'attention d'Hortensius, lequel épousa Marcia après Caton. »



apud Romanos. Unde Lucanus de Marcia: « Mox, ubi conubii pretium mercesque solute est / Tertia iam soboles [II, 330-331]. »<sup>709</sup>

Le chanoine se permet d'ailleurs d'ajouter que de tels procédés étaient admis dans la société des Romains. Malgré l'éloignement provisoire des époux, Marcia et Caton sont considérés comme inséparables et comme un modèle de fidélité à leur engagement, ainsi que l'exprime le fameux poème *Architrenius* (fin XII<sup>e</sup> siècle) de Jean de Hauville :

[...] blanda  
Stringitur in simili convictus copula voto:  
Et Marti Venus est et Marcia grata Catoni,  
Nec Phariam Cesar refugit, Cornelia Magnum.<sup>710</sup>

[...] et sacrum perhibent exempla cubile.  
Hic animo victrix, lecti Lucrecia ferro  
Dedecus excusat; riget expectator Ulixix  
Penelopes arcus; navem plus Claudia morum  
Quam manuum virtute movet; religatque solutum  
Marcia nupta fide thalami, non carne Catonem.<sup>711</sup>

Plus que sur le côté scabreux de la donation de sa femme à Hortensius, le clerc, maître de l'école cathédrale de Rouen, insiste sur la loyauté et la pureté d'intention qui font se retrouver Caton et Marcia après les années de séparation.

Quant au rhéteur et grammairien Mathieu de Vendôme dans son *Ars versificatoria* (XII<sup>e</sup> siècle), il prend Marcia comme exemple de femme si vertueuse qu'elle en devient – dans la grande tradition de la misogynie – virile. Il en compose un portrait sans ombre, prouvant la solide réputation que possédait au Moyen Âge la femme de Caton :

Marcia preradiat, virtutum dote, redundat  
Morum deliciis, religione preit,

---

<sup>709</sup> CONRAD DE MURI, *Fabularius*, 375. Trad. : « Marcia, épouse de Caton, femme dont tous les auteurs louent la probité et la vertu, et qui eut de Caton trois enfants. Après cela, Caton la maria à Hortensius et une fois ce dernier mort, elle retourna à Caton ; en effet, de telles choses étaient permises chez les Romains. Ainsi Lucain dit de Marcia : “Puis, quand elle eut mis au monde, pour prix et récompense de cet hymen, un troisième rejeton.” »

<sup>710</sup> JEAN DE HAUVILLE, *Architrenius* VIII, 4 : Oracio Solonis circa prudentiam et vite optimam compositionem, p. 208, v. 216-219. Trad. : « Un doux / lien de vie commune est resserré par un désir commun : / c'est pour cela que Vénus plaît à Mars, Marcia à Caton, / Que César ne rejette pas Cléopâtre, ni Cornelia Pompée. »

<sup>711</sup> JEAN DE HAUVILLE, *Architrenius* IX, 17 : De monili quod nupta fuerat delatura, p. 244, v. 346-351. Trad. : « Et les exemples présentent l'union matrimoniale comme sacrée. / Ici, vainqueur par son âme, Lucrece absout par le fer / Le déshonneur de son lit ; l'arc de Pénélope reste raide / En attendant Ulysse ; Claudia fait se mouvoir un navire / Plus par la puissance de ses mœurs que par celle de ses bras ; et Marcia l'épouse renoue / Avec Caton les liens dénoués, pour la fidélité à son mariage, et non pour une union charnelle. »

Matronale decus exemplo suscitatur, expers  
Fastus, incestus nescia, pura dolis.  
Dotibus innumeris est picturata, modesta  
Verbo, consilio provida, mente virens.  
Lascivos reprimat motus, discere laborat  
Naturam, sexus immemor esse studet;  
Molliciem sexus solidat fraudesque relegans  
Femineas redolet mente fideque virum.  
Visitat infirmam naturam gratia morum,  
Innatum mulier exuit ausa malum:  
Est mulier non re, sed nomine: mens epythetum  
Nature refugit evacuatque dolum.  
Predicat oris honor precium virtutis, honesti  
Propositi vultus esse propheta potest.  
Non mentis levitas vovet esse noverca pudoris,  
Sed matronali disputat ore rigor.  
Silva supercilii frontisque modestia signa  
Pretendunt mentis expositiva sacre;  
Non favor intuitus Veneris suspirat ad usum,  
Non circumloquitur mobilitate stuprum:  
Marcia mente potens vitium captivat et egrum  
In melius sexum denegare facit.  
Mentitur gravitas sexum nucleique saporem  
Dissimulat facies perniciose nucis;  
Vasis perniciem spirat virtutis honorem,  
Pullulat in taxi crotiche mellis odor;  
Taxus mellificat, redolet mellita cicuta,  
Dum viget in fragili pectore firma fides.  
Res nova : vernat hyemps, cornix albescit, acetum  
Dat nectar, taxus mella, mirica rosas:  
Marcia femineum sexum festivat, honestat  
Naturam, taxum mellificare facit,  
Increpat innatum facinus, nec inercia sexus  
Legat in exilum spirituale decus.  
Cum nuce rixatur nuclei prestantia, pugnant  
Egra superficies interiorque favus:  
Marcia fraude carens, pia, casta, modesta stupescit  
Oppositis sexum conciliare bonis.  
Tot dotes solidat custos patientia, nutrix  
Morum, virtutis deliciosa comes.  
Iusto iusta, sacro sacra, digna Catone "Catonis

Marcia” promeruit intumulata legi.<sup>712</sup>

Marcia qui, par ses qualités extraordinaires (*res nova*), réussit à transformer la nature fondamentalement peccamineuse de son sexe (*increpat innatum facinus*), fait mentir son apparence venimeuse de femme par une intériorité d’une toute virile vertu (*redolet mente fideque virum*).

#### b) Porcia sa fille aînée

Si le Moyen Âge connaît le destin et surtout la mort héroïque de la fille aînée de Caton, femme de Brutus, le neveu de son père et fervent opposant à César, c’est surtout grâce à Valère Maxime que Raoul le Tourtier versifie au début du XII<sup>e</sup> siècle. On apprend ainsi, dans son *De memorabilibus*, que la jeune femme est si attachée à son époux qu’elle se tue en avalant des charbons ardents, n’ayant pas pu mettre la main sur un autre instrument de mort, lorsqu’elle apprend le suicide de Brutus à Philippes :

Porcia, quam rigidus genuit Cato, quam sibi Brutus  
Iunxerat illeso Caesare clarus adhuc,  
Comperit ut campis Brutum cecidisse Philippis,

---

<sup>712</sup> MATHIEU DE VENDÔME, *Ars versificatoria* I, 55, v. 1-44, p. 80-82. Trad. : « Marcia éclipse toutes les femmes par la qualité de ses vertus, elle déborde / de délices moraux, elle marche devant sur le chemin de la religion, / elle promeut l’honneur des femmes par son exemple, dépourvue / d’orgueil, ignorant l’inceste, pure de toute ruse. / Elle est émaillée d’innombrables mérites, modeste / dans ses paroles, prudente dans son conseil, vigoureuse d’esprit. / Elle soumet les mouvements lascifs, travaille à se détacher / de la Nature, elle s’applique à être sans souvenir de son sexe ; / elle rend fort la mollesse de son sexe et, rejetant les tromperies / féminines, elle exprime l’homme par son esprit et par sa loyauté, / la grâce de ses mœurs visite une nature infirme, / cette femme courageuse se dépouille d’un mal inné : / elle est une femme non dans les faits, mais par le nom : son esprit s’écarte de l’épithète / de Nature et évacue la duperie. L’hommage de ses lèvres annonce le prix de la vertu, de son honnête / intention son visage peut être le prophète. / Aucune légèreté d’esprit ne promet être une fausse pudeur, mais la rigueur se livre par ce visage de femme. / Ses abondants sourcils et la modestie de ses traits jouent le rôle de signes qui font voir cet esprit sacré ; / la faveur de son intention ne soupire pas à utiliser Vénus, / le stupre ne s’exprime pas par ses mouvements : / Marcia, puissante par son esprit, rend prisonniers les vices et nie fortement le sexe malade pour le meilleur. Sa gravité fait mentir son sexe et son aspect extérieur / dangereux dissimule une saveur d’amande et de noix ; / le caractère pernicieux du vase exhalent l’honneur de la vertu, / l’odeur de miel se répand à partir de l’écorce de l’if, / l’if produit du miel, la ciguë sent une odeur de miel, / alors qu’une ferme loyauté réside dans une fragile poitrine. / Tout est changé : l’hiver verdit, la corneille devient blanche, le vinaigre / donne du nectar, l’if donne du miel, le tamaris des roses : Marcia embellit le sexe féminin, fait honneur / à la Nature, fait que l’if donne du miel, / elle blâme son crime de naissance, et l’inertie de son sexe / n’envoie pas la beauté de l’esprit en exil. / La supériorité de l’amande lutte avec la noix, la superficie malade avec l’intérieur rempli de miel : / Marcia à qui manque la ruse, pieuse, chaste, modeste, s’étonne / de réconcilier son sexe avec les biens opposés. Tant de qualités sont fortifiées par la patience, gardienne, nourrice / des mœurs, compagne délicate de la vertu. Juste par rapport au juste, sainte par rapport au saint, digne de Caton, celle-ci, pas encore ensevelie, a mérité le titre de “Marcia femme de Caton.” » Comme nous l’avons déjà signalé (cf. le chapitre III.B.3.b)(2)), il semblerait qu’au vers 44, *tumulata* soit plus adéquat pour le sens et plus fidèle à Lucain. Cependant, la leçon *intumulata* est présente dans la majorité des manuscrits (huit). Il existe sinon, selon l’éditeur, la leçon *intitulata* dans quatre manuscrits.

Ardebat duro perdere se gladio,  
Sed quia non valuit, datus huic custos quia cavit,  
Prunas exhaustit tostaque viscus obit.<sup>713</sup>

Pierre Abélard, dans sa *Theologia christiana*, reprend à son compte cet *exemplum* si marquant, lorsqu'il parle de la vertu des Grecs et Romains non philosophes ; il s'attache à louer la chasteté virginale et conjugale des femmes, et en premier lieu celle de Lucrèce qu'il mentionne à travers Valère Maxime, puis il en vient à Porcia :

Item idem : « Porcia Catonis filia, cum apud Philippos interemptum uirum suum haurire non dubitavit, nouo genere mortis assumpto ». <sup>714</sup>

Au siècle suivant, c'est au tour de Thomas de Chobham, dans sa *Summa de commendatione virtutum et extirpatione vitiorum* (v. 1220), de célébrer, dans son chapitre sur la charité, le geste ultime de la femme de Brutus, qui, sans agir par *caritas*, le fait par *amicitia*<sup>715</sup> :

Narrat etiam idem Valerius quod Porcia Catonis filia tanto amore Brutum uirum suum dilexit quod, audita morte eius, quia ferrum non habebat uel laqueum, carbones ardentes quod inuenit ut moreretur deglutiuit.<sup>716</sup>

### c) Marcia sa fille cadette

Concernant les paroles et les agissements vertueux de Marcia, la fille cadette de Caton, les médiévaux ne possède qu'un seul témoignage, celui de Jérôme dans l'*Adversus Iovinianum*<sup>717</sup>,

---

<sup>713</sup> RAOUL LE TOURTIER, *De memorabilibus* IV, 6, p. 104, v. 27-32. Trad. : « Porcia, que le rigide Caton enfanta, à qui le célèbre Brutus / Jusque-là épargné par César, avait joint sa destinée, / Lorsqu'elle apprit que Brutus était tombé à Philippes, / Désira ardemment se tuer avec une cruelle épée, / Mais parce qu'elle ne put le faire, étant donné le gardien qui veillait sur elle, / Elle prit des charbons ardents et périt brûlée aux entrailles. » Cf. VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* IV, 6, 5. Voir le chapitre II.B.1.d).

<sup>714</sup> ABÉLARD, *Theologia christiana* II, 107, p. 180. Trad. : « De même, Valère Maxime dit : "Porcia, la fille de Caton, alors qu'elle ne doutait pas que son mari achevait de mourir à Philippes, se réserva un nouveau genre de mort." »

<sup>715</sup> Cf. THOMAS DE CHOBHAM, *Summa de commendatione virtutum et extirpatione vitiorum* IV, p. 114 : « Notabile etiam est quod quamuis caritas non fuerit inter gentiles, mirabiliter tamen inter eos uirtus amicitie commendabatur [...]. » Cet épisode concernant Porcia continuera à avoir beaucoup de succès dans les siècles suivants. Voir par exemple ROBERT HOLCOT, *Lectiones super librum Sapientiae* (1334-1336), clxxxii, Ms. Oxford, Balliol College 27, transcrit par B. SMALLEY, *English Friars and Antiquity*, 322 : « Que gratitudine flagrantior esse potuit Portia, filia Catonis et uxore Bruti, que viro interfecto vivere noluit, sed arma quibus se statim interemeret postulavit, famulis autem arma negantibus, prunas ardentes transglutivit » et la tragédie de ROBERT GARNIER, *Porcie*.

<sup>716</sup> THOMAS DE CHOBHAM, *Summa de commendatione virtutum et extirpatione vitiorum* IV, p. 114-115. Trad. : « Le même Valère Maxime raconte aussi que Porcia la fille de Caton aimait son mari Brutus d'un si grand amour que, ayant entendu qu'il était mort, parce qu'elle n'avait pas d'épée ou de corde et parce qu'elle trouva des charbons ardents, elle les avala pour mourir. »

qui rapporte que la jeune veuve ne voulait pas se remarier parce que les hommes s'intéressaient plus à ses biens qu'à elle-même et décida de faire durer son deuil jusqu'à sa mort. Guillaume de Malmesbury, dans son florilège intitulé *Polyhistor* (1<sup>ère</sup> moitié du XII<sup>e</sup> siècle) rapporte assez fidèlement les paroles de Jérôme à propos de Marcia la fille :

Marcia Catonis filia minor, cum moneretur denuo nubere, respondit non se inuenire uirum qui se magis uellet quam sua. Eadem cum lugeret uirum et matrone quererent quem diem luctus haberet ultimum, ait : « Quem et uite ». <sup>718</sup>

Le *Speculum virginum*, célèbre dialogue entre une religieuse nommée Theodora et son maître spirituel Peregrinus<sup>719</sup>, pose la question épineuse de la pertinence de se marier une seconde fois après un veuvage<sup>720</sup>. Le mentor répond à l'interrogation en donnant l'exemple de Marcia, si attachée à son premier mari qu'un second mariage devient inimaginable :

P. : Marcia Catonis filia cum quereretur ab ea, cur post amissum maritum denuo non nuberet, respondit non se inuenire uirum, qui se magis uellet quam sua. Quod dicto eleganter ostendit, diuitias magis eligi in uxoribus solere quam pudicitiam. Infirma sane res et amor fragilis, quem auaricia conciliat. Eadem cum lugeret uirum et matrone quererent, quem diem haberet luctus ultimum, ait : « quem et uite. » Que sic amabat uirum absentem, de secundo matrimonio non cogitabat. <sup>721</sup>

Nous terminons ce parcours des emplois médiévaux des portraits de femmes proches de Caton par Engelbert d'Admont (†1331), historien et théologien, abbé du monastère d'Admont

<sup>717</sup> Cf. JÉRÔME, *Adversus Iovinianum* I, 46, p. 387 : « Marcia Catonis filia minor, cum quaereretur ab ea cur post amissum maritum denuo non nuberet, respondit non se inuenire uirum qui se magis uellet quam sua. Quo dicto eleganter ostendit diuitias magis in uxoribus elegi solere quam pudicitiam, et multos non oculis, sed digitis uxores ducere. Optima sane res quam auaritia conciliat. Eadem cum lugeret uirum et matronae ab ea quaerent, quem diem haberet luctus ultimum, ait : “Quem et uitae”. Arbitror, quae ita uirum quaerebat absentem, de secundo matrimonio non cogitabat. » Voir à ce propos le chapitre II.C.2.a)(1)(b).

<sup>718</sup> GUILLAUME DE MALMESBURY, *Polyhistor* II, p. 82. Trad. : « Marcia la plus jeune fille de Caton, comme on lui conseillait de se remarier, répondit qu'elle ne trouvait pas un homme qui la voulait, elle, plus que ses biens. Alors qu'elle pleurait son mari, des dames demandèrent à cette même femme quel serait le dernier jour de son deuil, elle répondit : “Le jour même où se terminera ma vie.” »

<sup>719</sup> Voir à ce propos C. J. MEWS, « Introduction ». L'éditeur du volume consacré à cette œuvre affirme en page 1 de son « Introduction » qu'il existe un nombre important de manuscrits de ce texte, autant en latin que dans des versions en langues vernaculaires. Cela montre l'importante diffusion de ce traité essentiel dans la formation de l'identité, au XII<sup>e</sup> siècle, des femmes qui donnaient leur vie à Dieu.

<sup>720</sup> Cf. *Speculum virginum*, p. 209 : « T. Que secundum ducit maritum, hoc dicere non potest. »

<sup>721</sup> *Speculum virginum*, p. 209. Trad. : « Marcia fille de Caton, alors qu'on lui demandait pourquoi, après la perte de son mari, elle ne se remariait pas, répondit qu'elle ne trouvait pas un homme qui la voulait, elle, plus que ses biens. Ces paroles nous montrent élégamment que lorsqu'on choisit une femme, on recherche habituellement plus les richesses que la chasteté. C'est une chose vraiment faible et un amour fragile que l'avarice se procure ! Alors que cette même femme pleurait son mari et que des femmes lui demandaient quel serait le dernier jour de son deuil, elle répondit : “Le jour même où se terminera ma vie”. Elle qui aimait tant son époux absent ne pensait pas à un second mariage. »

en Styrie<sup>722</sup>. Dans son traité sur la question déjà abordée du mariage des sages – *Utrum sapienti competat uxorem ducere* –, l’auteur bénédictin loue la chasteté des épouses et des veuves, et en particulier, pour ces dernières, leur désir de ne rester attachées qu’à un homme<sup>723</sup>. À cet effet, il cite en exemple les filles de Caton, qu’il nomme Marcella et Marcia, associant à la descendance de Caton une autre femme dont parle Jérôme. Cette modification mise à part, Engelbert reprend l’idée du texte de Jérôme, sans en suivre la lettre :

Similiter Marcella, minor filia Catonis, interrogata a matre sua, utrumne sibi placeret viro, quam duxerat, nupsisse: Ita, inquit, placet mihi de isto, quod placebit amodo a nullo.

Item Marcia, Catonis filia minor, viduata viro suo et requisita, quam haberet ultimum diem luctus, respondit: *Quam et vitae*.<sup>724</sup>

Ainsi, au Moyen Âge, les femmes de l’entourage de Caton rivalisent de vertu avec leur époux ou leur père. Si Porcia incarne une attitude virile peu commune qui lui permet de jouer sur le même plan que son père, si Marcia fait mentir la nature peccamineuse de son sexe, l’autre Marcia – ou Marcella – incarne des qualités, pour un médiéval, propres à son statut d’épouse : la fidélité, la chasteté, la dévotion à son mari.

## 7. Caton et l’engagement pour la liberté, la patrie et le bien commun

L’intérêt médiéval pour l’engagement politique de Caton trouvait sa source chez deux auteurs de l’Antiquité romaine : Salluste et Lucain. Salluste, en transposant dans son *Catilina* le fameux discours de Caton devant le Sénat condamnant à mort les conjurés de Catilina<sup>725</sup>, faisait du Romain le défenseur de la liberté de la patrie, des institutions et des valeurs traditionnelles de la République romaine : amour du travail, autorité fondée sur la justice,

---

<sup>722</sup> Nous reparlerons d’autres aspects de la pensée d’Engelbert d’Admont à propos de Caton dans un chapitre qui lui sera entièrement dédié (III.D.2.c)).

<sup>723</sup> Cf. ENGELBERT D’ADMONT, *Utrum sapienti competat uxorem ducere* IX, p. 176 : « Hac consideratione rationabiliter motae et pariter inductae quam plures honestae feminae de numero matronarum ac etiam viduarum virginitatem suam necessitate humani iuris atque moris legitimo unius viri coniugio ligatam mox amore et observantia castitatis, si non in toto, saltem in tanto sibi rependere studuerunt. »

<sup>724</sup> Cf. ENGELBERT D’ADMONT, *Utrum sapienti competat uxorem ducere* IX, p. 81. Trad. : « De même Marcella, la plus jeune des filles de Caton, interrogée par sa mère pour savoir si elle était heureuse d’être mariée avec l’homme qui l’avait épousée, répondit : “Je suis si comblée de cela que je ne désire rien de plus.” De même, Marcia, la plus jeune des filles de Caton, qui était veuve et à qui on demandait quand serait le dernier jour de son deuil, répondit : “Le dernier jour de ma vie.” »

<sup>725</sup> Cf. SALLUSTE, *Catilina* LII. Voir le chapitre II.B.2.c).

esprit de décision libre de toute passion, intérêt pour le bien commun. Quant à Lucain, dont la *Pharsalia* (en particulier livres II, 284-324 et IX, 190-214, 255-283, 379-406) avait fourni des modèles de discours – catoniens – pour l'expression des sentiments républicains, de la défense des lois et de la liberté de la patrie<sup>726</sup>, sa fortune fut particulièrement vive aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, et spécialement en Italie du Nord. Une des raisons de ce succès tient dans la matière du poème qui proposait des analogies avec les événements d'actualité : d'un côté de fortes poussées en vue de la naissance de cités indépendantes, de l'autre une réaction importante à celles-ci, qui tente d'endiguer les fragmentations excessives et de redonner une crédibilité au pouvoir de l'Empire et de l'Église. Dans ce contexte, il semble évident que les factions toujours plus en opposition trouvaient dans l'épopée lucanienne des personnages qui se prêtaient singulièrement à la représentation des partis adverses, et qui pouvaient en devenir les champions : à César, fondateur de l'Empire qui soumit les lois de la Rome républicaine à sa personne, était opposé Caton, que la propagande des communes, tout en critiquant vertement la décadence de l'Église, pouvait proposer comme exemple de la vertu d'un temps glorieux<sup>727</sup>. Au-delà de ce cas historique spécifique, le personnage de Caton défenseur de la liberté de sa patrie pouvait illustrer tout engagement patriote contre un tyran ou un agresseur.

#### a) Le Caton lucanien

Cette figure du Romain courageux défenseur de la patrie imprègne les esprits médiévaux et le chanoine et notaire Vincent de Prague, par exemple, s'en fait l'écho dans ses *Annales* (v. 1167). Alors qu'il narre les batailles que se livrent Vladislav, prince suzerain de Bohême, et le duc Conrad II de Znojmo, autour de la ville de Prague en 1142, le chroniqueur compare l'ardeur patriote du prince Thébald, frère de Vladislav, durant le siège de la cité au combat pour Rome mené par Caton :

Interim Conradus civitatem Pragam obsidione prout plus potest cingit, et eam habere desiderans, diversis bellicis machinis invadit. Princeps vero Tebaldus qui pro tuenda civitate remanserat, cum viris fortissimis

---

<sup>726</sup> Voir à ce propos E. MATTEWS SANFORD, « Quotations from Lucan in Mediaeval Authors », 4.

<sup>727</sup> Voir à propos de cette hypothèse l'illustration qu'en propose V. DE ANGELIS, « Il testo di Lucano, Dante e Petrarca », 71-73. Nous avons déjà parlé de ce conflit dans le chapitre I.A.2.d)(3) et en reparlerons plus en détail dans le chapitre III.D.

in eos diversos insultus faciens, more Catonis pugnando pro patria plurimis hinc et inde morte cadentibus,  
eam ab hostibus, qui defensores eius esse debuerunt, viriliter defendebat.<sup>728</sup>

En tirant ce parallèle avec le *more Catonis pugnando pro patria*, l'auteur fait peut-être aussi référence à la célèbre *brevis sententia* des *Disticha Catonis* : « Pugna pro patria »<sup>729</sup>.

Toujours dans cette même thématique, Abélard, dans sa *Theologia christiana*, loue avec enthousiasme les gouvernants païens dédiés à leurs peuples, au service de leurs sujets, prêts à lutter et même à donner leur vie pour leur patrie. Le philosophe ajoute que les histoires des Gentils offrent de nombreux *exempla* de cette attitude honorable. Il cite en particulier les Decii, connus pour s'être offerts pour les leurs par le rite de la *devotio*, puis il ajoute Caton – et non Platon, malgré ce que propose l'édition critique d'E. M. Buytaert<sup>730</sup> :

Quanto etiam affectu subditam plebem rectores ciuitatum amplectantur, ut eis magis per amorem adesce quam per dominium praeesse recognoscant et se potius ministros quam dominos, certum praefixerunt philosophi decretum, cum tales eos descripserunt qui iuxta illud Tullii, pro libertate patriae non solum pugnare, uerum et uitam ponere non formident, certi de illa caelestis beatitudinis sede quae Scipioni reuelata promittitur. De quo et nonnulla apud gentiles ipsos in praesto nobis sunt exempla, qui propriae salutis suorum sospitatem praeponerent et plus suos quam se ipsos se diligere exhiberent. Quod in duobus Deciis, quod in Catone, quod in multis aliis mirari uehementer cogimur. Nam et illi pro salute suorum morti se deuouisse et uiriliter eam sustinuisse referuntur, et hic siti periclitans oblatam aquam suscipere recusauit et communi periculo maluit cum suis occumbere quam se solum superstitem, haustum refocillatum, conseruare.<sup>731</sup>

---

<sup>728</sup> VINCENT DE PRAGUE, *Annales*, 660. Trad. : « Durant ce temps Conrad II ceint le plus possible la cité de Prague par un siège, et désirant la prendre, il l'envahit grâce à diverses machines de guerre. Le prince Thébald, qui était resté pour protéger la cité, la défendit courageusement des ennemis, qui auraient dû être ses défenseurs, faisant des dégâts en l'encontre de nombreux de ceux-là avec des hommes très courageux, se battant pour la patrie à la manière de Caton, mettant à mort çà et là de nombreux hommes. »

<sup>729</sup> *Disticha Catonis, Breues sententiae*, 23, p. 19.

<sup>730</sup> Même si l'édition critique ne propose aucune variante pour le *Platone*, il est certain que le texte original proposait la leçon *Catone*. En effet, Abélard associe le nom à l'épisode lucanéen de l'eau refusée dans le désert de Libye qu'Abélard cite à deux autres reprises dans ses œuvres en l'associant au nom de Caton : cf. PIERRE ABÉLARD, *Epistula* VIII, 35, p. 257 et *Carmen ad Astralabium*, v. 61-64. Voir à propos de ces deux textes les chapitres III.C.3.c) et III.C.3.c)(5).

<sup>731</sup> PIERRE ABÉLARD, *Theologia christiana* II, 56, p. 154-155. Trad. : « Combien les dirigeants des cités entouraient le peuple soumis de leur affection, de sorte qu'ils reconnaissaient plutôt être auprès d'eux par amour que les commander par pouvoir et d'être plus des ministres que des maîtres. Les philosophes avaient fixé un décret déterminé, où ils les décrivaient tels que, selon ce que disait Cicéron, ils ne devaient craindre non seulement de lutter, mais d'exposer leur vie pour les libertés de la patrie, certains de ce statut de béatitude céleste qui avait été promis à Scipion. À ce sujet, quelques exemples sont à notre disposition chez les païens, eux qui firent passer le salut de leurs concitoyens avant le leur et qui montrèrent qu'ils aimaient les leurs plus qu'eux-mêmes. Nous sommes forcés d'admirer grandement cela chez les deux Decii, chez Caton, chez de nombreux autres. En effet, on raconte que ceux-ci, pour le salut des leurs, se vouèrent à la mort et la supportèrent courageusement, et que celui-ci, mourant de soif, refusa de boire l'eau qui lui était offerte et préféra succomber



En effet, le général Romain, selon ce que rapporte Lucain [cf. *Pharsalia* IX, 500-510], s'était vu offrir de l'eau par un de ses soldats dans le désert de Libye où l'armée était assoiffée. Or, Caton, par solidarité avec ses soldats et pour montrer l'exemple, refusa de boire et ajouta qu'il le ferait après tout le monde, si une source se présentait. L'épisode de la *Pharsalia* inspire particulièrement Abélard qui voit dans Caton l'incarnation même de celui qui, au service de ses hommes, a lutté et est mort *pro libertates patriae*.

Le personnage romain plus spécifiquement lucanéen inspire Pierre le Chantre dans son *Verbum adbreuiatum* (fin du XII<sup>e</sup> siècle), lorsqu'il est question de la paix, et de ses rapports avec la liberté et les vertus. Si la paix est obtenue au prix d'un gouvernement autoritaire, alors il s'agit, selon le chantre de Notre-Dame, d'une fausse paix, incompatible avec la liberté et les vertus ; c'est pour cette raison que Caton a préféré la liberté à la paix de César, qui mettait en péril la République :

Pro hac pace etiam habenda sepe perit libertas et conculcantur uirtutes; unde nec pax est, ubi uirtus perit. Et de hac pace ait poeta : « O superi, procul hanc auertite pacem, / libertas cum pace perit. »<sup>732</sup> Et alibi : « Libertas populi quem regna coercent / libertate perit », et cetera [*Pharsalia* III, 145-146]. Item, de hac pace temporis qua perditur libertas, cum uideret Cato quod « omnia Caesar erat » [*Pharsalia* III, 108] et statum Reipublice perire, ait : Si audetis, o superi, sustinere Rempublicam et libertatem Romanorum deperire, sustinebo quidem et ego; uerumtamen interim quicquid potero pro ea experiar, honestius esse iudicans libertatem trahendam esse in seruitutem quam ituram.<sup>733</sup>

En citant deux fois fidèlement la *Pharsalia*, puis en présentant un résumé personnel du discours de Caton à Brutus [cf. *Pharsalia* II, 284-325] à propos de l'engagement du sage dans la guerre civile, Pierre le Chantre fait du Caton lucanéen le champion par excellence de la liberté, devenue plus chère à ses yeux que la paix et que la République elle-même, puisque ces deux dernières, protégées par les dieux auxquels le Romain ose s'opposer, sont garanties par le pouvoir de César.

---

avec les siens au danger commun plutôt que de se conserver en vie, en étant le seul de tous réconforté par la boisson. »

<sup>732</sup> Cf. PIERRE DE BLOIS, *Epistulae*, 214, col. 501 qui attribue le deuxième vers de ce passage à Lucain.

<sup>733</sup> PIERRE LE CHANTRE, *Verbum adbreuiatum* II, 23, p. 682-683. Trad. : « Pour obtenir ce genre de paix, souvent la liberté périt et les vertus sont foulées aux pieds; mais il n'y a pas de paix, où la vertu périt. Et à propos de ce genre de paix, le poète dit : "O dieux, détournez au loin cette paix, / La liberté périt avec la paix." Et ailleurs : "La liberté d'un peuple qu'opprime la tyrannie, / se perd par la liberté", etc. De même, à propos de cette paix temporelle par laquelle la liberté est perdue, lorsque Caton eut vu que "César était tout" et que le statut de la République périssait, il dit : Si vous osez, o dieux, soutenir la République et laisser se perdre la liberté des Romains, moi je la soutiendrai; et pendant ce temps, je tenterai tout ce que je peux pour elle, jugeant qu'il est plus honnête que la liberté soit traînée vers la servitude plutôt qu'elle n'y aille toute seule. »

## b) Le Caton sallustéen

Quant au Caton sallustéen, défenseur de la République romaine contre les conjurés de Catilina et qui demande leur mort, opposé en cela au clément César, et qui loue les vertus civiques des anciens Romains, les auteurs médiévaux y font maintes fois référence. Ce succès s'explique en grande partie par les deux sources antiques transmettant cet épisode, abondamment lues au Moyen Âge : le déjà cité *Catilina* de Salluste ainsi que le *De civitate Dei* d'Augustin (V, 12), qui reprend les paroles du premier<sup>734</sup>.

Les citations du discours de Caton devant le Sénat dans les florilèges montrent l'importante diffusion du premier traité. Le *Florilegium Gallicum* (milieu du XII<sup>e</sup> siècle) mentionne par exemple quatre morceaux du *Catilina* LII en leur donnant habituellement des titres : pour LII, 3-4, *Contra insidias deprehensas* ; LII, 11, sans titre, parle de la perte du vrai sens des mots ; LII, 21-23 s'intitule *Quod contraria vicia antiquorum uirtutibus in modernis regnent* et LII, 29 *Quod preces apud deum non impetrent, nisi pariter bonorum operum adsit instantia*.<sup>735</sup>

C'est bien Caton qui prêche ces bonnes paroles concernant la vertu et le devoir de protéger sa patrie. De nombreux écrivains relateront et utiliseront ces mots célèbres dans leurs traités, dont Jean de Salisbury, Brunetto Latini, Engelbert d'Admont, Ptolémée de Lucques<sup>736</sup>. Nous ne citerons ici qu'un traité de philosophie morale anonyme, en langue vernaculaire, du tout début du XIV<sup>e</sup> siècle, intitulé *Li Ars d'amour, de vertu et de boneurté*.

Lorsque l'auteur de *Li Ars* traite de l'amour qu'il faut réserver au bien commun, il cite une série d'exemples romains pour l'illustrer<sup>737</sup> : Marcus Regulus, Marcus Curius, Fabricius, ainsi que Caton. Dans le texte d'introduction à ce dernier, deux conseils sont donnés à ceux qui veulent se mettre au service de l'utilité commune : le premier invite les gouvernants à oublier leurs propres intérêts et à penser à ceux qu'ils dirigent ; le second commande de s'intéresser à l'ensemble du « corps » des citoyens et de ne pas se désintéresser de certains groupes. Sans

---

<sup>734</sup> Cf. les chapitres II.B.2.c) et II.C.2.a)(2)(c).

<sup>735</sup> Cf. *Florilegium Gallicum*, dans : R. BURTON, *Classical Poets in the « Florilegium Gallicum »*, 188-199. Trad. des titres : « Contre les trahisons reconnues » ; « Que les vices opposés aux vertus des anciens règnent chez les modernes » ; « Que les prières auprès de Dieu n'arrivent pas à leur fin, sans la présence également de bonnes œuvres ». Notez le singulier de « Dieu » dans le dernier titre.

<sup>736</sup> Cf. JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* VIII, 5 (voir le chapitre III.C.9.b)) ; BRUNETTO LATINI, *Tresor* III, 37 ; ENGELBERT D'ADMONT, *De ortu et fine Romani Imperii*, VI ; *Speculum virtutum* VI, 8 ; PTOLÉMÉE DE LUCQUES, *De regimine principum* II, 7-8 ; III, 4 et 20 ; *Determinatio compendiosa de Iurisdictione imperii*, XXIV (pour les trois derniers auteurs, voir le chapitre III.D).

<sup>737</sup> Cf. *Li Ars d'amour, de vertu et de boneurté* III, II, 5 : cis capitles met encore à ce que dit est confrermer pluseurs exemples par coi on moustre c'on doit moult amer le bien commun, p. 363-386.

que cela soit ici précisé, il s'agit de recommandations données par Cicéron dans son *De officiis* I, 25, qu'il dit tenir lui-même de Platon :

Et pour ce ke li ancien ces commandemens gardoient, se fissent-il de petite commungne et signerie grans empires et roialmes, si comme il aparut en Romains asqués. [...] Car s'estoient cil adonques ki mains de droit gouvernement devoioient et pour honeur et gloire se combatoient, ki est entre les biens mundains uns des plus grans; et encore ki la voie que cil tinrent bien garderoit mout poroit engrangier sa signourie ; més priés tout le contraire nous faisons.<sup>738</sup>

L'auteur anonyme propose alors un bel extrait du discours de Caton aux *patres conscripti* (*Catilina* LII, 19-23) concernant la vertu des anciens Romains qui leur permet d'étendre leur empire, faisant contraste avec les vices contemporains :

si con dist Catons : Ne voelliés mie, fait-il, croire nostre ancisseurs par armes le commun petit estre fait grant ; s'ensi estoit nos l'ariens ore plus grant ke nostre anciestre; car nous avons plus de cytoïens u de gens plus grande habondance. Ausi avons plus d'armes et de chevaus k'il n'orent; mais autres choses ki nous falent, ils orent, si k'en maison, doctrine et estude veillant; car petites sunt les armes de fors, s'on n'a conseil en maison, dehors juste empire et gouvernement, corages delivres et consillant, ne entechiés en luxure ne en pechiet; et pour ces nous avons luxure et avarisse et povreté privée en apert plenté. Nous loons richeces et sievons perece; entre li bons et malvais ne faisons nule différence. Tout le loier de vertu convoitise l'emporte et l'ensiut.<sup>739</sup>

Il conclut ainsi :

Li coustume des anciens Romain soloit estre que li commons trézors estoit molt grans et les choses à cascun petites.<sup>740</sup>

### c) Le Caton augustino-sallustéen

Quelques traités ne font référence aux paroles de Caton dans le *Catilina* que par l'entremise du *De civitate Dei*, tels les *Breviloquium de virtutibus* (v. 1264-1265) et *Communiloquium* (v.

---

<sup>738</sup> *Li Ars d'amour, de vertu et de boneurté*, III, II, 5, p. 364-365. Trad. : « Et parce que les Anciens obéissaient à ces commandements, ils firent de leurs petites communes et seigneuries de grands empires et royaumes, comme cela est assez visible chez les Romains [...]. Car alors, c'était des hommes qui ne dévoyaient point les justes gouvernements et combattaient pour l'honneur et la gloire, lesquels font partie des plus grands biens de ce monde ; et bien que celui qui maintînt la conduite que tinrent ceux-ci pourrait beaucoup augmenter son pouvoir, de notre temps cependant nous faisons tout le contraire. »

<sup>739</sup> *Li Ars d'amour, de vertu et de boneurté*, III, II, 5, p. 365.

<sup>740</sup> *Li Ars d'amour, de vertu et de boneurté*, III, II, 5, p. 365. Trad. : « Les mœurs des anciens Romains voulaient que la fortune commune soit très grande et les biens privés, petits. »

1265-1270)<sup>741</sup> de Jean de Galles, à propos respectivement de la justice servant la République et du juste gouvernement ordonné aux vertus :

Duo enim praecepta erant Platonis volentibus prodesse rei publicae, ut ait Tullius libro primo *De officiis* [25] : unum ut utilitatem civium sit tueantur, ut quaecumque agant, ad eam referant obliti commodorum propriorum ; alterum, ut totum corpus rei publicae curent, ne, dum partem aliquam tueantur, reliquas deserant. Et quia antiqui ista consimilia observaverunt, ideo rem publicam ex parva magnam fecerunt, sicut ait Catho. Quod verbum recitat Augustinus quinto *De civitate Dei* capitulo [xii] : Nolite, inquit Catho, estimare maiores nostros armis rem publicam ex parva magnam fecisse. Sed alia fuere, scilicet domi industria, foris iustum imperium, animus in consulendo liber neque libidini obnoxius.<sup>742</sup>

Quales autem erant mores antiquorum narrat Salustius recitans uerba Cathonis concionantis in senatu libro primo. Que uerba similiter recitat Augustinus v. *De ciuitate dei* capitulo xii : Nolite, inquit, estimare maiores [12ra] nostros armis rem publicam ex paruis magna<m> fecisse. Si ita esset multo pulcherrimam. Nos haberemus quippe sociorum atque ciuium, preterea armorum et equorum maior copia nobis quam illis est. Sed alia fuere que illos magnos fecerunt, que nobis nulla sunt, domi industria, foris iustum imperium. Animus in consulendo liber nec delicto<sup>743</sup> nec libidini obnoxius. Pro his nos habemus luxuriam atque auaritiam, publice egestatem, priuatam opulentiam, laudamus diuitias. Sequimus inertiam, inter bonos et malos discrimen nullum, omnia uirtutis premia ambitio possidet ; nec mirum ubi uos separatim sibi quisque consilium capitis et domi uoluptatibus, hic pecunie aut gratie seruitis<sup>744</sup>, eo fit ut impetus fiat in uacuam rempublicam.<sup>745</sup>

---

<sup>741</sup> Voir à ce propos B. SMALLEY, *John of Wales. A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar*, 13.

<sup>742</sup> JEAN DE GALLES, *Breviloquium de virtutibus antiquorum philosophorum et principum* I, 4, Sion, Bibliothèque Cantonale, Fonds Supersaxo, Ms. S96, f. 184v-185r. Trad. : « Il y avait en effet deux préceptes de Platon pour ceux qui désiraient être utiles à la République, comme le dit Cicéron dans le premier livre des *Devoirs* : l'un leur prescrit de veiller au bien des citoyens et, en toute affaire, de n'avoir, oublieux de leur intérêt propre, que lui en vue, l'autre de chercher à maintenir en bonne santé le corps social tout entier et, quelque soin qu'ils aient à prendre d'une de ses parties, de ne pas négliger les autres. Et parce que les Anciens avaient observé des principes similaires, ils firent devenir grande leur petite République, comme le dit Caton. Augustin rapporte ce discours dans le cinquième livre de la *Cité de Dieu*, chapitre xii : "N'estimez pas, dit Caton, que nos ancêtres ont rendu grande notre petite République par les armes. Mais ce fut pour de toutes autres raisons, à savoir, au-dedans l'amour du travail, au dehors une autorité fondée sur la justice ; dans les conseils, un esprit libre, exempt de passion." » Selon ce que présente A. DONNET, « Inventaire de la Bibliothèque Supersaxo », 36, le manuscrit S96 a été transcrit en 1463 de la main de l'*humillimi et pauperis sacerdotis Christoferi In Domo Lapidea, de Laudona, parochie Vespie*, soit Christoferus Im Steinhaus, de Lalden, paroisse de Viège en Valais, Suisse.

<sup>743</sup> *Sed corr. in dilectioni cod.*

<sup>744</sup> *Servitutis sed corr. in mg. cod.*

<sup>745</sup> JEAN DE GALLES, *Communiloquium* I, I, 8, Ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14054, f. 11v-12r. Trad. : « Salluste, rapportant les paroles de Caton parlant devant le Sénat dans le livre premier raconte quelles étaient les mœurs des Anciens. Ces paroles, Augustin les rapporte de même dans le cinquième livre de la *Cité de Dieu*, chapitre 12 : "Gardez-vous de croire, dit-il, que nos aïeux ont dû aux armes de faire de petite, une grande République. S'il en était ainsi, nous verrions aujourd'hui cette République beaucoup plus belle. Nous disposons en effet de plus d'alliés et de citoyens, et aussi de plus d'armes et de chevaux que nos devanciers. Mais ce furent d'autres moyens qui les rendirent grands et nous ne les avons plus : ardeur au travail au-dedans, équitable commandement au-dehors ; dans les délibérations, une liberté affranchie des crimes et des passions. Or, au lieu de ces moyens, nous avons l'amour de luxe et l'avarice, dans la sphère publique la misère, l'opulence chez les

D'autres ne font simplement plus mention de l'auteur païen, tel l'abbé de Clairvaux Henri de Marcy (†1188) qui, dans son *De peregrinante civitate Dei*, réécrit et démarque l'immense œuvre d'Augustin. Lorsqu'il s'agit de dissenter sur la gloire de la cité divine comparée à la cité terrestre, l'évêque et cardinal cistercien fait référence au Père de l'Église :

De illa siquidem sic ait Augustinus : « Veteres primique Romani, sicut eorum docet historia, laudis erant avidi, pecuniae liberales, gloriam ingentem, divitias honestas volebant. Hanc ardentissime dilexerunt, propter hanc vivere voluerunt, pro hac etiam mori non dubitaverunt: caeteras cupiditates ingenti gloriae cupiditate presserunt. Ipsa denique patriam, quoniam servire videbatur inglorium, dominari et imperare gloriosum, prius omni studio liberam, domini esse concupierunt. Hinc est quod regalem dominationem non ferentes, annua imperia binosque consules sibi fecerunt; qui consules appellati sunt a consulendo. Expulso itaque rege Tarquinio, et consulibus institutis, civitas incredibilem adepta est libertatem; et tantum brevi crevit, quantum gloriae cupido incesserat. Laudis ergo aviditas et cupiditas gloriae multa illa miranda fecit atque gloriosa secundum hominum existimationem. »<sup>746</sup>

Alors que le texte augustinien citait Salluste, Henri de Marcy gomme cette attribution et réduit quelque peu le traitement des deux illustres hommes – César et Caton – avides de gloire, grands dans leurs vertus, mais différents dans leurs mœurs, que présentait l'évêque d'Hippone :

Cuius autem laudis avidi et gloriae cupidi essent, in magnis illis et praeclaris viris Marco Catone et Caio Caesare, qui suo tempore ingenti virtute diversis moribus magni fuisse perhibentur, ostendit dicens primo in laudibus Caesaris : « Ibi magnum imperium exercitus novum bellum exoptabat, ubi virtus enitescere posset, hoc laudis aviditas et gloriae cupiditas faciebat ». Deinde Catonem eos laudasse refert, qui ad gloriam, honorem, imperium, vera via, id est ipsa virtute nitebatur. Unde et verba Catonis ponens, ita dicit : « Nolite existimare maiores nostros armis rempublicam ex parva magnam fecisse. Si ita esset, multo pulcherrimam eam nos haberemus. Quippe sociorum atque civium, praeterea armorum atque equorum maior copia nobis quam illis est. Sed alia fuere, quae illos magnos fecere, quae nobis nulla sunt. Domi industria, foris iustum imperium, animus in consulendo liber, neque delicto, neque libidini obnoxius. Pro his nos habemus luxuriam, avaritiam, publice egestatem, privatim opulentiam. Laudamus divitias, sequimur inertiam; inter bonos et malos discrimen nullum, omnia virtutis praemia ambitio possidet. Nec mirum, ubi vos separatim consilium sibi quisque capitis, ubi demum voluptatibus aut pecuniae, aut gratiae servitis. Eo fit, ut impetus fiat in vacuam Rempublicam ». <sup>747</sup>

---

particuliers. Nous louons la richesse. Nous pratiquons la paresse. Plus de distinction entre les bons et les méchants. L'ambition accapare toutes les récompenses de la vertu. Et ce n'est pas surprenant : chacun de vous, pris à part, n'en fait qu'à sa tête. Dans vos foyers vous êtes esclaves du plaisir ; en public, de l'argent et de la faveur. Après quoi on se rue sur la République comme sur un bien vaquant." »

<sup>746</sup> HENRI DE MARCY, *De peregrinante civitate Dei*, col. 305B-C. AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 12, p. 211-212 (déjà cité et traduit au chapitre II.C.2.a)(2)(c)).

<sup>747</sup> HENRI DE MARCY, *De peregrinante civitate Dei*, col. 305C-306A. AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 12, p. 215.

La figure de Caton, décrite comme s'efforçant d'atteindre la gloire, l'honneur et le pouvoir par la vertu (*ad gloriam, honorem, imperium, vera via, id est ipsa virtute nitebatur*), est ensuite illustrée par le fameux passage du *Catilina* LII, 19-23, transcrit par Augustin dans son traité. S'ensuit, à partir de l'extrait cité, une réflexion sur les valeurs des Romains, sur les modes d'atteindre leurs fins, avec Caton comme exemple paradigmatique :

Haec Augustini verba [...] posuimus, ut ex his manifeste detur intelligi, quantum Romani primo quidem libertatem, post etiam dominationem, laudem quoque et gloriam sibi quaesierunt. Sed primo magis ambitio quam avaritia animos eorum exercuit: quod tamen vitium propius virtuti erat. Sed et illi, qui nec ambitione, nec avaritia, sed per virtutem honorem quaesierunt, sicut Cato, nec dolis nec fallaciis, sed vera via nitendum esse iudicaverunt, finem tamen virtutis honorem posuerunt. Unde et aedes Virtutis et Honoris coniunctissimas statuerunt. Hinc et de Catone dictum est, quominus petebat gloriam, eo illum magis sequebatur, quia semper virtutem gloria comitatur. Ex his breviter colligimus, Romanos primo gloriam libertatis, secundo gloriam dominationis, tertio gloriam laudis, tribus viis, quosdam scilicet ambitione, quosdam avaritia, quosdam vera via, id est per virtutem, quaesivisse. Sed illi hominibus servire ducentes inglorium, a servitute humana liberi esse voluerunt. Nostrae autem civitatis cives vera gaudentes libertate, qua libertate Christus nos liberavit, a servitute peccatorum, vitiorum et daemonum, liberos se esse gloriantur. Nec enim filii sunt ancillae, sed liberae.<sup>748</sup>

Le texte continue de compiler le chapitre du *De civitate Dei* en le réorganisant quelque peu et, s'il insiste moins qu'Augustin sur la décadence du peuple romain au temps de Caton déjà, il conclut lui aussi à la pseudo-liberté des païens, malgré leur vertu, par rapport à la vraie liberté du chrétien. Ce morceau d'inspiration augustinienne fait tout de même apparaître un Caton amateur de la liberté, tentant de l'atteindre par le vrai chemin des vertus, et soucieux de la pérennité et de la gloire de sa patrie.

---

<sup>748</sup> HENRI DE MARCY, *De peregrinante civitate Dei*, col. 306A-C. Trad. : « Nous avons présenté [...] ces paroles d'Augustin, afin que soit donné à comprendre de manière manifeste, combien les Romains ont recherché pour eux en premier lieu la liberté, puis la domination ainsi que la louange et la gloire. Mais primitivement, l'ambition stimulait plus leurs âmes que l'avarice : ce vice était d'ailleurs plus proche de la vertu. Mais ceux qui ont recherché l'honneur ni par ambition, ni par avarice, mais par vertu, comme Caton, ont jugé avoir brillé ni par les fraudes, ni par les tromperies, mais par le vrai moyen, ils ont d'ailleurs posé la fin de la vertu dans l'honneur. Ainsi, ils ont décidé que les temples de la Vertu et de l'Honneur étaient très liés. C'est pourquoi l'on dit de Caton que moins il recherchait la gloire, plus elle le suivait, parce que la gloire était toujours compagne de la vertu. De tout ceci nous résumons brièvement que les Romains ont cherché en premier lieu la gloire de la liberté, en second lieu celle de la domination, en troisième lieu celle de la louange, et ceci par trois moyens, certains par l'ambition, d'autres par l'avarice, d'autres encore par le vrai moyen, à savoir la vertu. Mais ces chefs pensent qu'il est sans gloire de servir les hommes, et veulent être libres de la servitude humaine. Les citoyens de notre cité, jouissant de la vraie liberté, par laquelle le Christ nous a délivrés de la servitude des péchés, des vices et des démons, se glorifient d'être libres. En effet, ils ne sont pas des fils d'une servante, mais d'une femme libre. » Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 12, p. 212-216.

## 8. Caton et la mort

[Caton] Ce héros forcené, la victime d'Utique.

VOLTAIRE, *La mort de César* I, 1.

Le récit de la mort, moment-clé de la vie du philosophe, a souvent droit à des développements appuyés concernant les motifs, les circonstances et les dernières paroles<sup>749</sup>. Celle de Caton n'y échappe pas, en particulier dans les narrations antiques – en partie Cicéron, Horace, Lucain, Sénèque, Valère Maxime, mais surtout les *Epitoma de Tito Livio* de Florus, *Liviani operis periochae* et *Bellum Africanum*<sup>750</sup> – habituellement plus détaillées et surtout mieux informées. L'accent porté par les biographes sur les ultimes instants des philosophes s'inscrit certainement dans la tradition socratique : non seulement les paroles et les attitudes du Grec durant ses derniers jours ont été rapportées dans des dialogues, mais il a assigné comme tâche à la philosophie d'apprendre à mourir, ainsi que le rapporte Cicéron dans ses *Tusculanes*, en le mettant d'ailleurs en rapport direct avec la mort de Caton :

Tota enim philosophorum uita, ut ait idem, commentatio mortis est.<sup>751</sup>

La mort, terme d'un itinéraire, donne rétrospectivement sens à ce qui précède et devient ainsi exemplaire<sup>752</sup> : le philosophe y propose en effet souvent la quintessence de sa sagesse à travers ce que la tradition a nommé les *novissima verba* ; il y vit en outre une dernière et capitale mise à l'épreuve de ce qu'il a prôné durant toute sa vie. Celle-ci va permettre de valider ou d'invalider les thèses soutenues par le philosophe, selon que son attitude propose un ultime exemple ou contre-exemple.

---

<sup>749</sup> Sur la question de la mort du philosophe, voir les articles de J.-M. FRITZ, « Scénarios pour la mort du philosophe : l'exemple d'Aristote » et « La mort du philosophe dans les *Vies de philosophes* du Moyen Âge », surtout dédiés à la mort d'Aristote.

<sup>750</sup> Voir à ce propos le chapitre II.B.1.a).

<sup>751</sup> CICÉRON, *Tusculanes* I, 74, p. 255. Trad. t. I, p. 46 : « En effet la vie entière du philosophe, comme le dit encore Platon, est une préparation à la mort. » Voir à ce propos le chapitre II.B.2.a)(5).

<sup>752</sup> Cf. MICHEL DE MONTAIGNE, *Essais* I, 19, p. 93 : « Voylà pourquoy se doivent à ce dernier traict toucher et esporouuer toutes les autres actions de nostre vie. C'est le maistre jour, c'est le jour juge de tous les autres : c'est le jour, dict un Ancien, qui doit juger de toutes mes années passées. Je remets à la mort l'essay du fruit de mes estudes. Nous verrons là si mes discours me partent de la bouche, ou du cœur. » L'auteur du XVI<sup>e</sup> siècle parle d'ailleurs précisément de la mort de Caton qu'il compare à celle de Socrate : « Caton me pardonnera, s'il luy plaist ; sa mort est plus tragique et plus tendue, mais cette-cy [de Socrate] est encore, je ne sçay comment, plus belle » (cf. *Essais* II, 11, p. 407). Voir aussi *Essais* I, 37: Du jeune Caton, p. 233-236. Voir à ce propos C. COUTURAS, « Les deux 'meurtres' de Caton : idéal éthique ou esthétique ? Réflexions sur l'heure fatale dans les *Essais* de Montaigne ».

Il est clair, pour les Anciens – exception faite de César –, que Caton réussit magnifiquement l'épreuve de cette heure de vérité : il y démontre son engagement pour la liberté, son souci des siens et son sacrifice pour son peuple, sa sérénité devant la mort, sa force d'âme et sa cohérence. Comme nous l'avons vu<sup>753</sup>, l'évaluation des auteurs de l'Antiquité chrétienne est plus critique. Le problème de la mort de Caton, particulièrement discuté par Augustin – mais aussi par Lactance et Jérôme – conclut à l'homicide de soi-même sans autorisation divine, à la vanité de la philosophie païenne ainsi qu'à la faiblesse du Romain et de ses motifs de suicide.

Les écrits médiévaux – selon les époques, les genres et les publics à qui ils sont destinés – s'inspirent, pour cette question, soit d'une tradition, soit de l'autre. Tous cependant ne s'intéressent pas à l'évaluation morale du geste : les textes historiques, en particulier, rapportent avant tout les circonstances du suicide, inventant des modalités étonnantes concernant le moyen et les raisons de cette mort.

Avant de présenter les extraits retenus pour illustrer cette thématique, notons qu'une grande partie des œuvres les plus intéressantes sur le sujet ont été étudiées dans d'autres chapitres : notamment les gloses à Lucain et leurs réflexions sur le sacrifice de Caton ; le poème *De excidio Romani imperii et magnificentia Catonis* de Pierre le Peintre et sa mort accélérée par le poison, pour la liberté ; le *Policraticus* de Jean de Salisbury et sa mort au poison, à l'épée et avec les mains, pour de vaines raisons ; *Li hystore de Julius Cesar* de Jean de Thuin et son Caton mort à l'épée pour la liberté et monté aux cieux ; les Histoires romaines en langue vernaculaire et leurs arguments anti-augustiniens sur la mort du héros ; le *De via paradisi* de Rémi de Florence<sup>754</sup>.

#### a) Circonstances du suicide

À la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, Paul Diacre développe le *Breviarium ab urbe condita* (v. 370) d'Eutrope, qui couvrait la période de Romulus à Jovien, en y insérant du matériel d'Orose, de Jérôme et d'autres écrivains et en y ajoutant six livres, portant l'histoire jusqu'à Justinien. Conçu et organisé comme un manuel, le texte d'Eutrope s'était imposé comme texte standard traditionnel pour la compréhension rapide de l'histoire romaine. La version enrichie et

---

<sup>753</sup> Voir à ce propos la partie II.C.

<sup>754</sup> Pour toutes ces présentations voir les chapitres III.C.9.a)(4), III.C.9.b)(2), III.C.9.b)(1) et III.C.9.c).



christianisée de Paul Diacre marque à son tour la tradition médiévale en Occident. Sous cette forme, l'œuvre prend le nom d'*Historia romana*<sup>755</sup>. La référence à la mort de Caton est réduite à sa plus simple expression, envisagée comme une conséquence de la victoire de César, et entourée des suicides d'autres pompéiens (Scipion, Petreius, Juba) :

Contra hos commisso proelio, post multas dimicationes uictor fuit Caesar. Cato, Scipio, Petreius, Iuba ipsi se occiderunt.<sup>756</sup>

Peut-être moine à l'abbaye de Fulda, évêque de Lisieux au plus tard en 823, Fréculphe de Lisieux, qui est en relation avec la cour de Louis le Pieux, dédicace sa chronique à l'Impératrice Judith, pour l'éducation du futur Empereur Charles. Première grande histoire de l'époque carolingienne, les *Historiae* traitent de l'histoire universelle en un exposé continu, de la Création à Grégoire le Grand<sup>757</sup>. La narration qui y est proposée de la campagne d'Afrique deviendra une référence ; Caton se tue à Utique environné de la déroute de Thapsus et des suicides de Juba, Petreius, Scipion et Titus Torquatus :

Postea uero quam Romam uenit, dictator et consul creatus in Africam transiit, et apud Thapsum cum Iuba et Scipione pugnavit maximamque ibi hominum multitudinem interfecit. Castra utriusque direpta sunt, LX elefanti capti. Cato sese apud Uticam occidit ; Iuba percussori iugulum pretio dato prebuit. Petreius eodem se gladio perfodit. Scipio in naui qua ad Hispaniam fugere contendens uento coactus in Africam redierat, semet ipsum iugulavit. In eadem naui etiam Titus Torquatus occisus est.<sup>758</sup>

Dans sa chronique universelle *De sex aetatibus mundi*, Adon de Vienne, moine à Ferrières et disciple de Loup, nommé archevêque de Vienne en 860, commence son récit à la création du monde et le poursuit jusqu'à l'année 870<sup>759</sup>. Concernant le suicide de Caton, il rappelle qu'il a eu lieu à Utique, après la victoire de César à Thapsus, contre Juba et Scipion :

---

<sup>755</sup> Cf. P. L. SCHMIDT, « Eutrope ».

<sup>756</sup> EUTROPE, *Breviarium ab urbe condita* VI, 23, 3, p. 81 et PAUL DIACRE, *Historia romana* VI, 23, p. 94-95. Trad. : « La lutte ayant été engagée contre eux, César fut vainqueur au bout de nombreuses rencontres. Caton, Scipion, Petreius, Juba se suicidèrent. »

<sup>757</sup> Cf. F. BRUNHÖLZ, *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, t. I, vol. 2, 149-151.

<sup>758</sup> FRÉCULFE DE LISIEUX, *Historiae* I, 7, 9, p. 389. Trad. : « Après être rentré à Rome, il fut nommé dictateur et consul et il se transféra en Afrique. À Thapsus, il se battit avec Juba et Scipion et il y tua une grande quantité d'hommes. Les camps de l'un et de l'autre furent mis à sac, soixante éléphants capturés. Caton se tua à Utique ; une fois la récompense donnée [un festin], Juba présenta sa gorge à l'assassin [Petreius]. Petreius se perfora avec la même épée. Scipion dans un vaisseau qui tentait de fuir en Espagne fut contraint par le vent de retourner en Afrique et s'égorgea. Sur le même bateau, Titus Torquatus mourut aussi. »

<sup>759</sup> Cf. F. BRUNHÖLZ, *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, t. I, vol. 2, 105-107.

Romae dictator et consul creatus, [Caesar] in Africam transiit. Apud Thapsum cum Juba et Scipione pugnavit et vicit. Cato sese apud Uticam occidit.<sup>760</sup>

Landolphe Sagax, autour de l'an 1000, dans son *Historia miscella*, redonne assez scrupuleusement les mêmes informations :

Victor fuit Caesar, castra utrorumque direpta sunt, sexaginta elephanti capti. Cato sese apud Uticam occidit, Iuba percussori iugulum pretio dato praebeuit, Petreius eodem se gladio perfodit, Scipio in naui, qua ad Hispanias fugere contendens uento coactus in Africam redierat, semet ipse iugulauit, in eadem naui Titus Torquatus occisus est.<sup>761</sup>

Pour donner un exemple plus tardif, Rodrigo Jiménez de Rada († 1247), dans ses *Breviarium historie catholice* et *Historia Romanorum* au XIII<sup>e</sup> siècle, éclaire un peu différemment la mort de Caton à Utique après les défaites des pompéiens ; l'archevêque de Tolède présente en effet le motif plus précis du suicide du Romain – ne pas être soumis à César – et l'insère (faussement) dans la suite de la bataille de Munda :

Et ultimum bellum apud Mundam fluuium gestum est, ubi tantis uiribus dimicatum est tantaque cedens acta, ut Cesar preuenire mortem cogitaret, cum subito in fugam Pompeiorum aspiceret exercitum suum cedere, ut qui iam LVI annorum erat et de multis preliis uictor extiterat in potestatem infancium non ueniret ; deinde populo suo ad eum reuerso repetiuit pugnam, et Sextus maior filius Pompei fugiens interfectus est ; Gneus autem frater eius cum centesimo milite aufugit ; Titus Labienus et Actius Varo inde fugientes cessi sunt ; Faustus et Silla iubente Cesare occisi sunt ; Scipio ipse semet iugulauit, similiter et Titus Torcatus ; Cato, ne Cesar de eo triumpharet, apud Vticam se occidit.<sup>762</sup>

Ultimo autem Cesar cum Pompeianis iuxta Mundam fluuium est congressus, et adeo fuit acriter dimicatum ut imminentis mortis preuenire supplicium cogitaret, cum uideret exercitum cedere Pompeianis et qui iam LVI annis uictor extiterat in manus hostium non ueniret. Set populo suo ad se

---

<sup>760</sup> ADON DE VIENNE, *Chronicon*, col. 72B. Trad. : « Fait dictateur et consul de Rome, César se transféra en Afrique. À Thapsus, il se battit contre Juba et Scipion et vainquit. Caton se tua à Utique. »

<sup>761</sup> LANDOLPHE SAGAX, *Historia miscella. Addimenta ad Pauli Historiam Romanam* VI, 110, p. 289. Trad. : « César fut vainqueur, les camps de l'un et de l'autre furent mis à sac, soixante éléphants capturés. Caton se tua à Utique ; une fois la récompense donnée [un festin], Juba présenta sa gorge à l'assassin [Petreius]. Petreius se perçut avec la même épée. Scipion dans un vaisseau qui tentait de fuir en Espagne fut contraint par le vent de retourner en Afrique et s'égorgea. Sur le même bateau, Titus Torquatus mourut aussi. »

<sup>762</sup> RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA, *Breviarium historie catholice* VIII, C, vol. 2, p. 498-499. Trad. : « Et la dernière guerre eut lieu au bord du fleuve Munda, où on lutta avec tant de violence et où eut lieu un si grand massacre que César pensa devancer sa mort, lorsqu'il aperçut son armée céder tout à coup à la fuite devant les pompéiens. Lui qui avait cinquante-six ans et qui était déjà sorti vainqueur de nombreuses batailles ne voulait pas tomber au pouvoir de ces jeunes. Ensuite alors que son armée revenait vers lui, il relança la bataille. Sextus, le plus grand fils de Pompée, fut tué alors qu'il fuyait ; Gnéius son frère se sauva avec une centaine de soldats ; Titus Labiénus et Actius Varon furent massacrés alors qu'ils s'enfuyaient ; Faustus et Sylla furent tués sur l'ordre de César ; Scipion s'égorgea lui-même, de même que Titus Torcatus ; Caton, afin que César ne triomphe pas de lui, se tua à Utique. »

reuerso pugnam forcius restaurauit et Sextus filius Pompei maior fuit fugiens interfectus; Gneyus cum C<sup>o</sup> milite uix euasit ; Titus Labienus et Accius Varus uita et fuge subsidio caruerunt ; Faustus et Silla iubente Cesare trucidantur, semetipsos Titus Torquatus et Scipio iugularunt ; Cato fautor Pompei, ne Cesari subiaceret, audita strage apud Vticam se occidit.<sup>763</sup>

Dans un genre quelque peu divers, le *Draco Normannicus* (1167-1170) d'Étienne de Rouen, moine bénédictin au monastère de Bec, propose aussi un tableau de la mort de Caton. Épopée historique dédiée à Henri II Plantagenêt, Roi d'Angleterre, l'œuvre se compose de 2199 distiques élégiaques répartis en trois livres et consiste avant tout dans la narration des hauts faits des Normands et de leurs princes sur sol français. À partir du troisième chapitre du dernier livre, l'auteur parle du conflit entre l'Empereur et la Papauté, du schisme romain suite à la double nomination d'Alexandre III et de Victor IV. Étienne narre alors le voyage d'Alexandre III en France, sa négociation avec Thomas Becket, le synode de Tours, ainsi que le rapport que fait Alexandre durant ce synode à propos du Schisme. Les vers qui suivent rapportent les paroles du Pape, exprimant les raisons qui ont conduit au déploiement du pouvoir des Allemands sur Rome et sur la Papauté, qu'il illustre par des faits de l'histoire romaine ancienne, dont la guerre civile, la victoire de César et le suicide de Caton<sup>764</sup>.

Pompeius Magnus, Scipio totusque senatus  
Praelia contempnit Caesaris atque faces.  
Caesar ut haec audit, sensit sibi bella parari ;  
Senserat id dudum, dissimulare sciens.  
Italiae claram Ravennam pervenit urbem ;  
Undique stant proceres miliciaeque duces.  
Magnas Italiae post idem continet urbes ;  
Pompeius simili pro feritate furit.  
Bello conflato, vincuntur Pompeiani;  
Pompeius fugiens littora tuta cupit.  
Exul Alexandri Magni contendit ad urbem,  
Sed prius occisus tristia fata subit.  
Lentulus hinc consul sub carceris ima necatur,

---

<sup>763</sup> RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA, *Historia Romanorum* X, p. 56-57. Trad. : « À la fin, César rencontra les pompéiens au bord du fleuve Munda, et là on combattit très fortement, de sorte qu'il pensa devoir prévenir le supplice d'une mort imminente, lorsqu'il vit son armée céder devant les pompéiens, et lui qui à déjà cinquante-six ans était sorti victorieux ne voulait tomber dans les mains des ennemis. Mais son peuple revenant vers lui recommança à se battre plus courageusement et Sextus le fils aîné de Pompée fut tué alors qu'il fuyait ; Gnéius s'évada avec cents soldats ; Titus Labiénus et Scipion s'égorgèrent ; Caton, partisan de Pompée, pour ne pas être soumis à César, ayant entendu parler du massacre, se tua à Utique. »

<sup>764</sup> Cf. M. MANITIUS, *Geschichte der lateinische Literatur des Mittelalters*, vol. III, 690-694.

Mergitur hinc Scipio, se necat ipse Cato.<sup>765</sup>

### (1) Le suicide au poison

Par contamination peut-être avec la mort de Socrate et/ou de Sénèque, le Moyen Âge ajoute à la mort de Caton – ou la substitue à l'épée – une nouvelle modalité : celle-ci aurait eu lieu par l'effet d'un poison. Le premier témoin – selon nos recherches – de cette invention médiévale se trouve être une glose marginale d'un manuscrit contenant la *Pharsalia* de Lucain, certainement originaire de Reichenau et datant du second quart du XI<sup>e</sup> siècle<sup>766</sup> :

CATONES dicit quantum ad multos eiusdem progeniei. Censorinus iam erat mortuus qui erat avunculus Uticensis Catonnis [*sic*], qui dictus est Uticensis eo quod Uticae se interfecisset bibens antidotum, nolens sub Cesare esse.

Hion. [?] Cesaris dignitatem acriter impugnavit, cum ante tempus ad senatum retulerat de Cesare et sibi omnem dignitatem ex Cesaris invidia petebat.<sup>767</sup>

Afin de ne pas demeurer sous le pouvoir de César, Caton se tue en avalant un antidote ( ! ). On remarque le ton critique qui accompagne cette information à travers le caractère polémique de la deuxième partie du texte : si Caton ne veut pas être sous César, c'est qu'il est jaloux de sa gloire.

Dans la famille des textes concernant la *Pharsalia*, nous avons repéré encore deux autres passages du XII<sup>e</sup> siècle, où il est fait mention du poison, à savoir un passage des *Gosule super Lucanum* d'Arnoul d'Orléans ainsi que d'un *Accessus Lucani* :

UTICA Civitas est Libie ubi Cato coactus est a Cesare se morti per venenum dare.<sup>768</sup>

---

<sup>765</sup> ÉTIENNE DE ROUEN, *Draco Normannicus, Liber III*, 14, p. 188-189, v. 1112-1125. Trad. : « Pompée le Grand, Scipion et tout le Sénat / ont méprisé les batailles et les destructions de César. / César, lorsqu'il entendit cela, pensa à se préparer à la guerre ; / il y avait pensé depuis quelque temps, en sachant le dissimuler. / Il parvint à Ravenne, célèbre ville d'Italie ; / les meilleurs soldats et les chefs se dressèrent de partout. / Après que César eut réprimé les grandes villes d'Italie / Pompée devint fou d'une semblable cruauté. / La guerre ayant éclaté, les pompéiens sont vaincus ; / Pompée, fuyant, désire atteindre des côtes sûres. / Exilé, il tente d'atteindre la ville d'Alexandre le Grand, / mais tué avant, il subit de tristes destins. / Le consul Lentulus est alors tué dans la plus humble des prisons. / Scipion est alors précipité, Caton se tue lui-même. »

<sup>766</sup> Il est cependant possible que la glose soit plus tardive, même si les écritures sont assez semblables. Dans ce cas, le plus ancien texte avec la mention du poison est celui d'Ekkehard d'Aura-Frutolf après 1125.

<sup>767</sup> *Gloses à Lucain*, I, 313, Ms. St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 863, f. 14 (*in margine*). Trad. : « CATONES. On dit cela à des nombreuses personnes appartenant à la même famille. Le Censeur qui était déjà mort était l'oncle de Caton d'Utique, qui est appelé d'Utique parce qu'il se tua à Utique en buvant un poison, ne voulant pas être soumis à César. Il combattit fortement la charge publique de César, lorsqu'il avait auparavant fait part au Sénat de ce qu'il pensait de César et qu'il demandait pour lui toute la charge publique par jalousie pour César. »

Cato Uticam fugiens veneno interiit.<sup>769</sup>

Dans le genre plus spécifiquement historique, le deuxième livre du *Chronicon Universale* (ap. 1125) du bénédictin Frutolf, retravaillé par son élève l'abbé d'Aura, Ekkehard<sup>770</sup>, est assez fidèle à la version de Fréculphe de Lisieux sur la mort de Caton, le terme *veneno* y étant simplement interpolé :

Deinde in Africam profectus est, ubi infinita Romanorum nobilitas cum Iuba rege Mauritaniae apud Thapsum sibi bellum reparaverat. Duces autem Romani erant Publius Cornelius Scipio, ex antiquissimo genere Scipionis Africani, qui etiam socer Marci Pompeii fuerat, Marcus Petreius Varrus, Marcus Portius Cato, Lucius Cornelius Faustus, Syllae dictatoris filius. Contra hos commisso praelio, post multas hominum caedes victor exstitit Caesar ; castra eorum direpta sunt, sexaginta elephanti capti. Cato sese apud Uticam veneno occidit ; Iuba percussori iugulum dato precio prebuit ; Petreius gladio se perfodit ; Scipio in navi, qua ad Hispanias fugiens, vento coactus, in Africam rediit, semet ipsum iugulavit.<sup>771</sup>

Le cistercien, abbé de Morimond et évêque de Freising Othon retient cette même leçon dans sa *Chronica* (1143-1146), tout comme le chantre de la cathédrale de Zürich, Conrad de Muri au XIII<sup>e</sup> siècle :

Cato rigidus veneno hausto Uticae se occidit.<sup>772</sup>

Nam Iuba iugulatur, Cipio semet et Cato rigidus ueneno hausto Vthice semet occidunt.<sup>773</sup>

Compilation latine réalisée à Rome par un anonyme, peut-être un grammairien, durant la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, alors que se présente un nouvel amour pour la liberté et que l'on commence à interroger avec curiosité les reliques de l'antique civilisation dont le souvenir, bien que lointain, ne s'était jamais éteint, le *Liber Ystoriarum romanorum*<sup>774</sup>

<sup>768</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* VI, 306, p. 326. Trad. : « Utique est une cité de Libye où Caton a été contraint par César à se donner la mort à l'aide d'un poison. »

<sup>769</sup> *Accessus Lucani*, dans : *Accessus ad Auctores*, p. 40, l. 45. Trad. « Caton, fuyant Utique mourut par poison. »

<sup>770</sup> Voir à ce propos W. FINK, « Ekkehard ou Ekkehard, abbé d'Aura ».

<sup>771</sup> EKKEHARD D'AURA-FRUTOLF, *Chronicon universale* II, col. 645D-646A. Trad. : « Ensuite il se rendit en Afrique, où un très grand nombre de nobles romains, avec le Roi de Mauritanie Juba, avaient préparé la guerre contre lui. Les chefs romains étaient Publius Cornelius Scipion, de la très ancienne famille de Scipion l'Africain, qui était aussi l'associé de Marcus Pompée, Marcus Petreius Varrus, Marcus Porcius Caton, Lucius Cornelius Faustus, le fils du dictateur Sylla. La bataille ayant été menée avec eux, après de nombreux massacres d'hommes, César sortit victorieux ; les camps de ceux-là furent saccagés, soixante éléphants capturés. Caton se tua à Utique avec du poison ; Juba, après avoir donné sa récompense, présenta sa gorge à l'assassin ; Petreius se perfora avec une épée ; Scipion s'égorgea lui-même dans un bateau avec lequel il voulait fuir en Espagne, mais avec lequel, forcé par le vent, il retourna en Afrique. »

<sup>772</sup> OTHON DE FREISING, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus* II, 50, p. 128. Trad. : « Le rigide Caton se tua à Utique en buvant du poison. »

<sup>773</sup> CONRAD DE MURI, *Fabularius, Pompeius*, p. 460. Trad. : « En effet, Juba s'égorgea, Scipion et le rigide Caton se tuèrent eux-mêmes à Utique en buvant du poison. »

<sup>774</sup> Dans le manuscrit qui nous est parvenu, cette didascalie : « Incipiunt multe ystorie et troiane et romane. »

présente un panorama historique des origines de Rome (légende troyenne) et à la fin de l'Empire. De cette compilation, naissent les *Storie de Troia e de Roma*, vulgarisation en ancien romain effectuée un siècle plus tard, qui connut un certain succès, même en dehors de la région romaine<sup>775</sup>. La mort de Caton, non seulement provoquée par l'*antidotum/tossico* – cela montre que le terme latin avait pris le sens de poison –, mais consécutive à un affrontement direct entre César et Caton, a lieu afin de ne pas tomber dans les mains de l'ennemi :

Deinde transivit in Libiam & Iubam regem Libie cum multis nobilibus romanis peremit bello nec ipsum sepeliri permisit eo quod nec ipse Curionem sepeliri permiserat.

Cesar & Cato

Deinde Cesar pugnavit cum Catone qui Catone devicto antidoto se sponte peremit potius quam vellet Cesari subesse.

E poi passao in Libia. E Iuba rege de Libia con molti nobili romani occise nela uactaglia. Eccesar non lassao sotterrare Curione. Ancor Cesar commacteo con Cato ne la contrada de Utica. Effouicquo Cato. Enanti ke uolessi uenire ale mano de Cesari. Recipeo lo tossico & morio per uolontate.<sup>776</sup>

## (2) Le suicide pour abrégé une fièvre quarte doublée

Il existe encore une autre invention médiévale concernant la mort de Caton, qui, cette fois, est due à erreur de transmission ou une fausse lecture du *Chronicon* d'Eusèbe-Jérôme. En effet alors que l'édition critique propose « Anno imperii Augusti XL<sup>o</sup>: M. Porcius Latro latinus declamator taedio duplicis quartanae semet interficit », Hélinand de Froidmont et Vincent de Beauvais<sup>777</sup> vont lire *M. Porcius Cato*. Ainsi, le *Speculum historiale*<sup>778</sup>, les *Fiori e vita di filosafi e d'altri savi e d'imperadori*, le *Liber de vita et moribus philosophorum* attribué à Walter Burley, ainsi que le *De via paradisi* de Rémi de Florence rapportent que Caton, pris

---

<sup>775</sup> Cf. M. MARTI, « Introduzione », dans : *La Prosa del Duecento*, 375-376.

<sup>776</sup> *Storie de Troja et de Roma altrimenti dette Liber Ystoriarum romanorum*, 258. Trad. : « Ensuite, César alla en Libye et il tua dans la bataille le Roi de Libye Juba ainsi que de nombreux nobles romains et il ne permit pas qu'on ensevelisse celui-ci, de même que celui-ci n'avait pas laissé ensevelir Curion. Ensuite César se battit contre Caton et Caton, ayant été vaincu, se tua volontairement avec un poison plutôt que d'être sous le pouvoir de César. »

<sup>777</sup> Voir à ce propos le chapitre III.C.9.d)(1).

<sup>778</sup> Du moins dans un premier temps, puisque, comme nous le verrons, le chapitre VI, 107, qui affirme cette mort pour Caton, est corrigé par l'article VII, 75, qui démontre qu'il ne s'agit pas de Caton d'Utique, mais d'un autre Caton.

d'une fièvre quarte doublée<sup>779</sup> et croyant à l'immortalité de l'âme, se donne la mort afin de trouver une vie meilleure<sup>780</sup>. Relevons que l'erreur a probablement trouvé une justification dans l'interprétation que faisait le Moyen Âge de cette maladie. Vincent Beauvais lui-même l'explique dans le livre XIV de son *Speculum doctrinale* traitant des maladies :

DE FEBRE QUARTANA XIII.

Licet enim in omnium etiam aliarum febrium inceptione, pulsus minoretur, non tamen sicut in hac, que plurimum quidem accidit post febres alias, cum earum paroxysmi permiscuntur : in inceptione vero raro accidit, nisi plurimum melancholicis et habentibus splenes crassos. Huius caliditas est infra tertiane caliditatem, sed in siccitate et asperitate non est infra illam.<sup>781</sup>

Fièvre plutôt froide et sèche, celle-ci est liée à la bile noire, à la *melancholia*. Or, comme le relève Rémi de Florence, la mélancolie se rapporte habituellement au vice de l'*invidia* :

Sed alie febres sunt in humoribus scilicet [...] quartana que frigida est et malancolica, cui respondet invidia ; per hanc enim homo frigescit in amore proximi.<sup>782</sup>

Or, Caton ne s'est-il pas donné la mort parce qu'il enviait la victoire de César ? C'est en tout cas ce que rapporte une partie de la tradition sous l'autorité de Valère Maxime et d'Augustin<sup>783</sup>. Ajoutons, pour terminer, que ce geste, même s'il semble en soi peu concorder avec la vie rigide et le caractère endurant du personnage, n'en demeure pas moins cohérent avec l'enseignement stoïcien sur la mort volontaire, qui mentionnait les cas de graves maladies comme une circonstance excusant *de facto* le suicide<sup>784</sup>.

#### b) Évaluations du suicide

Au-delà d'une présentation des faits, des circonstances et des motifs de cette mort, le suicide de Caton engage, chez les penseurs médiévaux, de nombreuses réflexions sur la valeur et la

---

<sup>779</sup> Selon le *Dictionnaire médical*, 356, la fièvre quarte doublée est due au paludisme à *Plasmodium malariae*, dans laquelle l'accès se produit pendant deux jours consécutifs et disparaît le troisième jour.

<sup>780</sup> Voir à ce propos les chapitres III.C.9.d) et III.D.1.b)(2).

<sup>781</sup> *Speculum doctrinale* XIV, 14, col. 1291. Trad. : « Bien que dans les débuts de toutes les autres fièvres, le pouls devient plus faible, ce n'est cependant pas le cas dans la fièvre quarte, qui se produit souvent après les autres fièvres, lorsque le paroxysme des autres se mêle : elle arrive rarement au début, sauf si on a beaucoup de bile noire et la rate encrassée. Sa chaleur est plus basse que celle de la tierce, mais sa sécheresse et son âpreté ne sont pas au-dessous de celle-ci. »

<sup>782</sup> RÉMI DE FLORENCE, *De via paradisi*, f. 228ra, cité par E. PANELLA, « Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio dei Girolami (†1319) nella Firenze dei bianchi-neri », 104. Trad. : « Mais les autres fièvres sont dans les humeurs, à savoir la fièvre quarte qui est froide et mélancolique, à quoi répond l'envie ; en effet, par celle-ci l'homme se refroidit dans l'amour du prochain. »

<sup>783</sup> Voir à ce propos *infra*, le chapitre III.C.8.b)(2).

<sup>784</sup> Voir à ce propos le chapitre I.A.2.d)(4)(a).

légitimité d'un tel acte. Ces auteurs héritent de deux traditions, celle païenne et celle chrétienne (avant tout augustinienne)<sup>785</sup>, qui s'opposent dans leur appréciation du geste du Romain.

### (1) Héritage des Romains païens

Une première constatation : les textes classiques les plus célèbres concernant la mort de Caton sont diffusés au Moyen Âge, en particulier par le biais des florilèges. Le moine anglais Guillaume de Malmesbury (†1143) rapporte par exemple, dans son *Polyhistor*, des extraits des Lettres de Sénèque et du *De officiis* de Cicéron :

Huius Catonis mortem multi et maxime Seneca in epistulis ad Lucilium hiis fere uerbis insinuat : « Qua die », inquit, « uictus est, cantauit et lusit ; qua nocte periit, legit. » « Nichil », ait, « egisti, fortuna, omnibus conatis meis obuiando. Non enim tanta perueicia usus sum, ut liber, sed ut inter liberos uiuerem. Nunc quia deplorate sunt res generis humani, Cato eat in tutum ». Impressit deinde moriferum pectori uulnus et idem a medicis obligatum, ispe manu sua discidit, et omnis potentie contemptorem generosum spiritum effudit.<sup>786</sup>

Mors que in Catone est gloriosa, in Bruto turpis est, et erubescenda.<sup>787</sup>

Catoni cum incredibilem tribuisset natura grauitatem, eamque ipse perpetua constantia roborauisset, moriendum potius quam tyranni uultus aspiciendus fuit.<sup>788</sup>

Le *Florilegium morale Oxoniense*, écrit par un chanoine régulier, probablement à la fin du XII<sup>e</sup> siècle à Chartres ou en Angleterre, propose lui aussi un passage d'une Lettre de Sénèque :

---

<sup>785</sup> Il existe évidemment des auteurs païens qui condamnent, du moins en partie, le suicide, tels Platon, Aristote, Macrobe, et même Cicéron, mais jamais en rapport direct avec la mort de Caton. Voir à ce propos le chapitre introductif I.A.2.d sur la question du suicide.

<sup>786</sup> GUILLAUME DE MALMESBURY, *Polyhistor* II, p. 103, l. 2-10 (cf. SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 71, 11 et 24, 7-8). Trad. : « Surtout Sénèque, dans ses *Lettres à Lucilius*, présente à peu près par ces paroles la mort de ce proluxe Caton : “Le jour de son échec électoral, il chantait et il jouait au ballon ; la nuit de son suicide, il lut”. “Tu n’as rien gagné, s’écria-t-il, Fortune, à t’opposer à tous mes efforts. Je ne m’obstinais pas à ce point dans l’action pour être libre, mais pour vivre parmi des hommes libres. Puisqu’il n’y a plus qu’à plaindre le genre humain, il est temps de mettre Caton à l’abri.” Il frappe et se fait une blessure mortelle à la poitrine. Les médecins bandent la plaie. Il se déchire avec sa main, et cette âme généreuse, contemptrice de toute tyrannie, il la rejette. »

<sup>787</sup> GUILLAUME DE MALMESBURY, *Polyhistor* II, p. 108, l. 32-33 (cf. SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 82, 12). Trad. : « Glorieuse chez Caton, la mort apparaît incontinent chez Brutus, ignoble et déshonorante. »

<sup>788</sup> GUILLAUME DE MALMESBURY, *Polyhistor* III, p. 115, l. 32-34 (cf. CICÉRON, *De officiis* I, 112). Trad. : « Mais pour Caton qui avait reçu de la nature une fermeté inouïe, qu’il avait lui-même renforcée par une constance sans relâche, il lui fallait mourir plutôt que de voir le visage du tyran. »



Singula uicere iam multi, ignem Mutius, crucem Regulus, uenenum Socrates, exilium Rutilius, mortem Cato et nos uincamus aliquid.<sup>789</sup>

Quant au *Florilegium Gallicum*, originaire d'Orléans et remontant au XII<sup>e</sup> siècle, il cite les fameux vers de la *Pharsalia* dans lesquels Caton s'offre comme victime expiatoire :

me geminae figant acies, me barbara telis  
Rheni turba petat, cunctis ego peruius hastis  
Excipiam medius totius uulnera belli.  
Hic redimat sanguis populos, hac caede luatur  
quidquid Romani meruerunt pendere mores.<sup>790</sup>

Outre les gloses à Lucain, le poème *De excidio Romani imperii et magnificentia Catonis* de Pierre le Peintre et les Histoires de Rome en langues vernaculaires qui magnifient la mort du Romain, mais que nous ne citerons pas ici afin d'éviter les redondances<sup>791</sup>, nous aimerions, dans ce chapitre, faire référence à deux textes : une chronique d'abbaye intitulée *Cantatorium* ainsi qu'une chronique de ville, celle de Gênes, par Jacques de Voragine.

Composée au début du XII<sup>e</sup> siècle par un moine quasi contemporain des abbés Thierry I<sup>er</sup> (1055-1086) et Thierry II (1086-1096), certainement Lambert le Jeune, le *Cantatorium* relate les événements survenus dans le cloître ardennais de Saint-Hubert sous ces prélats<sup>792</sup>. Alors que Thierry II veut quitter son poste d'abbé et nommer à sa place Bérenger de Saint-Laurent, les moines se prononcent sur cette nomination et expriment haut et fort leur dissension ; à la suite de quoi Thierry envoie des messages à Bérenger pour l'informer de la situation. Ce dernier réagit fort philosophiquement à cette nouvelle en faisant référence à l'attitude de Caton avant sa mort :

---

<sup>789</sup> *Florilegium morale Oxoniense*, p. 113, l. 3-5 (cf. SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 98, 12). Trad. : « Tous [les maux], l'un après l'autre, ont trouvé leur vainqueur. Mucius surmonte le feu, Regulus la torture, Socrate le poison, Rutilius l'exil, Caton la mort. A notre tour ayons notre victoire. »

<sup>790</sup> *Florilegium Gallicum*, éd. R. BURTON, p. 193 (cf. LUCAIN, *Pharsalia* II, 309-313). Trad. : « que les deux lignes me percent de coups, / que les hordes barbares du Rhin m'atteignent de leurs traits, / cible de toutes les lances, / je recevrai, entre les combattants, les blessures de toute la guerre. / Que mon sang rachète les peuples, que ce meurtre soit la rançon / de tout ce que les mœurs romaines ont mérité de payer. »

<sup>791</sup> Voir à ce propos les chapitres III.C.9.c), III.C.9.a)(4) et III.C.9.b)(2).

<sup>792</sup> Voir à ce propos K. HANQUET, *Étude critique sur la 'Chronique de Saint Hubert', dite 'Cantatorium'*.

In quibus cum se legisset electum, et sciret iam a fratribus repulsum, paululum subridens: « Cato, inquit, Uticensis, die qua passus est repulsam, risit, et nocte qua mortuus est, legitur. » [Sénèque, *Epistula ad Lucilium* 71, 11]<sup>793</sup>

La *Chronica civitatis Ianuensis* du dominicain et archevêque de Gênes Jacques de Voragine propose un parcours historique des origines de la ville à 1297. Dans le livre VIII, tout entier consacré à la description du citoyen idéal (*Quales debent esse ipsi cives et habitatores civitatem*), le chapitre 3 s'intéresse à la question précise de l'amour ardent que doit éprouver le membre d'une République envers cette dernière. Caton y occupe une large place et son portrait est particulièrement flatteur :

Ista autem res publica melius augmentatur, promovetur et regitur probitate morum et magnanimitate virtutum, quam copia divitiarum, multitudine populorum, habundantia equorum sive armorum. Istud ostendit Cato eleganter atque diserte. Non ille Cato, qui libellum composuit puerorum, sed ille Cato famosissimus, qui inter latinos philosophos fere optinet principatum. Iste Cato partes Pompei contra Cesarem adjuvat, ex eo quod Cesarem hostem rei publice reputabat. Cum igitur audisset quod dictus Cesar de Pompeio optinuisset victoriam, tante fuit magnanimitatis, quod venenum et gladium sibi petiit. Qui, austro veneno, gladium sibi infixit et vulnus dilatavit ne Cesarem rei publice hostem videret regnantem. Hic igitur Cato, agens de re publica, ita dicit et verba eius beatus Augustinus in libro *De civitate Dei* [V, 12] recitat, dicens : « Nolite, inquit, Cato, existimare maiores nostros armis rem publicam ex parvis magnam fecisse. Quippe, si ita esset, multo pulcherrimam eam nos haberemus. Quippe, si ita esset, multo pulcherrimam eam nos haberemus. Quippe sotiorum atque civium, preterea armorum et equorum maior copia nobis quam illis est. Sed alia fuerunt, que ipsos magnos fecerunt, que nobis nulla sunt, videlicet domi industria, foris iustum imperium, animus in consulendo liber, nec delicto nec libidini obnoxius ». Hec igitur Catonis verba quam sint verissima docet nos ipsa experientia, que veritatum omnium est magistra.<sup>794</sup>

---

<sup>793</sup> *Cantatorium sive Chronicon sancti Huberti*, 86 (107), p. 215. Trad. : « Lorsqu'il lut dans la lettre qu'il avait été choisi, et qu'il sut avoir déjà été écarté par les frères, en souriant quelque peu il dit : "Caton d'Utique, le jour où il subit son échec, rit, et il lut la nuit où il mourut." »

<sup>794</sup> JACQUES DE VORAGINE, *Chronica civitatis Ianuensis* VIII, 3, p. 177-178. Trad. : « Ainsi la République est agrandie, conduite et gouvernée bien plus par l'honnêteté des mœurs et la grandeur des vertus que par l'abondance des richesses, la multitude des peuples, la grande quantité des chevaux et des armes. Caton le démontra avec élégance et clarté. Non ce Caton qui a composé le petit livre pour les enfants, mais le très fameux Caton qui parmi les philosophes latins mérite quasiment le rang de prince. Ce Caton soutint le parti de Pompée contre César parce qu'il considérait César comme un ennemi de la République. Ainsi quand il sut que César avait obtenu la victoire sur Pompée, il fut d'une telle grandeur d'âme qu'il réclama le poison et l'épée. Ayant bu le poison, il s'enfonça l'épée et élargit la plaie pour ne pas voir régner César, l'ennemi de la République. Ce Caton, parlant de la République dit ceci, et ses paroles furent citées par saint Augustin dans le livre *De civitate Dei* : "Ne croyez pas, disait Caton, que nos ancêtres avaient fait de notre petite République une grande grâce aux armes. Parce que, s'il en était ainsi, nous en aurions une très belle, puisque nous avons une grande quantité d'alliés et de citoyens et encore plus d'armes et de chevaux qu'eux. Mais c'est bien autrement qu'ils la rendirent grande, par des choses que nous n'avons pas, c'est-à-dire le travail assidu dans notre maison, le juste gouvernement dans les tribunaux, l'esprit libre dans la prise de décision, sans faute de délits et d'intempérance." »

Jacques de Voragine distingue premièrement Caton d'Utique de l'auteur des *Disticha*, qualifiant celui-là de *famosissimus princeps philosophorum latinorum* ; il cite ensuite son discours devant le Sénat, rapporté par Salluste et Augustin, à propos de l'honnêteté et des vertus des anciens Romains capables de renforcer un gouvernement en se mettant au service du bien commun ; il présente enfin les circonstances de sa mort. Celles-ci sont décrites dans le détail et à l'avantage de Caton : allié de Pompée et opposé à César, le Romain, apprenant la victoire de ce dernier, fait preuve d'une si grande magnanimité qu'il décide de se tuer afin de ne pas voir régner l'*hostis rei publice*. Ces réminiscences cicéroniennes, accompagnées des éléments sénéquiens de l'épée et des mains déchirant la plaie<sup>795</sup>, sont associées pourtant à l'élément médiéval du poison qui semble remplacer le livre sénéquien : le livre lu (*lecto libro*) devient le poison bu (*hausto veneno*) !

## (2) Héritage augustinien

Augustin avait condamné sans appel le suicide, dans les chapitres 16-27 du premier livre du *De civitate Dei*, en le rangeant dans la catégorie des homicides et en faisant appel au commandement *Non occides*. Dans le cadre de sa démonstration, il avait rapporté et désavoué les exemples païens de Lucrèce, Caton et Cléombrote et ceux chrétiens de femmes fuyant le viol, en les distinguant de ceux de Samson et de vierges saintes martyres, inspirés quant à eux dans leur geste par l'Esprit Saint<sup>796</sup>. Ce traitement fouillé et cette réprobation en règle de l'*auctoritas* augustinienne trouvent un fort écho au Moyen Âge et créent immanquablement des émules.

Dans son traité *Sic et Non*, qui s'attache à présenter les avis opposés des autorités sur des questions philosophiques et théologiques, Abélard ne peut taire la question du suicide. Il s'agit en effet d'un thème sur lequel la tradition chrétienne n'est pas en accord, et ce en particulier sur la question du suicide des femmes sur le point d'être violées, dont les exemples paradigmatiques appartiennent autant à l'histoire païenne – Lucrèce – que chrétienne. Sur ce point précis, en effet, Eusèbe, Jérôme et Ambroise avaient dit *sic*, alors que Augustin (et

---

Combien sont absolument vraies ces paroles de Caton que nous enseigne l'expérience, maîtresse de toutes les vérités. »

<sup>795</sup> Cf. CICÉRON, *De officiis* I, 112, cité *supra* sous GUILLAUME DE MALMESBURY, *Polyhistor* III, p. 115 et SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 24, 7-8, cité *supra* sous GUILLAUME DE MALMESBURY, *Polyhistor* II, p. 103.

<sup>796</sup> Voir à ce propos les chapitres III.C.7 et II.C.2.a)(2).

Macrobe) répondai(en)t *non*<sup>797</sup>. Citant des passages capitaux de ces autorités sur le sujet, Abélard fait un large écho des chapitres du livre I du *De civitate Dei*, aussi à propos de Caton :

ITEM [Augustinus, *De civitate Dei* I] : Sed tamen illi praeter Lucretiam non facile reperiunt de cuius auctoritate praescribant, nisi illum Catonem qui se Uticae occidit, non quia solus id fecit sed quia vir doctus et probus habebatur.

ITEM : Si turpe erat sub victoria Caesaris vivere, cur auctor huius turpitudinis filio fuit, quem de Caesaris benignitate omnia sperare praecepit ? Cur non et illum se cum coegit ad mortem ?<sup>798</sup>

À l'intérieur de sa *Theologia christiana*, écrite quelques années plus tard, où il se présente comme un fervent admirateur des Anciens chez qui il perçoit l'affirmation de vérités fort proches de celles enseignées par l'Église, Abélard compose un petit traité significatif sur le suicide (II, 74-86)<sup>799</sup>. L'auteur, en essayant de concilier les autorités classiques et chrétiennes, envisage la question sous le point de vue des vertus que les deux traditions partagent : *magnanimitas* et *fortitudo animi*<sup>800</sup>. Après avoir proposé les exemples classiques des morts de Socrate *quasi martyr* et de Diogène *victor infirmitatis*<sup>801</sup>, mais aussi celui augustinien de Cléombrote<sup>802</sup> – qui pourraient tous par leur force d'âme et leur mépris des choses terrestres se rapprocher de l'attitude des martyrs au temps de la persécution –, Abélard réfute pourtant ces gestes, grâce avant tout à Augustin :

Sed illi magis beati Augustini sententiae assentimus qua in eodem capitulo I libri *De ciuitate Dei* [I, 22] de interfecto subiectum est : « Quicumque hoc in se ipsis perpetraverunt, animi magnitudine mirandi, non sapientiae sanitate laudandi sunt, quamquam si rationem diligentius consulas, nec ipsa quidem animi magnitudo recte nominabitur, ubi quisque, non ualendo tolerare uel quaeque aspera uel

---

<sup>797</sup> Voir à ce propos A. MURRAY, *Suicide in the Middle Ages*, vol. 2, 202 ; 98-121 et 144-151.

<sup>798</sup> PIERRE ABÉLARD, *Sic et non*, 155 : *Quod liceat homini inferre sibi manus aliquibus de causis et contra*, 8-9, p. 519. Trad. : « Mais cependant ceux-ci ne trouvent pas facilement, outre Lucrèce, une autre autorité à prescrire, si ce n'est ce Caton qui se tua à Utique, non que son exemple soit le seul, mais parce qu'il était considéré comme docte et honnête. S'il était honteux de vivre après la victoire de César, pourquoi est-il devenu l'auteur de cette honte pour son fils à qui il recommanda d'espérer tout de la bienveillance de César ? Pourquoi ne l'obligea-t-il pas à se donner la mort avec lui ? »

<sup>799</sup> Selon A. MURRAY, *Suicide in the Middle Ages*, vol. 2, 203, il s'agirait du plus long traité sur la question réalisé dans le monde latin depuis Augustin.

<sup>800</sup> Cf. PIERRE ABÉLARD, *Theologia christiana* II, 74, p. 164 et II, 86, p. 170.

<sup>801</sup> Cf. PIERRE ABÉLARD, *Theologia christiana* II 75, p. 164 : « Socratem usque ad mortem incorrectione stultorum ac vitiosum perstitisse et pro veritatis assertionem quasi martyrem et certum de remuneratione occubuisse, tam divini quam saeculares commemorant codices. » et II, 77, p. 165 : « Quis illum Diogenis constantiam atque animi robur invictissimum maxima admiratione non excipiat, qui morte potius febres excludere quam eas sibi dominari elegerit, et se magis victorem infirmitatis quam ab ea victum custodire. » L'élève d'Abélard, Jean de Salisubry, reprendra cet exemple de Diogène mort pour ne pas se laisser dominer par la fièvre (cf. JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* V, 17). Voir le chapitre III.C.9.b)(1).

<sup>802</sup> Cf. PIERRE ABÉLARD, *Theologia christiana* II, 82.

aliena peccata, se ipse interemerit. Magis enim mens infirma deprehenditur quae ferre non potest uel duram sui corporis seueritatem uel stultam uulgi opinionem » ; sicut de Catone [I, 23] et Lucretia [I, 19] legimus, cum ille quidem, qui tanti nominis ac rigoris aestimabatur, se ipsum Vticae occiderit ne sub Caesare libertatem amitteret ; et illa, laudis nimium auida, uerita sit ne putaretur quod uolenter est passa cum uiueret, libenter passa si uiueret.<sup>803</sup>

Le suicide de Caton, malgré sa réputation de *rigor*, est jugé, à la suite d'Augustin, comme le signe non pas d'une *magnitudo animi*, mais d'une *mens infirma* qui ne supporte pas les *aspera*. Cependant, le motif de la mort présenté par Abélard démontre une certaine empathie avec le Romain, puisque celui-ci ne cite pas l'envie ou le désir de ne pas se soumettre, mais bien la volonté de ne pas perdre la liberté (*ne sub Caesare libertatem amitteret*).

Le franciscain Jean de Galles qui travaille aux Universités d'Oxford et de Paris entre 1258 et sa mort en 1285<sup>804</sup>, discute, dans son célèbre<sup>805</sup> traité intitulé *Communiloquium*, la question du suicide. Malgré sa grande admiration pour les Anciens qui l'amène à les considérer comme une « classe » de vertueux<sup>806</sup>, il se voit dans l'obligation – et il semble que cela soit une exception<sup>807</sup> – de condamner leur comportement. À propos de Caton, le franciscain adopte une attitude ambivalente puisqu'il suit Augustin et son *non occides* pour blâmer le geste, tout en y mêlant des références à Sénèque, pour ensuite le désavouer avec des principes d'origine pythagorico-platonicienne<sup>808</sup> :

De errore gentilium qui sibi mortem intulerunt et de erroris improbatione.

Et quia error fuit gentilium, quod mors optanda est omnibus, quia virtutis est sive constantie vel magnanimitatis quod homo inferat sibi mortem, quem errorem tangit Augustinus *De civitate Dei* libro I<sup>o</sup>

---

<sup>803</sup> PIERRE ABÉLARD, *Theologia christiana* II, 81, p. 167. Trad. : « Mais nous approuvons plus cet avis du bienheureux Augustin par lequel dans ce même chapitre du premier livre de la *Cité de Dieu*, on continue à propos de ceux qui se sont tués eux-mêmes : “Et tous ceux qui ont attenté à leur vie, on peut admirer leur grandeur d'âme, on ne saurait louer la santé de leur sagesse. Cependant si tu consultes plus diligemment ta raison, cette grandeur d'âme ne sera pas nommée à bon droit, lorsqu'ils se tuent eux-mêmes parce qu'ils n'ont pas la force de tolérer des événements difficiles ou les péchés d'autrui. On considère plutôt faible un esprit qui ne peut supporter la dure rigueur de son corps ou l'opinion idiote du peuple”, ainsi que nous le lisons à propos de Caton et de Lucrèce, lorsque celui-là qui était estimé pour un nom et une rigueur si grands, se tua à Utique afin de ne pas perdre la liberté sous César ; et celle-ci, trop avide de louange, la vérité serait qu'afin qu'on ne puisse penser que parce qu'elle avait accepté de souffrir le viol lorsqu'elle vivait, elle l'aurait souffert de bon coeur durant sa vie. »

<sup>804</sup> Cf. B. SMALLEY, *John of Wales. A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar*, 4-5.

<sup>805</sup> Cf. B. SMALLEY, *John of Wales. A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar*, 257, qui recense 144 manuscrits de cette œuvre, outre de nombreux incunables.

<sup>806</sup> Cf. B. SMALLEY, *John of Wales. A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar*, 55 : « John seems dedicated to the attempt to persuade his readers that ancients were peculiarly virtuous as a class. »

<sup>807</sup> Voir à ce propos A. MURRAY, *Suicide in the Middle Ages*, vol. 2, 212.

<sup>808</sup> Voir à ce propos A. MURRAY, *Suicide in the Middle Ages*, vol. 2, 212. Cf. par exemple PLATON, *Phédon* 61c, p. 8 : « Pourtant il ne se fera sans doute pas violence à lui-même, car cela n'est pas permis, dit-on. »

capitula xxii, narrans de discipulo Platonis quem ferunt lecto Platonis libro<sup>809</sup> ubi de anime immortalitate disputat se precipitante de muro dedisse atque ita ex hac vita migrasse ad eam quam credidit esse meliorem. Ibidem etiam dicit de Cathone qui se necavit, eo quod fuit invidus glorie Cesaris, prout ait Cesar de eo, ut refert ibi Augustinus de quo etiam Cathone<sup>810</sup> [cf. *De civitate Dei* I, 23]. Seneca dicit *Epistola* xxiv<sup>811</sup> : Illa nocte librum Platonis legit Catho, scilicet posito ad caput gladio. Duo hec in rebus extrema prospexerat, alterum ut vellet mori alterum ut posset. Et sequitur : stricto<sup>812</sup> gladio ait ad fortunam : Nihil inquit egisti, et impressit mortiferum corpori vulnus et postea vulnus dilatavit prout ibidem narrat. [...]. Et de hoc eodem Cathone narrat Seneca *Epistola* lxxi<sup>813</sup> : Quod quo die expulsus est de pretura lusit et qua nocte periturus erat legit ; eodem loco habuit ex pretura et ex vita excidere, omnia [172va] enim que acciderant ferenda sibi persuasit. [...] Et sequitur Dei possessio sumus, Deo servitium debemus, quasi servi exspectemus imperia, quasi victi reservemus vincula, quasi fideles bonum depositum custodiamus. Non recusemus huius vite munus, non refugiamus domum celeste.<sup>814</sup>

Caton, jaloux de la gloire de César, s'est tué et a, pour cela, été désapprouvé par Augustin. Une fois cela dit, Jean de Galles, tout en restant fidèle dans ses conclusions à la voie tracée par Augustin, bien qu'il utilise un vocabulaire « platonicien » pour l'exprimer, ne peut s'empêcher de faire longuement référence aux traditions païennes qui glorifiaient la mort de Caton : s'ensuit un étonnant mélange entre condamnation et admiration.

La partie de la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin consacrée à l'éthique – la *secunda secundae* – traite à plusieurs reprises de la question du suicide, habituellement en rapport avec la justice ou plutôt l'injustice, selon la tradition aristotélicienne<sup>815</sup>. La *quaestio* centrale sur le

---

<sup>809</sup> Quem...libro *mg. cod.*

<sup>810</sup> Qui se...Cathone *in pede cod.*

<sup>811</sup> *Sed xxv cod.*

<sup>812</sup> *Sed destructo cod.*

<sup>813</sup> *Sed lxxiv cod.*

<sup>814</sup> JEAN DE GALLES, *Communiloquium* VII, I, 6, Ms. Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14054, f. 172rb-172va. Trad. : « De l'erreur des païens qui se donnèrent la mort et de la désapprobation de cette erreur. Et ce fut une erreur des païens que la mort devait être choisie par tous, parce que le fait que l'homme se soit donné la mort était du domaine de la vertu ou de la constance ou de la magnanimité, erreur que montre Augustin dans le premier livre, chapitre 22 de sa *Cité de Dieu*, racontant ce qu'on rapportait du disciple de Platon qui, après avoir lu le livre de Platon où on discute de l'immortalité de l'âme, se précipita d'un mur et migra ainsi de cette vie à celle qu'il croyait être meilleure. Au même endroit, il parle de Caton qui s'est tué parce qu'il était envieux de la gloire de César, selon ce que raconte César de celui-ci, comme le rapporte Augustin au sujet de Caton. Sénèque dit dans sa *Lettre* 24 : "cette nuit-là Caton lit un livre de Platon, son épée posée près de sa tête. Il s'était ménagé ces deux ressources dans cette extrémité : l'une lui donnerait la volonté, l'autre la possibilité de mourir". Puis : son épée tirée il dit à la Fortune : Tu n'as rien gagné, et il se donne un coup mortel, puis il écarte sa blessure, selon ce qui est raconté au même endroit. [...] Et du même Caton, Sénèque raconte dans sa *Lettre* 71 : Le jour où il fut exclu de la préture, il joua et la nuit où il devait mourir il lut ; manquer la préture, perdre la vie, ce fut tout un pour lui ; il s'était pénétré de l'idée de supporter tout ce qui arriverait. [...] Et il s'ensuit que nous sommes des possessions de Dieu, ses serviteurs, et que nous devons obéir à ses commandements comme des serviteurs ; comme des prisonniers, nous devons rester dans nos liens, comme des fidèles nous devons garder le trésor déposé en nous. Nous ne devons pas rejeter le don divin de la vie. »

<sup>815</sup> Cf. A. MURRAY, *Suicide in the Middle Ages*, vol. 2, 229-230.

sujet – *Ila-IIae*, q. 64, art. 5 : *Utrum liceat alicui occidere seipsum* –, après avoir cité l'autorité d'Augustin dans le *sed contra*, interdit le suicide pour trois raisons : c'est un attentat contre la nature et contre la charité ; c'est un attentat contre la société ; c'est un attentat contre Dieu<sup>816</sup>. Concernant plus précisément la mort de Caton, le théologien y fait trois fois allusion dans l'ensemble de son œuvre, toujours sous la houlette d'Augustin : une première fois dans la *Summa theologiae Ila-IIae* (1271-1272), alors qu'il discute la vertu de la force et ses opposés, en particulier la crainte ; une seconde fois dans une *reportatio* d'une de ses lectures de l'Évangile de Mathieu (1269-1270), lorsqu'il commente le verset Mt. 5, 21 : « Audistis quia dictum est antiquis : non occides » ; une troisième fois dans les *Collationes in decem preceptis* (v. 1270), homélies sur les dix commandements, alors que le dominicain prêche sur le cinquième commandement : *non occides*<sup>817</sup> :

Praeterea, praecipuum quod commendatur in fortitudine est quod exponit se periculis mortis. Sed quandoque aliquis ex timore servitutis vel ignominiae exponit se morti: sicut Augustinus, in I *de Civ. Dei* [23], narrat de Catone, qui, ut non incurreret Caesaris servitutem, morti se tradidit. Ergo peccatum timoris non opponitur fortitudini, sed magis habet similitudinem cum ipsa.<sup>818</sup>

Tertius error est quia aliqui crediderunt: non occi<des> alium, set licitum est occidere seipsum, quia inuenitur hoc de Samsone et etiam Catone et de quibusdam uirginibus que iniecerunt se in flammas secundum quod recitat Augustinus. Set respondet Augustinus quod qui se occidit, hominem occidit, quia alium non debet occidere nisi auctoritate Dei, nec seipsum nisi a uoluntate Dei uel instinctu Spiritus Sancti, et ita excusat Sampsonem.<sup>819</sup>

Alii vero dixerunt quod per hoc « Non occides », prohibetur occidere alium ; unde dicebant quod licitum erat occidere seipsum : Sic inuenitur de Sampsone, Iudic., de Catone et de quibusdam virginibus que se in flammis iniecerunt, sicut recitat Augustinus. Set ad hoc respondet Augustinus dicens quod qui se occidit

<sup>816</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae Ila-IIae*, q. 64, art. 5, resp.

<sup>817</sup> Pour les dates et les renseignements sur ces œuvres, voir G. EMERY, « Bref catalogue des œuvres de saint Thomas », 487, 495, 521.

<sup>818</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae Ila-IIae*, q. 125, art. 2, 2, p. 144. Trad. p. 751 : « Ce que l'on approuve surtout dans la force, c'est qu'elle s'expose aux dangers mortels. Mais parfois on s'expose à la mort par crainte de l'esclavage ou de la honte, comme S. Augustin le dit de Caton qui se donna la mort pour ne pas devenir l'esclave de César. Donc le péché de crainte n'est pas contraire à la force, mais lui ressemble. »

<sup>819</sup> THOMAS D'AQUIN, *Lectura super Matthaeum V, 20-48, édition d'après le Ms. Bâle, Univ. Bibl. B. V. 12 (reportation de Pierre d'Andria)*, Mt. 5, 21, p. 157. Trad. : « La troisième erreur est celle de ceux qui ont cru que c'était *tu ne tueras pas* un autre, mais qu'il était licite de se tuer soi-même, parce qu'on trouve cela à propos de Samson et aussi de Caton et de certaines vierges qui se jetèrent dans les flammes selon ce que dit Augustin. Mais Augustin répond que celui qui se tue, tue un homme, parce qu'on ne peut tuer un autre, si ce n'est par l'autorité de Dieu, et soi-même, si ce n'est par la volonté de Dieu ou par une inspiration de l'Esprit Saint, et c'est ainsi qu'il excuse Samson. »

hominem occidit. Si ergo alium non debet occidere nisi auctoritate Dei, nec seipsum nisi auctoritate Dei vel instinctu Spiritus Sancti, sicut dicitur de Sampson.<sup>820</sup>

Alors que le texte de la *Summa* affirme que Caton s'est tué par crainte, à savoir par peur de devenir l'esclave de César, les deux autres extraits, très proches dans leur affirmation, jugent que le Romain, puisque son geste ne peut découler ni de l'autorité divine ni de l'inspiration du Saint Esprit, a commis un acte condamnable en se suicidant.

Maître régent à la Faculté de théologie de Paris, Henri de Gand détermine son premier *Quodlibet* durant l'Avent de l'année 1276<sup>821</sup>. Celui-ci contient « au moins » 42 questions, divisées entre celles concernant le *primum principium* (6), celles s'occupant du *processum rerum ab ipso* (2), et celles s'interrogeant sur les *res procedentes ab ipso* (34)<sup>822</sup>. Dans cette dernière section sur les créatures, la *quaestio* 20, s'intéressant à l'homme dans son statut de misère, se demande s'il faut choisir de ne pas être du tout plutôt que d'être *in miseria*. À ce propos, le maître fait à son tour référence à Caton, à travers Augustin, mais aussi Cicéron.

Après avoir spécifié qu'il existe deux sortes de misère, *poenae* (subir le mal) *scilicet culpa* (faire le mal)<sup>823</sup>, Henri commence par traiter de la *miseria poenae* et suit pour cela le *De libero arbitrio* III (en particulier les chapitres 6-8) d'Augustin, dans lequel le Père de l'Église prouve qu'en soi, mais aussi quant au choix, être dans la misère est toujours un plus grand bien que de ne pas être<sup>824</sup>. Cependant, ajoute le maître, afin de ne pas croire qu'il n'est en aucun cas possible de choisir de ne pas être plutôt que d'être dans la misère, il faut montrer comment cela est possible, ou non, et pour ceci distinguer ce que la volonté peut choisir, *aut ut est natura, aut ut est deliberativa*<sup>825</sup>. Si la volonté est délibérative et qu'elle l'est non par une juste raison, mais trompée par l'erreur, il est possible que l'on pense (faussement) qu'il vaut mieux choisir de ne pas être du tout plutôt que d'être dans la souffrance, parce que la raison est enténébrée et que la souffrance nous perturbe. Or, dit Henri de Gand en suivant

---

<sup>820</sup> THOMAS D'AQUIN, *Collationes in decem preceptis*, XXI : Quintum preceptum, p. 245-246. Trad. : « Mais d'autres ont dit que par ce "Tu ne tueras pas", il est interdit de tuer un autre ; d'où ils disaient qu'il était licite de se tuer soi-même : cela se trouve au sujet de Samson (Jg.), de Caton et de certaines vierges qui se jetèrent dans les flammes, comme le raconte Augustin. Mais, à cela, Augustin répond en disant que celui qui se tue, tue un homme. Si donc il n'est pas permis de tuer un autre sans l'autorité de Dieu, il n'est pas permis de se tuer sans l'autorité de Dieu ou par une inspiration de l'Esprit Saint, comme on le dit de Samson. »

<sup>821</sup> Cf. P. PORRO, « Doing Theology (and Philosophy) in the First Person : Henry of Ghent's *Quodlibeta* », 175.

<sup>822</sup> Cf. P. PORRO, « Doing Theology (and Philosophy) in the First Person : Henry of Ghent's *Quodlibeta* », 221.

<sup>823</sup> Cf. HENRI DE GAND, *Quodlibet I*, q. 20 : Utrum magis est eligendum non esse omnino quam in miseria esse, solutio, 158.

<sup>824</sup> Cf. HENRI DE GAND, *Quodlibet I*, q. 20, solutio, 158-161.

<sup>825</sup> Cf. HENRI DE GAND, *Quodlibet I*, q. 20, solutio, 161.



Augustin, parmi ceux qui se sont donné la mort sous le poids de l'infortune, certains croyaient arriver véritablement au néant : comment alors se préoccuper d'un choix trompeur qui ne tombe sur rien ? Comment se mettre à la suite d'un homme qui fait un choix et qui répond, quand on lui en demande l'objet, qu'il ne choisit rien ? N'est-ce pas ne rien choisir que de choisir le néant ?<sup>826</sup> Or, l'exemple de cet homme que propose le maître est justement Caton, ceci contre une grande partie de la tradition médiévale qui pensait que le Romain croyait à l'immortalité de l'âme :

Hoc modo Cato impatiens subici Caesaris seipsum occidit.<sup>827</sup>

Henri conclut, toujours avec Augustin, que tous ces désirs de la mort ont moins pour objet l'anéantissement que le repos ; et si l'idée porte à croire contre toute vérité que l'on ne sera plus, la nature aspire à la paix, c'est-à-dire à un être plus complet.<sup>828</sup>

Concernant la *miseria culpa*, le maître fonde son argumentation sur l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, en particulier les chapitres III, 1, 7, 9, 11, 12 et IX, 8-9, qui démontrent que l'on fait mieux de mourir que de vivre dans le vice, et qu'il vaut mieux mourir avec une grande vertu que vivre avec une vertu moindre ; à cela s'ajoute qu'une mort choisie dans de telles conditions prouverait une grande dose de courage<sup>829</sup>. Ainsi on peut choisir une mort courageuse, ou pour trouver un bien, ou pour fuir un mal que l'on commettrait.

Cependant, intervient Henri, si l'on décide de se tuer pour fuir un mal moindre que celui de ne pas être par nature, tel que tout *malum poenae*, alors ce geste doit être blâmé et il n'est en rien une œuvre de la vertu<sup>830</sup>. À nouveau, le maître choisit l'exemple de Caton pour illustrer ce cas, c'est-à-dire le fait de choisir la mort non pour un bien, mais pour fuir une peine :

<sup>826</sup> Cf. HENRI DE GAND, *Quodlibet I*, q. 20, solutio, 162 : « *Qui enim, ut dicit Augustinus, urgente malitia poenali sese interimit, si nullum se futurum esse omnino crediderit, falsa est electio nihil eligentis. Nam si eligit non esse, profecto se nihil eligere, etsi nolit respondere, convincitur.* »

<sup>827</sup> HENRI DE GAND, *Quodlibet I*, q. 20, solutio, 162. Trad. : « De cette manière s'est tué Caton qui ne supportait pas d'être soumis à César. »

<sup>828</sup> Cf. HENRI DE GAND, *Quodlibet I*, q. 20, solutio, 163 : « *Omnis itaque ille appetitus in voluntate mortis, non ut qui moritur non sit, sed ut requiescat, intenditur. Itaque cum errore se non futurum, natura tamen quieta esse, hoc est magis esse desiderat.* »

<sup>829</sup> Cf. HENRI DE GAND, *Quodlibet I*, q. 20, solutio, 164-167.

<sup>830</sup> Cf. HENRI DE GAND, *Quodlibet I*, q. 20, solutio, 169-170 : « *Sed si incurreret mortem propter fugam minoris mali quam sit non esse naturae, ut est omne malum poenae, tunc esset iuste vituperandus, nec esset hoc opus virtutis, secundum quod dicit Philosophus in IV<sup>o</sup>: Fortitudo medietas est circa ausibilia et terribilia, quoniam bonum desiderat et sustinet, vel quoniam non turpe. Mori autem fugientem inopiam vel aliquid triste, non fortis sed magis timidi; mollities enim fugere laboriosa.* Commentator: Quia non sustinet mortem propter bonum, sed ut fugiat malum poenae. »

Unde et iuste vituperatur Cato senior qui impatiens servitutis Caesaris, se ipsum occidit, ut dicit Augustinus I° De civitate Dei. Tullius tamen I° De officiis virtuti et gravitati adscribit Catonis, et in ceteris qui erant tantae gravitatis, inconstantiae fuisse dicit. Unde dicit Tullius: *Catonis cum incredulam tribuisset <natura> gravitatem, potius moriendum quam tyranni vultus aspiciendus fuit*. Quasi turpe et vitiosum fuerit sub Caesaris servitute latuisse. Et non erat ita. Servitus enim illa non vitium sed poena fuisset. Se ipsum ergo nullus potest habere causam occidendi, quia nullus se ipsum cogit in vitium. Causam tamen potest habere pro bono vel non turpi se ab alio occidere permittendi. Pro quolibet, etiam temporali, bono amittendo se exponere morti temporali et maxime morti aeternae summa fatuitas est et mollities.<sup>831</sup>

La *quaestio* 20 se termine sur ces mots, juste après avoir une seconde fois pris à témoin l'exemple de Caton. Cette servitude à laquelle le Romain aurait été soumis, suite à la victoire de César, Henri l'envisage comme une *poena*, et non comme un *vitium* ou une *turpitudine* ; ainsi rien ne justifie cette mort. Malgré les protestations de Cicéron et la *gravitas* qu'il accorde à Caton, ce suicide n'a eu comme fin que de fuir la perte d'un bien, de plus temporel, ce qui ne pèse pas lourd face à la mort, certainement éternelle : le théologien n'y voit que *summa fatuitas* et *mollities*. Relevons encore qu'Henri conclut en reconnaissant que la mort est préférable, lorsqu'il s'agit d'atteindre le bien, mais que celle-ci doit être donnée *ab alio*.

Nous terminons ce panorama par un texte moins riche, mais révélateur de ce qui pouvait habiter les consciences du commun, au début du XIV<sup>e</sup> siècle, à propos de la mort de Caton. Rudolphe de Liebegg, chanoine de la cathédrale de Constance, propose en effet, avec son *Pastorale novellum* (1311/1313-1323/1325), une théologie vulgarisée, présentée en hexamètres dactyliques, qui a le souci de la *cura animarum*<sup>832</sup>. Son quatrième livre qui traite de la question des péchés s'attache à réfléchir sur *De occidentibus se ipsos* et fait référence à Caton, à travers Augustin (en particulier le chapitre I, 26) :

Ymmo nec cuius occidere se licet ipsum  
Quantumcumque malum, cum iudex nemo suus sit, –

---

<sup>831</sup> HENRI DE GAND, *Quodlibet* I, q. 20, 169-170. Trad. : « Ainsi, Caton l'Ancien est justement blâmé, lui qui s'est donné la mort ne pouvant souffrir d'être sous la servitude de César, comme le dit Augustin dans le premier livre de la *Cité de Dieu*. Cicéron, cependant, dans le premier livre des *Devoirs*, attribue cette mort à la vertu et à la gravité de Caton et chez tous les autres qui avaient autant de gravité, il dit que cela aurait été de l'inconstance. Ainsi Cicéron dit : *Caton qui avait reçu de la nature une gravité incroyable, il lui fallait mourir plutôt que de voir le visage du tyran*. Comme si cela aurait été honteux et vicieux d'avoir été sous la servitude de César. Or ce n'était pas ainsi. En effet cette servitude ne fut pas un vice mais une peine. Donc rien ne peut donner une raison de se tuer soi-même, parce que rien ne contraint soi-même au vice. Cependant on peut avoir une raison de permettre de mourir par la main d'un autre pour un bien ou quelque chose qui n'est pas un vice. Pour la perte de n'importe quel bien, surtout temporel, s'exposer à la mort temporelle et surtout à la mort éternelle est la plus grande des fatuités et des molleses. »

<sup>832</sup> Cf. A. P. ORBÀN, « Einführung », dans : RODOLPHE DE LIEBEGG, *Pastorale novellum*, V-XII.

Quominus innocuum! Frustra Cato maximus ergo  
Sic excusatur, Lucretia uel Theobrotus.  
Nec licet hoc, ut seruetur flos uirginitatis  
Aut a quocumque se seruet homo nocumento  
Aut pro spe seculo uite melioris in illo  
Aut etiam propriis peccatis aut alienis.  
Vanus enim metus est, ne nos aliena libido  
Polluat, ex proprio qui solum ledimur actu.<sup>833</sup>

Ici, le motif du suicide du « très grand Caton » est signifié au vers 2258 : il s'est ôté la vie pour échapper à un *nocumentum*, un préjudice.

L'image que le Moyen Âge s'est fait de la mort de Caton, en conclusion, comporte des contrastes évidents : d'une part, la vénération des « littéraires » d'un acte d'une sorte de saint amant de la liberté – certainement sauvé –, accompagné de constance, de cohérence, de paix, et utilisant l'épée ou le poison, le livre ou les mains ; de l'autre, la critique sévère des théologiens d'un acte vil, motivé par la faiblesse d'âme, la labilité, l'incohérence, l'envie, la vanité ; mais encore la neutralité axiologique des historiens à propos d'un geste soit commis après une défaite militaire avec du poison ou non, soit réalisé pour se libérer d'une maladie pesante.

## 9. Un Caton médiéval au menu

### a) Un apéritif des VIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles : Caton dans les gloses médiévales aux *auctores*

Dans le système éducationnel médiéval, une des pratiques les plus fondamentales s'attache à commenter les textes classiques, païens ou chrétiens, sacrés ou séculiers<sup>834</sup>. Dans le cadre de

---

<sup>833</sup> RODOLPHE DE LIEBEGG, *Pastorale nouellum* IV, 27, v. 2253-v. 2262, p. 281. Trad. : « Bien au contraire, il est interdit à chacun de se tuer / Aussi mauvais soit-il, puisque personne n'est juge de soi-même, / Ce d'autant moins s'il est innocent ! C'est donc en vain que le très grand Caton / S'est excusé de cette manière, ou Lucrèce ou Cléombrote. / Cela n'est pas permis ou pour sauver la fleur de la virginité / Ou pour qu'un homme se préserve d'un quelconque préjudice / Ou par espoir d'une vie meilleure dans l'autre monde / Ou pour ses propres péchés ou ceux des autres. / En effet vaine est la crainte que nous soyons souillés par les désirs / Des autres, nous qui ne sommes outragés que par nos propres actes. »

<sup>834</sup> Voir à propos de cette pratique, l'intéressante « General Introduction » d'A. J. MINNIS et A. B. SCOTT, dans : *Medieval Literary Theory and Criticism, c. 1100 - c. 1375 : The Commentary Tradition*, 1-11.

cette étude sur la figure de Caton, des commentaires tardo-antiques et médiévaux concernant sept œuvres de six *auctores* ont été retenus, parce que ces gloses étaient accessibles<sup>835</sup> et que les auteurs commentés s'exprimaient sur le personnage du Romain ; parmi ces derniers, des auteurs anciens et païens – Horace, Juvénal, Martianus Capella et surtout Lucain –, mais aussi des chrétiens de la fin de l'Antiquité – Augustin et Boèce.

Entre le IX<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle, la conception qu'ont les lecteurs de ce qu'est un texte d'un auteur classique est bien différente de celle contemporaine. Or, l'influence de ce « texte » peut se révéler capitale pour la compréhension du mécanisme d'influence des sources antiques sur les écrits médiévaux. Le « texte » de Lucain, par exemple, s'identifie, pour ses lecteurs médiévaux, à l'ensemble constitué des vers de Lucain et de toutes les parties dites accessoires (gloses, *accessus*, *epitaphia*, *argumenta*) qui entreraient dans l'actuelle définition de paratexte. Dans le livre moderne, l'influence du paratexte sur le texte, bien que significative, est en général marginale et limitée ; par contre, dans le livre médiéval, le rapport entre les deux composantes est beaucoup plus étroit. Le paratexte est en effet essentiel : il se développe en fonction du texte, mais en un certain sens, il en conditionne la vie, la circulation et l'utilisation, jusqu'à, quelques fois, se superposer et même se substituer à lui<sup>836</sup>.

---

<sup>835</sup> Suite à une enquête assez approfondie, nous nous rendons compte que le choix de gloses proposé ici est fort partiel et partial. Il a été construit selon différents critères et contraintes : accessibilité aux ressources, intérêt de celles-ci, succès au Moyen Âge. Nous sommes partie à la recherche des commentaires médiévaux aux plus grands auteurs traités dans le chapitre II. Certainement qu'il aurait été possible de trouver des gloses à chacun de ces textes classiques en allant lire dans les marges et entre les lignes des différents manuscrits ; nous n'avons pu, faute de temps, faire ce travail de manière systématique. Ainsi, nous ne citerons aucune glose à Cicéron, parce que les textes non rhétoriques les plus souvent commentés sont le *Cato* et le *Laelius* (cf. B. MUNK OLSEN, « Les recueils de Commentaires et d'*Accessus* classiques dans les manuscrits du XII<sup>e</sup> siècle », 3 et 5), où Caton d'Utique n'apparaît pas, et parce que les seules gloses éditées concernent les textes rhétoriques ; rien non plus concernant Salluste ou Sénèque : pas de commentaires – pourtant nombreux au Moyen Âge (cf. B. MUNK OLSEN, « Les recueils de Commentaires et d'*Accessus* classiques dans les manuscrits du XII<sup>e</sup> siècle ») – édités pour le premier, et pour le second, peu de traces de véritables commentaires à ces œuvres authentiques, excepté ses tragédies (par Trevet par exemple). Il existe, en outre, bien un commentaire du XII<sup>e</sup> siècle aux six premiers livres de l'*Énéide* attribué à Bernard Silvestre ou à Bernard de Chartres (BERNARD SILVESTRE (?), *The Commentary on the First Six Books of the "Aeneid" of Vergil. Commentum quod dicitur Bernardi Silvestris super sex libros Eneidos Virgilii*), qui repense l'épopée en termes platoniciens, mais ne relève pas la mention de Caton par Virgile (cf. F. MORA, « Réceptions de l'*Énéide* au Moyen Âge », 182-183). Quant aux gloses de Valère Maxime non anonymes, elles existent bel et bien, mais sont postérieures aux limites temporelles que nous nous sommes fixées pour cette étude : Giovanni Cavallini, Pietro da Moglio, un frère dominicain nommé Pietro, Giovanni da Camerino, Pietro da Monteforte, Benvenuto da Imola, Luca da Penne, Giovanni Conversini da Ravenna, tous ont travaillé après 1320. Il existe en outre d'autres commentaires fort intéressants au *De civitate Dei*, mais ils sont tous composés après 1320 : parmi ceux-ci, celui de François de Meyronnes (v. 1325) et de Thomas Waleys (v. 1332).

<sup>836</sup> Voir à ce propos la présentation de V. DE ANGELIS, « Il testo di Lucano, Dante e Petrarca », 67-69. Elle relève le cas intéressant des œuvres de Stace : ses *Thébaïde* et *Achilléide*, pourvues de commentaires, circulèrent au Moyen Âge, alors que les *Silvae*, qui en étaient dépourvues, restèrent ignorées jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle. Elle cite aussi deux auteurs médiévaux qui expriment respectivement l'impossibilité de comprendre un auteur sans ses

C'est dans cette perspective que l'étude des gloses tardo-antiques et médiévales des œuvres retenues – *Carmina* et *Epistulae* d'Horace, *Saturae* de Juvénal, *Pharsalia* de Lucain, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Martianus Capella, *De civitate Dei* d'Augustin, *Consolatio Philosophiae* de Boèce – prend tout son sens, une fois compris le rôle capital joué par ces commentaires dans la réception des œuvres parlant de Caton et dans les *lecturae* qu'en font les médiévaux.

### (1) Gloses à Horace

Horace, le poète de la cour d'Auguste, fait quelquefois référence à Caton dans ses œuvres, en particulier dans ses *Poèmes* et *Épîtres*, et ce toujours dans des formules ou des portraits frappants<sup>837</sup>. Les scholies de ces œuvres conservées à ce jour – *Scholia in Horatium vetustiora* du Pseudoacron et *Scholia in Horatium* anonymes – remontent au VII<sup>e</sup> siècle, mais ont été bien diffusées durant tout le Moyen Âge<sup>838</sup>. La première occurrence du Romain dans l'œuvre d'Horace (*Carmina* I, 12, 35-36) fait référence au *nobile letum* de Caton. Les commentaires indiquent alors les circonstances de sa mort :

Cato dum mortuo Pompeio apud Uticam obsideretur, amore libertatis manu sua sese peremit, unde et Uticensis uocatus est.<sup>839</sup>

Catonem significat illum qui contra Caesarem duxit exercitum. Qui audita morte Pompei ac victoria Caesaris Uticae se interemit malens mori liber quam dedecus patiens in deditionem Caesaris ire. Quidam vero intellegunt illum Catonem Censorinum.<sup>840</sup>

---

gloses et la dérive consistant à donner plus de poids à la glose qu'au texte même. EGBERT DE LÜTTICH, *Fecunda ratis*, I, 923-924, p. 154 : « qui sine comento rimaris scripta Maronis / immunis nuclei solo de cortice rodīs. » Trad. : « Toi qui veux explorer les œuvres de Virgile sans un commentaire, tu risques seulement de ronger la coque d'une noix qui reste intacte. » ROBERT DE MÉLUN, *Sententie*, vol. I, 8-12 : « ibi textus spernitur, glosa cum devota veneratione colitur, textus propter glosam legitur et non glosa causa textus exponitur et fit quod predictum est, secundarium principale et principale secundarium. » Trad. : « là on néglige le texte et on vénère la glose et la glose n'est pas lue pour expliquer le texte ; il arrive donc ce qui a été dit : ce qui est secondaire devient principal et ce qui est principal secondaire. »

<sup>837</sup> Voir à ce propos les chapitres II.B.1.a), II.B.1.b) et II.B.1.d).

<sup>838</sup> On compte par exemple 20 manuscrits, datant de la fin du IX<sup>e</sup> siècle au XIV<sup>e</sup> siècle, des gloses du Pseudoacron.

<sup>839</sup> PSEUDOACRON, *Scholia in Horatium vetustiora*, 58. Trad. : « Caton, après la mort de Pompée, s'était installé à Utique, il se tua lui-même avec ses mains par amour pour la liberté, et c'est pour cela qu'il est appelé "d'Utique." »

<sup>840</sup> *Scholia in Horatium*, 36. Trad. : « Caton est celui qui conduisit son armée contre César. Ayant entendu parler de la mort de Pompée et de la victoire de César, il se tua à Utique préférant mourir libre plutôt que de supporter le déshonneur d'aller se rendre à César. Mais certains pensent que celui dont on parle ici est Caton le Censeur. »

Dans ces deux premiers exemples est concentré un nombre important de *topoi* concernant le personnage : son amour de la liberté, son suicide, son opposition à César, son alliance avec Pompée, l'équivocité de son nom qui fait aussi penser à son arrière-grand-père, Caton le Censeur.

Un passage des *Carmina* (II, 1, 24) mentionne la soumission de tout l'univers excepté l'*atrox animus Catonis*. Ici aussi, la résistance du Romain est associée à son suicide :

Atrocem constantem. Porcius enim Cato apud Uticam elegit potius interire, quam in hostium potestatem ueniret.<sup>841</sup>

Ostendit omnia regna Caesari esse subiecta praeter Catonem Uticensem, qui semet ipsum interfecit audiens victoriam Caesaris.

Catonem Porcium commemorat, qui potius voluit semet ipsum apud Uticam civitatem interficere quam in deditionem Caesaris ire, huius et Lucanus meminit.<sup>842</sup>

Son inflexibilité, rapprochée de la constance, donne à Caton une aura d'indomptabilité : « mieux vaut mourir que de se soumettre » semble être le mot d'ordre de sa vie.

Les deux autres lieux de l'œuvre horacienne où apparaît le Romain concernent des éléments moins essentiels de sa biographie, à savoir son goût pour le vin<sup>843</sup> ainsi que son apparence extérieure : mine farouche, pieds nus, toge pauvre, qui chez lui, contrairement à ses pâles imitateurs, vont de pair avec sa vertu et ses mœurs<sup>844</sup>. Les scholies utilisent le premier élément pour discuter de cette habitude de boire chez le rigide philosophe et, grâce au second, révèlent autant la stratégie des hypocrites voulant faire croire à leur vertu que celle – farfelue ! – de Caton pour mieux combattre ses ennemis :

Modo incipit virtutes vini edicere. Saepe enim iste Cato multo indulgebat mero, licet philosophus esset.

---

<sup>841</sup> PSEUDOACRON, *Scholia in Horatium vetustiora*, 140. Trad. : « La constance inflexible. En effet Porcius Caton choisit de mourir à Utique plutôt que de passer sous la puissance des ennemis. »

<sup>842</sup> *Scholia in Horatium*, 18 et 81. Trad. : « Cela montre que tous les règnes étaient sous la domination de César sauf Caton d'Utique, qui se tua lui-même en apprenant la victoire de César. » « On commémore Porcius Caton, qui voulut se tuer à Utique plutôt que de se rendre à César, Lucain fait mémoire de ceci. » Cette dernière information est, du moins compte tenu de ce qu'il reste de la *Pharsalia* aujourd'hui, erronée.

<sup>843</sup> Cf. HORACE, *Carmina* III, 21, v. 11-12, p. 97 : « narratur et prisci Catonis / saepe mero caluisse virtus. »

<sup>844</sup> Cf. HORACE, *Epistulae* I, 19, 12-14, p. 288 : « Quid? Si quis uultu toruo ferus et pede nudo / exiguaeque togae simulet textore Catonem, / uirtutemne repraesentet moresque Catonis ? »

Non mirum, si ipse Corvinum vult potare, quia Cato rigidus narratur saepe satis potasse.<sup>845</sup>

Quodsi aliquis vestem vultumque Catonis imitetur, numquid continuo etiam virtutibus Cato sit? Cato enim, consul Romanorum, ut terribilior appareret hostibus, intonsis barba et capillis manebat cum duro calceamento pedum et cum toga exigua ut velocior esset.

Nam si quis haberet modo Catonis habitum, scilicet incederet nudis pedibus et torvo vultu et haberet textorem qui sibi texat parvam togam, haberetne ideo virtutem Catonis? – Non.<sup>846</sup>

Caton, promu consul, parce qu'il incarne la vertu, se voit ainsi imité par de pâles épigones à la recherche de respectabilité.

## (2) Gloses à Martianus Capella

Pour revenir au choix du suicide fait par Caton, Martianus Capella avait proposé ce cas mis par écrit comme exemple de délibération, dans le livre sur la rhétorique de son *De nuptiis Philologiae et Mercurii*<sup>847</sup>. Rémi d'Auxerre au IX<sup>e</sup> siècle, dans son célèbre<sup>848</sup> *Commentum in Martianum Capellam*, se doit d'explicitier la situation de cette décision :

Catonem dicit Uticensem qui Caesarem fugiens in Utica periit, quae est regio Africae, unde et Uticensis appellatus est.<sup>849</sup>

L'auteur le fait cependant de manière peu précise, occultant le suicide et ne faisant aucune mention des motifs de cet acte.

---

<sup>845</sup> *Scholia in Horatium*, 17 et 126-127. Trad. : « Maintenant il commence par proclamer les vertus du vin. En effet ce Caton s'adonnait au vin en grande quantité, bien qu'il fût philosophe. » « Il ne faut pas s'étonner si ce Corvinum veut boire, puisqu'on raconte que le rigide Caton buvait souvent en assez grande quantité. »

<sup>846</sup> *Scholia in Horatium*, 389 et 409. Trad. : « Si quelqu'un imite le vêtement et le visage de Caton, est-ce qu'en quelque chose, pour cette raison, il est aussi Caton pour ses vertus ? En effet, Caton, consul de Rome, pour apparaître terrible aux yeux des ennemis, laissait pousser sa barbe et ses cheveux, avec de dures chaussures et une petite toge, il était plus rapide. » « En effet, si quelqu'un avait maintenant les habitudes de Caton, à savoir s'il marchait à pieds nus et le visage farouche et s'il avait un tisserand qui lui tisse une petite toge, aurait-il pour cette raison la vertu de Caton ? – Non. » Concernant les raisons pour lesquelles Caton s'est laissé pousser barbe et cheveux – pour épouvanter les ennemis plutôt qu'en signe de deuil, comme l'explique Lucain (cf. *Pharsalia* II, 372-378) – un commentaire anonyme à la *Consolatio Philosophiae* de Boèce propose la même explication. Cf. *Saeculi noni auctoris in Boetii Consolationem philosophiae commentarius*, p. 110 : « CATO duras leges instituit et, ut saeuior hostibus et cunctis appareret, capillos et barbam sibi seruauit et per hoc RIGIDUS. »

<sup>847</sup> Cf. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* V (rhetorica), 448, p. 155 : « nam deliberatio futuri tantum temporis continet quaestionem, ut si deliberet Cato, an se debeat, ne victorem aspiat Caesarem, trucidare. »

<sup>848</sup> L'importance et la diffusion du commentaire de Rémi d'Auxerre ne sont plus à démontrer. Il nous est parvenu sous forme de commentaire continu, parfois intercalé alternativement avec le texte de Martianus Capella ou en gloses marginales et interlinéaires anonymes et aussi en extraits. Voir à ce propos C. JEUDY, « l'œuvre de Rémi d'Auxerre », 390.

<sup>849</sup> RÉMI D'AUXERRE, *Commentum in Martianum Capellam, Libri III-IX*, 78. Trad. : « Il parle de Caton d'Utique, qui, fuyant César, périt à Utique, région d'Afrique, d'où son nom "d'Utique". »

### (3) Gloses à Juvénal

On se souvient du fameux *tertius e caelo cecidit Cato*, tiré d'une satire de Juvénal<sup>850</sup> et qui connut un succès certain au Moyen Âge en tant qu'expression proverbiale<sup>851</sup>. Les gloses au poète – trois commentaires du XII<sup>e</sup> siècle, dont un pourrait être attribué à Guillaume de Conches – expliquent bien entendu cette formule :

Tercium correptorem miserunt nobis dii in terras.

TERCIUS CATO, quia duo fuerant Censorinus et Uticensis.

Id est tertius correptor viciorum ; miserunt modo dii in terras.<sup>852</sup>

Ce troisième Caton, après les deux célèbres que sont le Censeur et celui d'Utique, porte ce nom à cause du rôle qu'il se donne : censeur des vices d'autrui. La dénomination de Caton renvoie donc instantanément à la correction des mœurs.

### (4) Gloses à Lucain

Les commentaires à la *Pharsalia*<sup>853</sup> permettent, quant à eux, une ample illustration de la fréquence des citations médiévales faisant de Caton un homme réellement vertueux<sup>854</sup>. L'*exemplum* de Caton mérite néanmoins une lecture attentive car, selon les commentaires, il se présente sous des facettes différentes. Que cherche-t-on chez un auteur comme Lucain au Moyen Âge ? des exemples de grammaire, de rhétorique, des informations géographiques et historiques, mais aussi, au-delà de ces usages techniques, son œuvre est considérée comme un

---

<sup>850</sup> Cf. JUVÉNAL, *Saturae* II, 40. Voir le chapitre II.B.1.e).

<sup>851</sup> Voir à ce propos le chapitre III.C.2.b)(2).

<sup>852</sup> *Vier Juvenal-Kommentare aus dem 12. JH.*, p. 30, 258, 377. Trad. : « Les dieux envoyèrent un troisième censeur sur terre. » « UN TROISIÈME CATON, parce qu'il y en avait déjà eu deux : Caton le Censeur et d'Utique. » « C'est-à-dire un troisième censeur des vices ; les dieux l'envoyèrent alors sur terre. » Ces trois commentaires sont issus respectivement des manuscrits suivants : Oxford, Bodleian Library, Auct. F6,9 (originale de l'abbaye de St-Victor) ; Paris, BN lat. 2904 (a circulé sous le nom de Guillaume de Conches) ; Bern, Burgerbibliothek A, 61+ Burgerbibliothek 666.

<sup>853</sup> Nous nous sommes, pour cette étude sur les gloses de Lucain, inspirée de l'article de V. DE ANGELIS, « ... e l'ultimo Catone » et de celui de M. JENNINGS, « Lucan's Medieval Popularity : The *Exemplum* Tradition ».

<sup>854</sup> Voir à ce propos l'article de M. JENNINGS, « Lucan's Medieval Popularity : The *Exemplum* Tradition », 224-228.



trésor de sagesse humaine et de philosophie, à une période où chacun insiste sur la fonction morale de la poésie<sup>855</sup>. Dans les commentaires que l'on peut encore lire aujourd'hui, cet usage moral de la *Pharsalia* est omniprésent, affirmé dès les *accessus* lors de la traditionnelle question *cui parti philosophiae supponitur : ethicae*, répond-on, justifiant cette réponse par la mention du personnage de Caton<sup>856</sup>. En effet, en extrayant des *sententiae* du texte ou en relevant des exemples d'excellence et de faiblesse humaines, le Moyen Âge trouve chez Lucain un moyen d'édification<sup>857</sup>. Si l'approbation du poète romain par l'Église a été facilitée par sa proximité avec Sénèque et son attitude antipathique, sinon hostile, envers les dieux romains, son adoption par les enseignants médiévaux se révèle spontanée, motivée par la représentativité de ses personnages, dont Caton est bien sûr un des plus saillants.

Les commentateurs médiévaux de la *Pharsalia* voient en effet dans les héros lucanéens des êtres qui symbolisent les grands caractères de l'humanité, ou plus généralement des *exempla*. M. Jennings<sup>858</sup> remarque que le texte de Lucain a en effet grandement servi à récolter du matériel pour ces petits récits exemplaires, consistant en des faits ou dits d'un personnage authentique digne d'être imité. L'évaluation éthique du poème et les raisons de le classer parmi les textes moraux sont d'ailleurs exprimées dans les *accessus* : « non ideo quod dat praecepta moralia, sed [...] quod invitat nos ad virtutes [...] et omnem moralitatem » et « proponendo nobis exempla, quod agere quodque dimittere debeamus »<sup>859</sup>. Les fameux discours ou portraits de Caton étaient ainsi constamment utilisés pour convaincre les lecteurs de conduites morales et, parmi les nombreux passages du poème cités pour leur valeur éthique, les plus influents étaient ceux sur le héros romain<sup>860</sup>. Or ce qui est intéressant, c'est

---

<sup>855</sup> Encore faut-il que Lucain soit reconnu comme poète, ce qu'accepte au moins ARNOUL D'ORLÉANS dans l'*Accessus* de ses *Glosule super Lucanum*, p. 4 : « non est iste poeta purus, sed poeta et historiographus », et à sa suite DANTE, en signalant Lucain parmi les quatre membres de la *bella scola*, dans *Inferno* IV, 90.

<sup>856</sup> Voir à ce propos E. MATTHEWS SANFORD, « The Manuscripts of Lucan. *Accessus et Marginalia* », 284-285, qui a relevé cette association dans de nombreux manuscrits étudiés.

<sup>857</sup> Cf. E. R. CURTIUS, *Littérature européenne et Moyen Âge latin*, 119-120.

<sup>858</sup> Cf. M. JENNINGS, « Lucan's Medieval Popularity : The *Exemplum* Tradition », 217-219. Par exemple, le *Moralium dogma philosophorum* (v. 1150), souvent attribué à Guillaume de Conches, emploie en priorité des *exempla* tirés de Lucain, aux côtés de Sénèque, Cicéron, Salluste et Juvénal. Une tendance similaire se manifeste dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury et dans le *De nugis curialium* de Gautier Map. Dès le deuxième quart du XIII<sup>e</sup> siècle, le poème de Lucain perd cependant un peu de son attrait comme source de récits. Dans le *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* d'Étienne de Bourbon, l'usage de la *Pharsalia* est minimal ; dans le *Speculum laicorum* (moitié du XIII<sup>e</sup> siècle), une utilisation assez large d'auteurs anciens est faite, mais jamais de Lucain ; dans le *Liber exemplorum* (v. 1275), il n'y a aucune référence aux auteurs classiques.

<sup>859</sup> Cité des Mss. Ottobonianus 1712 du XIV<sup>e</sup> siècle et Vaticanus Pal. 1680 du XV<sup>e</sup> siècle par M. JENNINGS, « Lucan's Medieval Popularity », 219. Trad. : « non parce qu'il donne des préceptes moraux, mais [...] parce qu'il nous invite aux vertus [...] et à toute moralité » et « en nous proposant des exemples de ce que nous devons faire et ne pas faire ».

<sup>860</sup> Cf. M. JENNINGS, « Lucan's Medieval Popularity », 220. E. MATTHEWS SANFORD, « The Manuscripts of Lucan. *Accessus et Marginalia* », 292-293, mentionne en particulier les vers 377-383 du livre II, mis en évidence par des annotations marginales du genre *mores invicti Catonis*.

que les commentateurs médiévaux de la *Pharsalia* utilisent eux-mêmes, à de nombreuses reprises, le terme *exemplum*, lorsqu'ils s'intéressent au personnage de Caton.

Parmi le nombre impressionnant de commentaire médiévaux de la *Pharsalia*, une grande majorité trouvent leur inspiration dans des gloses plus anciennes – datant environ du IV<sup>e</sup> siècle, mais largement diffusées au Moyen Âge<sup>861</sup> – et que J. Endt et H. Usener ont réunies, organisées et intitulées respectivement *Adnotationes super Lucanum* et *Commenta Bernensia*<sup>862</sup>. Dans un deuxième temps, celles composées par Arnoul d'Orléans au XII<sup>e</sup> siècle eurent aussi une influence non négligeable sur les commentaires postérieurs<sup>863</sup>. Nous concentrerons donc notre étude du personnage romain sur ces trois éditions de gloses médiévales, tout en nous permettant de citer d'autres extraits de commentaires, lorsque cela semble pertinent.

Le Caton des *Adnotationes*<sup>864</sup> est envisagé tout d'abord comme un philosophe<sup>865</sup> et un homme de vertu, bien loin de la vie ordinaire des mortels puisque « nullam attigit voluptatem »<sup>866</sup>. Ce dernier qui « non potest subiugari »<sup>867</sup>, mène ses hommes « laude patientiae atque virtute

---

<sup>861</sup> Cf. G. A. CAVAJONI, « La tradizione degli *Scholia vetera* a Lucano nelle *Glosule super Lucanum* di Arnolfo di Orléans », 184.

<sup>862</sup> E. MATTHEWS SANFORD, « The Manuscripts of Lucan. *Accessus et Marginalia* », 291, qui a étudié plusieurs centaines de manuscrits des bibliothèques de Paris, Londres, Oxford, Cambridge, Berne, Munich, Vienne et du Vatican, datant du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle, affirme que « [t]he greater part of these commentaries is drawn from the common sources studied by Endt and Usener, and the variants are chiefly personal and without serious significance ». SH. WERNER, « On the History of the *Commenta Bernensia* and the *Adnotationes super Lucanum* », analyse les liens entre les deux corpus de gloses tardo-antiques et remet surtout en cause (p. 354-361) la manière dont fut réalisée par H. Usener l'édition des *Commenta Bernensia*. Elle ajoute que les deux présentes éditions présentent en fait des compilations de gloses antiques datant de la période carolingienne (p. 361-366). H. C. GOTOFF, *The Transmission of the Text of Lucan in the Ninth Century*, fait de même et conclut (p. 107) qu'il est préjudiciable d'envisager les *Commenta* et les *Adnotationes* comme des commentaires cohérents, rédigés par la main d'un seul auteur, et transmis tels quels depuis l'Antiquité.

<sup>863</sup> G. A. CAVAJONI, « La tradizione degli *Scholia vetera* a Lucano nelle *Glosule super Lucanum* di Arnolfo di Orléans », a étudié, quant à lui, le rapport entre ce dernier commentaire et les deux plus anciens cités, pour y découvrir un rapport de dépendance assez clair.

<sup>864</sup> Dix manuscrits, du IX<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle, ont servi à cette édition. Voir G. A. CAVAJONI, « La tradizione degli *Scholia vetera* a Lucano nelle *Glosule super Lucanum* di Arnolfo di Orléans », 186-187.

<sup>865</sup> Cf. *Adnotationes super Lucanum* II, 238, p. 55 : « NON AMPLA Catoni quippe philosophi » et II, 377, p. 62 : « STUDIIS <O. Q. C.> Catoni scilicet philosopho ».

<sup>866</sup> *Adnotationes super Lucanum* II, 391, p. 63. Trad. : « il ne touche à aucune volupté ».

<sup>867</sup> *Adnotationes super Lucanum* IX, 567, p. 370. Trad. : « ne peut être soumis ».

triumphum »<sup>868</sup>, tel qu'il s'est conduit durant toute sa vie, « immunem a moribus corrupti saeculi, scilicet innocentem »<sup>869</sup>.

*Exemplum* d'une vertu qui se détache du commun, le Romain s'est engagé dans un combat politique et militaire pour le seul bien de sa patrie : « Catonem nihil pro se facere, sed omnia pro senatu »<sup>870</sup>, au point d'incarner totalement cette cause pour laquelle il se bat :

LIBERTATE CATONI ut non ipse bellum susciperet, sed libertas et Caesar.<sup>871</sup>

Le Romain a, de plus, voulu pour lui-même une mort héroïque, désirée pour apporter la paix à son peuple :

HIC DABIT H. P. I. sive ideo dicit, ut occidatur, sive quia vere, postquam se apud Uticam occidit, pax effecta est.<sup>872</sup>

Et pourtant, malgré l'utilité avérée de ce suicide, celui-ci demeure une si grande perte pour le monde que ce serait « quasi vita Catonem perdiderit, non Cato vitam »<sup>873</sup>.

Caton possède enfin un rapport tout à fait particulier et quelque peu ambigu avec Dieu. Dans une perspective médiévale, son statut de philosophe lui offre une connaissance privilégiée des réalités divines : « id est quae sunt divina, philosophiae arte persequeris »<sup>874</sup>. Et si, dans un premier temps, l'exemple à imiter doit être demandé par Caton aux dieux<sup>875</sup>, il finit, grâce à sa vertu, par devenir lui-même un être divin :

IURARE PUDEBIT vult hunc divum fieri, ut per Catonem iuraretur a populo.<sup>876</sup>

---

<sup>868</sup> *Adnotationes super Lucanum* IX, 598, p. 372. Trad. : « [mène] au triomphe par le mérite de la patience et par la vertu ».

<sup>869</sup> *Adnotationes super Lucanum* II, 257, p. 56. Trad. : « libre des mœurs de ce siècle corrompu, c'est-à-dire intègre ».

<sup>870</sup> *Adnotationes super Lucanum* IX, 27, p. 340. Trad. : « il montre que Caton ne fait rien pour lui-même, mais tout pour le Sénat ».

<sup>871</sup> *Adnotationes super Lucanum* IX, 97, p. 345. Trad. : « à savoir que ce n'est pas lui [Caton] qui entreprendrait la guerre, mais la liberté et César. »

<sup>872</sup> *Adnotationes super Lucanum* II, 317, p. 59. Trad. : « ou, pour cette raison [fin de la servitude], il [Caton] dit qu'il se tue, ou parce que, après s'être donné la mort à Utique, la paix a été vraiment faite. »

<sup>873</sup> *Adnotationes super Lucanum* VI, 311, p. 216. Trad. : « comme si la vie aurait perdu Caton et non Caton la vie ».

<sup>874</sup> *Adnotationes super Lucanum* IX, 557, p. 369. Trad. : « c'est-à-dire que tout ce qui est divin, tu l'explores par l'art de la philosophie ».

<sup>875</sup> Cf. *Adnotationes super Lucanum* IX, 563, p. 370 : « Posce ergo exemplum, quod et nos debeamus imitari ».

<sup>876</sup> *Adnotationes super Lucanum* IX, 602, p. 372. Trad. : « Il veut que celui-ci [Caton] devienne divin, de sorte que le peuple jurerait par Caton. »

Les *Commenta Bernensia*<sup>877</sup>, outre quelques informations biographiques<sup>878</sup>, présentent Caton comme un sage et un philosophe stoïcien<sup>879</sup>. Dernière trace de la vertu sur terre<sup>880</sup>, dieu d'une certaine manière, « imitatione et instituto »<sup>881</sup>, le Romain est surtout célébré pour deux éléments de sa personnalité : son incarnation des quatre vertus principales et sa mort décidée dans le but de sauver son peuple et sa patrie. Les gloses expliquent en effet la filiation entre le geste de Caton – mort pour la liberté, parce que la vie sans liberté ne vaut pas la peine d'être vécue<sup>882</sup> – et ceux des Decii qui donnèrent leur vie pour la victoire des leurs :

DEVOTUM HOSTILES DECIUM P.C. Decii pater et filius se pro patria obtulere diis manibus. Pater latino, filius Samnitum bello sanguine suo Romanis contulere uictoriam. Huiusmodi exemplo se quoque etiam Cato promittit.<sup>883</sup>

En prenant sur lui les coups (coûts ?!) de cette guerre, Caton, l'unique représentant de la vertu, pourrait décider la Fortune à sauver la patrie romaine :

EXCIPIAM MEDIUS T. V. F. ut sufficiat fortunae Catonem perisse pro patria.<sup>884</sup>

---

<sup>877</sup> Les manuscrits qui ont servi à l'édition, Bern, Burgerbibliothek, litt. 370 = C et litt. 45 = B sont du IX<sup>e</sup> siècle, mais leurs gloses sont antérieures, probablement tardo-antiques (IV<sup>e</sup> siècle). Voir à ce propos P. ESPOSITO, « Per un'introduzione alla scoliastica lucanea », dans : *Gli scolii a Lucano ed altra scoliastica latina*, 11-24, en part. 11-12.

<sup>878</sup> Concernant avant tout ses liens de parenté avec Brutus. Cf. *Commenta Bernensia* II, 234, p. 65-66 : « AT NON MAGNANIMI PERCUSSIT PECTORA BRUTI TERROR Marcum Iunium Brutum ait, qui inter alia quoque opera scripsit Laudes Catonis. Hic Catonis sororis filius idemque gener Catonis, qui Caesarem occidit in curia. Hic in Philippis campis se occidendum praebeat, cum ab Augusto partes eius essent victae » ; II, 238, p. 66 : « ATRIA COGNATI PULSAT NON AMPLA CATONIS quoniam Seruilia soror Catonis mater fuit Bruti. 'Cognatos' enim dicimus filios sororum. »

<sup>879</sup> Cf. *Commenta Bernensia* I, 313, p. 26 : « ET NOMINA VANA CATONIS quod semper dicebatur Cato sapiens » ; II, 238, p. 66 : « NON AMPLA modica utpote philosophi » ; IX, 807, p. 311 : « MIRATORIQ. CATONIS Stoico ».

<sup>880</sup> Cf. *Commenta Bernensia* II, 242, p. 66 : « omnibus terris (olim) expulsae et fugatae uirtutis o sola fides Cato. Ut intelligatur enim qualis antea uirtus fuerit, tu fidem praebes. Quae uirtus omnibus terris expulsa est. »

<sup>881</sup> *Commenta Bernensia* IX, 557, p. 303. Trad. : « par imitation et manière d'agir ».

<sup>882</sup> Cf. *Commenta Bernensia* IX, 576, p. 305. Trad. : « QUICQUID SCIRE LICET scire debemus moriendum potius quam serviendum. »

<sup>883</sup> *Commenta Bernensia* II, 308, p. 69-70. Trad. : « Les Decii père et fils se sont offerts par leur propres mains aux dieux pour la patrie. Le père, lors de la guerre contre les Latins, le fils, lors de leur guerre contre les Samnites, ont attribué la victoire aux Romains par leur sang. Caton s'engagea lui-même aussi sur ce même exemple. » L'explication concernant les Decii revient aussi dans d'autres commentaires, tel que celui du XIII<sup>e</sup> siècle, tiré du manuscrit Berlin, Staatsbibliothek, lat. fol. 34, cité par C. F. WEBER, *Pharsalia cum notis ... quibus ... adnotationem suam ...*, vol. 3, p. 140-141 : « Et merito hoc opto, nam habeo exemplum bonorum virorum, qui mortui sunt pro patria ; et hoc dicit aequipollenter devotum hostiles etc. Duo Decii fuerunt, pater et filius, et alter devovit se in Samnitico bello. Nam responsum fuit, quod, nisi princeps daret se morti, terra deglutiret exercitum. Alter vero dedit se in Gallico bello ; nam responsum fuit eodem modo, quod exercitus ille vinceret, cuius principet moreretur. Et ideo quasi solus incitavit bellum, et mortuus est. »

<sup>884</sup> *Commenta Bernensia* II, 311, p. 71. Trad. : « de sorte qu'il suffirait à la Fortune que Caton périsse pour la patrie. »

Caton est, de plus, le parfait *exemplum* stoïcien des quatre vertus cardinales, un point que ce commentaire rend particulièrement clair :

HAEC DURI IMMOTA CATONIS S F His versibus declarauit Stoicum Catonem fuisse : cuius philosophiae finis secundum Chrysippum ille est ὁμολογουμένως τη φύσει ζην, hoc est : congruenter naturae uiuere. Qui autem sapiens summa praestare poterit ? Si habuerit quatuor virtutes, iustitiam frugalitatem prudentiam fortitudinem. Quas dixit Lucanus fuisse in Catone. Nam frugalitas est non esurire non algere, id est quod diuisit in epulas et uelamenta – in epulas : non elaboratas sed naturaliter sumtas ; vela : inculta – et domicilium quod uocat domum quae excludat hiemem. quod utrumque espressit cum dixit :

huic epulae uicisse famem, magnique penates  
summouisse hiemem tecto, pretiosaue uestis  
hirtam membra super Romani more Quiritis  
induxisse togam, Venerisque hic maximus usus  
progenies.

Omnibusque cupiditatibus modum inposuisse sicut libidini ex eodem loco frugalitatis pendet. Item habuisse iustitiam, quae et ipsa exigit multiplicem diuissionem, summam tamen duplicem, in deos et homines. Et definitio eius talis est : scientia recti et iniqui, uelut scientia iuris et iniuriae : \*\*\* quantum ad homines pertinet, quantum praestare debeat. Locus ille quidem est \*\*\* de officiis declarat : quae homini a prima conciliatione nascendi sumuntur. Inde enim colligit unum hominem sociale esse animal et cum sibi tum omnibus hominibus natura esse conciliatum. Haec sic esse in eo Lucanus adfirmat « iustitiae cultor » et « in commune bonus ». In illo etiam fortitudinem. quae ita definitur : fortitudo est scientia ferendorum secundorum aduersorumque. Hanc uno uerbo et generali uirtutis nomine significat dicens « rigidi seruator honesti ». Prudentiae nulla fit mentio, sed ut dixi per honestum generalis uirtus ipsa explicatur, cuius haec definitio est : habitus consentiens uitae. Sed potest per analogiam si alias nominet, et illam significare. Nam qui generalem habet et speciales, qui speciales et generalem uirtutem. In hac Stoicorum summum bonum est positum, Epicuri in uoluptate quae contraria uirtuti est, idque ita confirmat Lucanus :

nullosque Catonis in actus  
subrepsit partemque tulit sibi nata voluptas.

Epicurus autem cum dicat propter uoluptatem omnia esse facienda, excludit ab officiis actuque ciuili sapientem et sibi tantum oportere uiuere adfirmat. Stoicorum uero sapiens erit ciuilis, hoc est in administratione rei publicae.<sup>885</sup>

---

<sup>885</sup> *Commenta Bernensia*, II, 380, p. 73-75. Trad. : « Par ces vers, l'auteur déclare que Caton fut un Stoïcien. Selon Chrysippe, la fin de cette philosophie est l'ὁμολογουμένως τη φύσει ζην, c'est-à-dire vivre de manière cohérente avec la nature. Or quel sage pourra se distinguer par une position aussi privilégiée ? S'il a les quatre vertus : justice, frugalité, prudence, courage. Lucain dit que celles-ci furent en Caton. En effet, la frugalité consiste à ne pas désirer manger, ne pas avoir froid, c'est-à-dire à réduire au minimum les mets et les vêtements – dans les mets : rien d'élaboré mais tout consommé dans un mode naturel, – dans les vêtements : la rudesse. Et

Vrai praticien de la philosophie de Chrysippe, Caton qui possédait la justice, la frugalité, la prudence et le courage apparaît comme le vrai sage ; et cela dans la droite ligne des Stoïciens qui placent la vertu ou l'honnête comme bien suprême et demande à leur sage de s'acquitter des devoirs civils et privés. Il n'est pas difficile de comprendre comment le Caton des *Commenta Bernensia* put, avec sa *sapientia civilis*, être continuellement utilisé pour décrire le plus juste des politiques et le plus droit des hommes durant le Moyen Âge.

Ce qu'Arnoul – un des membres les plus importants de la fameuse école de grammaire d'Orléans<sup>886</sup> – retient de Caton au XII<sup>e</sup> siècle, c'est avant tout l'*exemplum virtutis* dans sa plus large extension, ainsi qu'il l'exprime déjà dans l'*Accessus* :

Ethice supponitur, non ideo quod det precepta morum, sed quodam modo invitat nos ad IIII virtutes, fortitudinem, prudenciam, temperenciam, iusticiam, per conuenientes personas, ostendendo bonam moralitatem sicut in Catone et in ceteris bonis civibus qui ad politicas uirtutes nituntur que ethice supponuntur.<sup>887</sup>

---

ce qu'il appelle son domicile est une maison qui le protège de l'orage. Il exprime l'un et l'autre en disant: "Pour lui, festoyer, c'est vaincre la faim ; de grands pénates, un toit suffisant pour écarter l'orage ; un vêtement de prix, la toge à poils rudes jetée sur les épaules à la façon de l'antique Quirite ; la vraie fin de Vénus, une postérité." Et il tient à imposer à tous ses désirs, comme la sensualité, ce mode de vie dérivant de la frugalité. Il tend de même à posséder la justice qui demande aussi de nombreuses distributions, dont la plus haute a un double aspect, envers les dieux et envers les hommes. La définition de celle-ci est science du droit et de l'inique, ou science du juste et de l'injuste. Plus cela regarde l'homme, plus il doit s'y tenir. Certes ce thème concerne les devoirs contractés par l'homme à la naissance. Il en dérive que l'homme est un animal sociable et que par nature il est prédisposé à être lié à lui-même et à tous les autres hommes. Et que Caton soit ainsi, Lucain l'affirme en disant : "adorateur de la justice" et "vertueux dans l'intérêt de tous". En lui il y a aussi le courage, défini comme science qui supporte les événements favorables et les adversités. Lucain signifie cela par une seule parole et par le nom général de la vertu, disant : "observateur d'une honnêteté rigide." Nulle mention n'est faite de la prudence, mais comme je l'ai dit à propos de 'l'honnête', la vertu générale s'explique à travers sa définition d'*habitus* concordant avec la vie. Mais si, par analogie, nous voulons nommer autrement cette honnêteté, on peut indiquer alors la prudence. En effet, celui qui possède une vertu générale a aussi les spéciales et celui qui a les spéciales possède aussi la générale. Le bien suprême des Stoïciens repose dans la vertu qui est contraire à la vertu d'Épicure, la volupté, et cela est ainsi confirmé par Lucain : « jamais dans les actes de Caton ne s'est insinuée et fait place une égoïste volupté. » En effet, Épicure, lorsqu'il dit que tout doit être fait en vue du plaisir, exclut le sage des devoirs et de l'activité civile et affirme qu'il doit vivre seulement pour lui-même. Au contraire le sage des Stoïciens sera civil, c'est-à-dire engagé dans l'administration de la chose publique. »

<sup>886</sup> Arnoul d'Orléans composa son commentaire à la fin du XII<sup>e</sup> siècle. Voir à ce propos l'« Introduction » de l'éditrice B. M. MARTI, dans : *Glosule super Lucanum*, XV-XXIX.

<sup>887</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum, Accessus*, p. 3. Trad. : « [L'œuvre] est rattachée à l'éthique, non parce qu'elle donne des préceptes moraux, mais parce que, d'une certaine façon, elle nous invite aux quatre vertus, courage, prudence, tempérance, justice, grâce à des personnages adaptés à cela, présentant la bonne moralité, tels que Caton et d'autres bons citoyens qui s'efforcent d'atteindre les vertus politiques lesquelles sont rattachés à l'éthique. »

En effet, le Romain par la pureté<sup>888</sup> et la constance de sa vertu est, selon le commentateur, un véritable exemple à imiter :

SOLA FIDES id est solum exemplum sed quia quedam exempla solent esse falsa, ideo dixit FIDES quoniam ipsum esse uirtuosum constans erat et certum.<sup>889</sup>

Arnoul, impressionné par sa force d'âme, cite son comportement en tant qu'époux<sup>890</sup> et père ou comme politique complètement dévoué à sa cité et au bien commun :

URBI PATER URBIQUE MARITUS id est urbi prouidens sicut pater filio, uel sicut maritus uxori, uel aliter PATER EST gignit ad utilitatem urbis et est MARITUS id est uxorem duxit urbi quasi diceret : non alia de causa duxit uxorem, non alia de causa genuit, nisi ut filios gigneret qui urbi essent utiles.<sup>891</sup>

BONUS id est bene faciens, non quibusdam tantum sed omnibus IN COMMUNE.<sup>892</sup>

Ce Caton ne possède que des amours ou des haines impersonnels, attachés à la valeur des actes et non aux hommes qui les exercent :

non odienti vel amanti aliquem sed alicuius virtutes vel vicia.<sup>893</sup>

Ainsi, s'il s'engage au côté de Pompée, ce n'est non pas par attachement au général, pour assouvir des ambitions personnels, mais uniquement pour servir la liberté :

---

<sup>888</sup> Cf. ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* IX, 595, p. 468 : « Ita fuit CATO uirtuosus quod de sua uirtute nichil ei bene contigit, quasi diceret: si tantum inspiciamus uirtutem puram ab omni successu, ita quod non habeatur respectu laudis ad successum sed ad solam uirtutem, tunc omnis uirtus aliorum erit quasi fortuna, et non erit uera uirtus respectu illius, et hoc est QUIDQUID LAUDAMUS IN ULLO MAIORUM etc. »

<sup>889</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* II, 243, p. 111. Trad. : « à savoir le seul exemple, parce que certains exemples sont souvent faux, pour cette raison, il a dit CONFIANCE, puisqu'il [Brutus] croyait fermement que celui-ci [Caton] était vertueux et fiable. »

<sup>890</sup> Cf. ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* II, 379, p. 124 : « ROBUS id est virtutes sibi innate conferentes ei constanciam animi quasi diceret : licet iuste cum ea quia maritus posset concumbere, tamen robusta virtute animi restitit concupiscencie ex humana fragilitate prouenienti. »

<sup>891</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* II, 388, p. 124. Trad. : « c'est-à-dire qu'il est prévoyant pour Rome, comme un père pour un fils, ou comme un mari pour sa femme, ou autrement IL EST PERE, il engendre pour l'utilité de Rome et il est MARI, c'est-à-dire qu'il a épousé une femme pour Rome, comme si on disait : pour aucune autre raison il a pris femme, pour aucune autre raison il a engendré, que pour engendrer des fils utiles à Rome. »

<sup>892</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* II, 390, p. 125. Trad. : « c'est-à-dire faisant le bien, non seulement pour quelques-uns, mais pour tous EN COMMUN. » Voir en comparaison ce que l'on trouve dans un manuscrit du X<sup>e</sup> siècle, Bern, Burgerbibliothek, Ms. litt. 45, cité par G. A. CAVAJONI, « Scholia inediti a Lucano del Codex Bernensis Litt. 45 saec. X », p. 94-95 : « laus sapientis deuotique civis, qui timebat ob pericula civium suam curam postponens », ainsi que dans un manuscrit du XIII<sup>e</sup> siècle, Berlin, Staatsbibliothek, Ms. lat. fol. 34, cité par C. F. WEBER, *Pharsalia cum notis ... quibus ... adnotationem suam ...*, vol. 3, p. 147-148 : « Et ideo impendebat vitam patriae, quia non credebat se natum esse propter se solum, sed propter communem utilitatem. »

<sup>893</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* II, 378, p. 124. Trad. : « en ne haïssant ou en n'aimant non pas les personnes, mais leurs vertus ou leurs vices. » Voir en comparaison ce que l'on trouve dans un manuscrit du X<sup>e</sup> siècle, Bern, Burgerbibliothek, Ms. litt. 45, cité par G. A. CAVAJONI, « Scholia inediti a Lucano del Codex Bernensis Litt. 45 saec. X », p. 96 : « STUDIIS O.C. id est nullum specialiter amabat, nec odio habebat, sed omnes generaliter diligebat. »

POMPEIANUS ERAT id est eandem causam pugnandi quam Pompeius habebat, scilicet libertatem.<sup>894</sup>

[...] sed tamen pro se non fecit, nam nec mortem timebat nec seruire, sed pro sola libertate et hoc est quod dicit [...].<sup>895</sup>

Or, en décidant de mourir libre plutôt qu'en demeurant en vie dans la servitude, il incarne, selon le glossateur, la vertu :

AN LIBER IN ARMIS id est an uis ut ego interrogem illa que scio, id est uis quod ego queram an uelim potius mori liber quam in seruitute uiuere? Ac si dicat de hac re non est dubitandum quin malim mori liber et istud est uirtus.<sup>896</sup>

L'âme inflexible de Caton l'amène aussi à une sobriété de comportement et d'attitude. Étant totalement dénué d'arrogance et d'affectation<sup>897</sup>, il concentre toute son énergie dans la lutte contre les passions. Arnoul est éloquent en commentant cette dernière entreprise :

NULLOSQUE CATONIS IN ACTUS SUBREPSIT PARTEMQUE TULIT SIBI NATA VOLUPTAS  
Sententia talis : quamuis innata esset sibi ex humana fragilitate naturaliter uoluptas, cum quilibet homo aliquantulum uoluptatem sequatur, tamen in nullis actibus eius apparuit quod etiam latenter uoluptatem sequeretur.<sup>898</sup>

---

<sup>894</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* IX, 24, p. 435. Trad. : « c'est-à-dire qu'il soutenait la même cause dans la guerre que Pompée, à savoir la liberté. »

<sup>895</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* IX, 26, p. 435. Trad. : « [...] mais cependant il ne le fit pas pour lui-même, parce qu'il ne craignait ni la mort ni servir, mais seulement pour la liberté [...]. » Remarquons l'affirmation étonnante selon laquelle Caton ne craignait pas la servitude ; s'il ne la craignait pas, du moins l'avait-il en horreur et n'aurait pu la vivre.

<sup>896</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* IX, 566, p. 466. Trad. : « c'est-à-dire si tu veux que j'interroge sur ce que je sais, à savoir si tu veux que je demande si je préfère mourir libre plutôt que de vivre en servitude ? Et s'il dit cela : il ne faut pas douter que je préfère mourir libre, c'est est la vertu. »

<sup>897</sup> Cf. ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* II, 386, p. 125 : « ROMANI MORE QUIRITIS id est alicuius burgensis cum tamen ipse de nobilibus esset. »

<sup>898</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* II, 390, p. 125-126. Trad. : « La phrase veut dire ceci : bien que la volupté soit innée naturellement en lui par la fragilité humaine, alors que n'importe quel être humain tend vers une volupté, si petite soit-elle, cependant il ne suivait pas, même secrètement, la volupté dans ses actes. » Voir aussi ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* II, 391, p. 126 : « VOLUPTAS SIBI NATA id est innata naturaliter et insita non SUBREPSIT latenter subintravit, multo ergo minus aperte. Quidam cum aliquid causa sue voluptatis incipiunt, suam uoluptatem occultantes aliquid honesti pretendunt. Verbi gratia, sicut pontifices faciunt cum album et forte uinum potant causa glotonitatis, se causa infirmitatis sanande quia <ph>isici sunt potare illud simulant. IN NULLOS ACTUS nec comedendo cum sufficiat quilibet cibus, nec potando cum sufficiat quilibet potus, in coeundo sola progenies et sic de ceteris, uel SURREPSIT per cogitationem. PARTEMQUE TULIT per consensum, multa enim cogitationem. PARTEMQUE TULIT per consensum, multa enim cogitantur quibus consensus non adhibetur, uel hec est sententia : multa uoluptatis aliorum causa fecit, causa sue nulla, et secundum hoc sic lege : VOLUPTAS NATA SIBI, id est propter se considerata, immo propter alios, NULLOS CATONIS IN ACTUS SUBREPSIT. Hoc non mutatur iuxta precedentem expositionem. PARTEMQUE TULIT SIBI id est in nullo actu sua uoluptas cum aliorum uoluptate principaliter et secundario participans ; quare quidquid fecit pro aliorum uoluptate pure sine respectu sue fecit. »



Le glossateur insiste encore sur d'autres aspects de l'ascétisme de Caton : la devise NON AMPLA caractérise fort bien ses choix de vie, ce qui signifie qu'il « *mediocritatem eius ostendit* »<sup>899</sup> ; Brutus son neveu le trouve *insomnem* et le commentateur relève que cela doit être célébré parce que « *tali hora non pro se immo pro re publica insomnis erat* »<sup>900</sup>. De plus, les scènes du désert libyen apportent à Lucain l'opportunité d'exposer les vertus de Caton ; pour Arnoul, celles-là – qu'il s'agisse des épreuves de la soif ou des serpents – ne sont composées d'ailleurs que dans ce but :

Nimiam sitim Catonis describit ad maiorem eius virtutem, qui quamvis sitiret aquam effudit.<sup>901</sup>

Ecce ad quid serpentum diversitates enumeravit, ut ostenderet virtutem Catonis qui pro libertate tale iter non abhorruit.<sup>902</sup>

Dans un monde changeant, le Romain ne modifie jamais le cap de sa recherche constante de la vertu<sup>903</sup> ; son *motto* pourrait se résumer ainsi : « *mortem parvipendamus et ad virtutem tendamus* »<sup>904</sup>.

Lorsque Arnoul rappelle la vertu catonienne, qui l'entraîne à se désintéresser de lui-même et à se mettre au service de tous<sup>905</sup>, et en particulier sa *modestia in cibis, in edificio, in veste, in coitu*<sup>906</sup>, c'est pour insister sur sa « *rigida [...] honestas cui nulla admiscetur utilitas* »<sup>907</sup> ; lorsqu'il le présente comme *tam sapiens, tam iustus*, c'est pour justifier l'impossibilité d'un crime de sa part et de celle de ses disciples<sup>908</sup>, le héros ayant, moralement, un pouvoir égal aux dieux :

<sup>899</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* II, 238, p. 111. Trad. : « il montre sa modestie ».

<sup>900</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* II, 239, p. 111. Trad. : « à une telle heure Caton ne dormait pas non pas pour des affaires le concernant, mais pour la République ».

<sup>901</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* IX, 503, p. 458. Trad. : « Il [Lucain] décrit la soif excessive de Caton en vue d'une plus grande vertu de celui-ci, qui le fit verser l'eau bien qu'il fût assoiffé. »

<sup>902</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* IX, 734, p. 476. Trad. : « S'il [Lucain] a énuméré toutes ces sortes de serpents, c'est pour montrer la vertu de Caton qui, pour la liberté, ne s'est pas détourné d'un tel chemin. »

<sup>903</sup> Cf. ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* IX, 556, p. 465 : « [...] tu semper ad virtutem tendis ».

<sup>904</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* IX, 584, p. 467. Trad. : « nous méprisons la mort et nous tendons à la vertu ».

<sup>905</sup> Cf. ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* II, 383, p. 125 : « is est ad utilitatem totius mundi ut magis esset de toto mundo sollicitus quam de ipso ».

<sup>906</sup> Cf. ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* II, 384, 385, 387, p. 125 : « Nota modestiam in cibis. [...] Nota modestiam in edificio. [...] Nota modestiam in veste. [...] Nota modestiam in coitu ».

<sup>907</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* II, 389, p. 125. Trad. : « une rigide [...] honnêteté à laquelle ne se mêle aucune utilité ».

<sup>908</sup> Cf. ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* II, 250, p. 112 : « a culpa quia iam scelus esse non videbitur cum tam sapiens, tam iustus illum sequatur. » Voir, en comparaison, ce que dit un manuscrit du XIII<sup>e</sup> siècle, Berlin, Staatsbibliothek, Ms. lat. fol. 34, cité par C. F. WEBER, *Pharsalia cum notis ... quibus ...* 580

SCIRE NEFAS id est non licitum quia Pompeio consensit omne humanum iudicium, Cesari uero diuinum quod uictoria probauit. SE IUDICE QUISQUE TUETUR Pompeius Catone qui eum sequendo iustiores esse probauit, Cesar diis qui ei uictoriam contulerunt.<sup>909</sup>

Le glossateur du XII<sup>e</sup> siècle envisage ainsi que la signification des actions de Caton persistera comme un *exemplum* dans les âges successifs et sa conclusion sur le sujet est claire :

nullum in se poterat vicium quia sua presentia aliorum extinguebat vicia. VINCIT CASUS id est eventum fortune, scilicet aduersitatem, dolorem, et huiusmodi, non solum in suo pectore sed in ALIENO, scilicet in militibus suis et in posteris, per exemplum quia dedit exemplum vicendi dolores per patientiam.<sup>910</sup>

Cet exemple catonien à imiter trouve d'ailleurs une justification supplémentaire par l'interprétation quelque peu christianisante de certains passages. Le discours de Caton au temple de Jupiter Hammon, par exemple, rappelle à Arnoul tant Saint Laurent que Thomas Becket<sup>911</sup>. La *lectura* de cette *oratio* propose d'ailleurs un autre élément allant dans la même direction, lorsque le Romain présente sa conception de la divinité :

Estque dei sedes nisi terra et pontus et aer  
et caelum et virtus ? Superos quid quaerimus ultra ?  
Iuppiter est quodcumque vides, quodcumque moveris<sup>912</sup>.

---

*adnotationem suam* ..., vol. 3, p. 139 : « Nefas quidem est, sed quia video diis placere, ideo securus, id est sine cura, id est non considerans esse peccatum, sequor [cod. Sequitur] ».

<sup>909</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* I, 127, p. 26. Trad. : « à savoir qu'il n'est pas licite de savoir car tout jugement humain est d'accord avec Pompée, alors que celui divin est avec César, ce que la victoire a prouvé. Pompée a prouvé par Caton qui le soutient qu'il était plus juste, César l'a fait par les dieux qui lui ont donné la victoire. »

<sup>910</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* IX, 888, p. 484. Trad. : « Rien en lui n'avait été un vice, parce sa présence éteignait les vices des autres. IL VAINQUIT LE HASARD, c'est-à-dire les événements de la Fortune, à savoir l'adversité, la douleur, et d'autres choses du même genre, non seulement dans son cœur, mais aussi chez les autres, à savoir chez ses soldats et chez les ceux qui suivront, par son exemple, parce qu'il a donné l'exemple de quelqu'un qui a vaincu les douleurs par la patience. » Voir à ce sujet M. JENNINGS, « Lucan's medieval popularity », 226-228. Voir aussi une glose à *Pharsalia* IX, 889, assez similaire tirée du manuscrit Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms. 1285, citée par C. F. WEBER, *Pharsalia cum notis ... quibus ... adnotationem suam* ..., vol. 3, p. 756 : « Cato, cuius aspectus in morientibus omnes dolores minores reddidit, et illis posteris exemplum et doctrina fuit, quod dolores et passiones in homines non habent potestatem. »

<sup>911</sup> Cf. ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* IX, 569 et 571, p. 466 : « Modo respondet ad hoc quod superius dixerat : "Inquire in fata Cesaris" qui violenter nos persequitur, quasi diceret: minime nocet vis bono, quia pro vi ulla non frangitur a proposito, quod apparuit in beato Laurentio [...]. Minime quia si virtuosus honestum incipit et bene succedit ei in illo perficiendo, non ideo magis honestum est quam si non possit perficere. Verbi gratia, dominus Cantariensis rigorem iusticie contra Anglicum tenere incepit, morte occupatus ab illo honesto defecit, non ideo tamen honestas decrevit que nec maior fuisset si totum perfecisset archiepiscopus. »

<sup>912</sup> LUCAIN, *Pharsalia* IX, 578-580, p. 246. Trad. t. II, p. 156 : « La divinité n'a pas d'autre demeure que la terre, la mer, l'air, le ciel et la vertu. Que cherchons-nous les dieux ailleurs ? Jupiter, c'est tout ce que nous voyons, tout ce qui nous meut. ».

Le commentaire d'Arnoul s'engage alors sur un terrain plutôt intrigant. Il n'est en effet pas totalement exclu que son interprétation cherche à donner une signification chrétienne au texte classique :

ESTQUE DEI SEDES Quod Libicus pulvis non sit sedes dei ostendit (scil. Cato). Nam sedes dei est humanum corpus et maxime humana anima. Hoc tantum in his inferioribus et hoc est quod dicit QUE EST SEDES DEI NISI TERRA etc. Per terram, pontum, aerem et celum intelligit humanum corpus, quod constat ex illis elementis, per hoc quod dicit

ET VIRTUS Intelligit animam, nam anima iusti sedes est dei, uel per terram, pontum, aerem, celum, intelligit deum ubique esse et VIRTUS dicendo innuit eum in celestibus esse spiritibus<sup>913</sup>.

Seuls Lucain ou Caton peuvent être sujets des deux *intelligit*, et, de plus, n'ayant pas utilisé l'habituel *intellige* qui interpelle le lecteur, il est peu probable qu'il s'agisse ici d'une interprétation allégorique autonome d'Arnoul.

Dans sa réponse à Brutus, au deuxième livre de la *Pharsalia*, le Romain a aussi prononcé des paroles prêtant à une lecture christianisante, puisqu'il se propose de mourir seul pour sauver son peuple :

Hoc caput in cunctas damnatum exponere poenas !  
Devotum hostiles Decium pressere catervae :  
me geminae figant acies, me barbara telis  
Rheni turba petat, cunctis ego pervius hastis  
excipiam medius totius vulnera belli.  
Hic redimat sanguis populos, hac caede luatur  
quidquid Romani meruerunt pendere mores.  
Ad iuga cur faciles populi, cur saeva volentes  
regna pati pereunt ? Me solum invadite ferro,  
me frustra leges et inania iura tuentem.<sup>914</sup>

---

<sup>913</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum IX*, 578 et 579, p. 467. Trad. : « [Caton] montre que la poussière libyenne n'est pas la demeure de dieu. En effet, la demeure de dieu est le corps humain et en premier lieu l'âme humaine. Cela seulement dans ces choses inférieures et c'est pourquoi il dit DIEU N'A D'AUTRE DEMEURE QUE LA TERRE etc. Par la terre, la <mer, l'air, le ciel, il entend le corps humain, parce qu'il est constitué de ces éléments, et pour cette raison il dit cela. » « VERTU Il entend l'âme, car l'âme du juste est la demeure de dieu, ou, par terre, mer, air, ciel, il entend que dieu est partout et en disant VERTU il montre que dieu se trouve dans les esprits célestes. » Relevons aussi cette affirmation significative, toujours dans l'interprétation du discours de Caton devant le temple de Jupiter Hammon : ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum IX*, 573, p. 467 : « quia nos sumus divini per intellectum et rationem. »

<sup>914</sup> LUCAIN, *Pharsalia II*, 307-316, p. 35. Trad., t. I, p. 45 : « Ah ! si seulement les dieux du ciel et de l'Érèbe me permettaient d'exposer ma tête condamnée pour le châtement de tous. Decius, voué aux Enfers, fut accablé par les bataillons ennemis ; que les deux lignes me percent de coups, que les hordes barbares du Rhin m'atteignent de leurs traits, cible de toutes les lances, je recevrai, entre les combattants, les blessures de toute la guerre. Que  
582

Sans faire explicitement référence au sacrifice christique, le commentaire d'Arnoul insiste cependant sur le don « universel » que Caton fait de sa vie, afin de sauver tous les Romains de la mort et des châtiments :

HOC id est meum. IN CUNCTAS PENAS scilicet ut pro omnibus punienbus puniretur.

CUNCTIS tam meorum quam hostium.

HIC meus. REDIMAT a morte et a penis. POPULOS Pompeii quam Cesaris. HAC id est mea CEDE LUATUR purgetur.

AD IUGA CUR FACILES Ostendit quod solus debet occidi, non populus, nam quicquid iubetur agit se ipse resistit omnibus.<sup>915</sup>

Une autre lecture d'Arnoul explicite le statut de Caton en le comparant au ciel supérieur. D'autres commentaires médiévaux semblent même proposer, en précurseurs de Dante<sup>916</sup>, l'accession de Caton au Paradis, malgré l'impossibilité d'une pleine adhésion consciente, de la part du Romain, à la doctrine du Christ. Brutus, dans la *Pharsalia*, compare l'Olympe à Caton :

melius tranquilla sine armis  
otia solus ages, sicut caelestia semper  
inconcussa suo volvuntur sidera lapsu.  
fulminibus propior terrae succenditur aer,

---

mon sang rachète les peuples, que ce meurtre soit la rançon de tout ce que les mœurs romaines ont mérité de payer. Pourquoi faire périr des peuples qui tendent la nuque au joug, qui veulent de cruelles dominations ? Moi seul, attaquez-moi le fer à la main, quand je protège en vain les lois et des droits sans défenseurs. Voici, voici la gorge qui donnera la paix et la fin de leurs peines aux peuples de l'Hespérie, après moi quiconque veut régner n'a plus besoin de guerre. »

<sup>915</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* II, 307, 310, 312 et 314, p. 118. Trad. : « CETTE, à savoir la mienne [ma tête]. POUR LE CHATIMENT DE TOUS à savoir qu'il soit puni à la place de tous ceux qui devraient être punis. » « DE TOUS autant des miens que de mes ennemis. » « CELUI-CI, le mien [mon sang], RACHETE de la mort et des peines. LES PEUPLES autant celui de Pompée que celui de César. PAR CE [meurtre], c'est-à-dire le mien, SOIT LA RANÇON, qu'il soit purifié. » « POURQUOI [DES PEUPLES] SANS RESISTANCE QUI TENDENT LA NUQUE AU JOUG Il montre qu'un seul devait mourir, non tout le peuple, car tout ce qui lui est commandé, il le fait, alors que celui-ci résiste pour tous. » Cf. en comparaison ce que l'on trouve dans un manuscrit du X<sup>e</sup> siècle, Bern, Burgerbibliothek, Ms. litt. 45, cité par G. A. CAVAJONI, « Scholia inedita a Lucano del Codex Bernensis Litt. 45 saec. X », p. 96 : « IN CUNCTAS D.E.P. id est utinam ego solus interficerer diverso genere tormentorum pro libertate patriae ac defensione urbis quaeque sint bella. [...] REDIMAT a bello. SANGUIS scilicet meus. CLADE L. id est mea morte expietur. [...] HIC DABIT H.P.I.F.M. quia postquam interfecit se apud Uticam cessavit bellum. », et dans un autre du XIII<sup>e</sup> siècle, Berlin, Staatsbibliothek, Ms. lat. fol. 34, cité par C. F. WEBER, *Pharsalia cum notis ... quibus ... adnotationem suam ...*, vol. 3, p. 140 : « nam videbatur, quod pro aliquo peccato Romanorum peteretur mors illius pro piaculo illorum peccati. » et « Ego dico ne fraudemus bellum, et utinam hoc potius fieret, ut ego solus pro omnibus perirem. »

<sup>916</sup> En effet, la *lectura* de Dante qui place Caton au Purgatoire – pour lui permettre d'accéder dans un deuxième temps au Paradis – possède certainement des traces de cette ligne exégétique qui converge dans la même direction. Voir à ce propos le chapitre IV.D.2.c)(3).

imaque telluris ventos tractusque coruscos  
 flammaram accipiunt; nubes excedit Olympus  
 lege deum minimas rerum discordia turbat,  
 pacem magna tenent<sup>917</sup>.

Cette comparaison est lue en premier par l'exégète dans ses implications physiques et avec toute la considération qui était due au poète *phisicus*, souvent envisagé comme *auctoritas* pour les phénomènes naturels<sup>918</sup>. La louange que Lucain dédie à Caton effleure cependant l'hyperbole puisque que le sommet du mont *excidit nubes / lege deum*<sup>919</sup> et atteint ainsi une région du ciel dans laquelle ne vivent pas les êtres humains : celle dans laquelle aucune collision de vents ni phénomènes atmosphériques ne se vérifient. Ainsi l'Olympe est non seulement le domicile des êtres célestes et, par métaphore, le ciel, mais le lieu dans lequel les humains ne peuvent exister, vu la raréfaction de l'air. La particularité singulière de l'Olympe est soulignée par Arnoul qui confère une importance non négligeable au vers II, 272, quand il affirme que la cime du mont se trouve dans une région privée de perturbation de vent et en fournit, à travers l'autorité des philosophes, la preuve expérimentale :

OLIMPUS mons altissimus et excedens nubes unde nullam uentorum sentit perturbacionem quod ita probauerunt philosophi : cum festo finito descenderent, in summitate scripserunt literas in puluere, quas inuenientes quasi nouas in alio quinquennio, porbauerunt locum esse sine omni uento.<sup>920</sup>

Les philosophes, qui semblent avoir accès, au moins chaque cinq ans, aux hauteurs de l'Olympe, peut-être pour y festoyer avec les dieux, proposent, à travers Arnoul d'Orléans, des preuves justifiant la comparaison que le lecteur médiéval pouvait relever entre Caton et le ciel supérieur, et qui lui était signifiée explicitement par les commentateurs<sup>921</sup>.

<sup>917</sup> LUCAIN, *Pharsalia* II, 266-273, p. 34. Trad. modifiée, t. I, p. 43 : « Tu feras mieux de mener sans armes de tranquilles loisirs : ainsi les astres, toujours inébranlés, glissent de leur vol accoutumé, l'air plus proche des terres s'enflamme des feux de la foudre ; et les régions basses du sol reçoivent les vents et les traînées de flammes étincelantes, l'Olympe domine les nuages par la loi des dieux, la discorde trouble les plus petits des êtres ; les plus grands conservent la paix. »

<sup>918</sup> Voir, par exemple, l'autorité que lui reconnaît pour les questions naturelles GERVAIS DE MELKLEY, dans son *Ars*, 214, en illustrant la *uariatio* : « Item nec varietur ei tempus nec pelagus transeatur nec de rebus philosophicis fiat mentio sine philosophia. Lucanus in primo, ubi mentionem facit de fluxu et refluxu oceani, movet questionem philosophicam, dicens : "ventus ab extremo pelagus sic axe volutet" etc. »

<sup>919</sup> Cette ponctuation faible en fin de vers 271, différente de celle de l'édition critique est, selon V. DE ANGELIS, « ... e l'ultimo Catone » 172, n. 59, confirmée par la tradition et permet de relier la particularité physique de l'Olympe à un statut divin.

<sup>920</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* II, 272, p. 114. Trad. : « OLYMPE, montagne très haute et allant au-delà des nuages, où on ne sent la perturbation d'aucun vent, ce que les philosophes ont prouvé ainsi : alors qu'ils avaient fini de fêter et descendaient, ils écrivèrent des lettres dans la poussière, qu'ils trouvèrent quasi inchangées cinq ans plus tard ; ils prouvèrent ainsi que ce lieu était sans vent. »

<sup>921</sup> Pour preuve, cf. *Adnotationes super Lucanum* II, 289, p. 58 : « SIDERA QUIS M. Q. V. S. C. comparat civile bellum ruinae mundi, ut ille Olympo Catonem. » Le manuscrit Bern, Burgerbibliothek, Ms. litt. 45 (X<sup>e</sup> siècle), 584

La similitude entre Caton et l'Olympe présente de nouvelles facettes à la lumière d'une glose d'un manuscrit produit dans l'Allemagne du XI<sup>e</sup> siècle et qui avance des arguments encore plus hardis<sup>922</sup>. Cette *lectura* explique que le sommet de l'Olympe non seulement fournit la preuve tangible de l'existence de l'éther, espace aérien « proximus celo, purissimus et subtilissimus »<sup>923</sup> où il n'existe aucune perturbation physique, mais que cette zone, dont la partie inférieure englobe la cime du mont, est aussi le Paradis céleste<sup>924</sup> – et non celui terrestre, l'Eden –, ce Paradis qui a ouvert ses portes au bon larron à qui le Christ avait dit : « Hodie mecum eris in Paradiso ». Le commentaire poursuit en affirmant qu'à ce même Paradis ont accès, après la mort, « homines qui magne virtutis erant et neminem ledebant »<sup>925</sup>. Or, parmi les personnages de la *Pharsalia*, le seul à qui peut s'appliquer cette louange d'une *magna virtus* et celle d'un *neminem lede[re]*, si proche de la vertu de la charité, est évidemment Caton, lequel en donne de nombreuses preuves héroïques dans le neuvième livre.

Les exégètes portent toutefois encore plus avant la métaphore : à travers une évidente association de l'Olympe avec les dieux, permise, comme nous l'avons vu, par la ponctuation, ils confirment la pertinence de la similitude entre Caton et les dieux, faisant mémoire du vers I, 128 – « victrix causa diis placuit sed victa Catoni » – et de son commentaire. En lisant en parallèle les deux gloses d'Arnoul à II, 267 et à I, 126, apparaît une parité parfaite entre les dieux et Caton :

QUIS IUSTIUS INDUIT ARMA quia tales erant multi dubitauerunt quis iustiore habere causam quia quisque habuit *deos* ex parte sua, Cesar plures, Pompeius Catonem qui merito prudencie diis poterat comparari.<sup>926</sup>

SICUT CELESTIA probat per similitudinem sumptam a celestibus possibile esse quod non moueatur et ceteris minoribus turbatis eum non debere moueri, nec in primis modo eum celestibus comparat cum etiam superius superis equiparavit eum dicens : « victrix causa diis placuit sed uicta Catoni », quasi

---

cité par G. A. CAVAJONI, « Scholia inedita a Lucano del Codex Bernensis Litt. 45 saec. X », p. 95 : « mons Olympus altitudine sua nubes transcendit ibique non est concursus ventorum. Potest et pro caelo accipi, cuius serenitatem Catoni comparat. » ou encore le manuscrit Berlin, Staatsbibliothek, Ms. lat. fol. 35 (XIII<sup>e</sup> siècle), cité par C. F. WEBER, *Pharsalia cum notis ...quibus...adnotationem suam*, vol. 3, p. 137 : « Et debes otia agere, ceteris facientibus bellum; nam es similis coelestibus, et ipsi terrenis [...] permittite eos bello civili turbari, qui sunt in infimis; tu, qui es altus et magnus, in hac tempestate civili esto securus. »

<sup>922</sup> Ms. London, British Library, Harley 2728, f. 120v, cité par V. DE ANGELIS, « ... e l'ultimo Lucano », 174.

<sup>923</sup> Trad. : « très proche du ciel, très pur et très subtil ».

<sup>924</sup> Cette assimilation sera d'ailleurs reconnue par Dante qui, dans le chant XXIV du *Purgatorio*, nomme le Paradis, à travers les paroles de Forese de' Donati, « l'alto Olimpo » (15).

<sup>925</sup> Trad. : « les hommes qui étaient dotés d'une grande vertu et qui n'offensaient personne ».

<sup>926</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* I, 126, p. 26. C'est nous qui soulignons. Trad. : « parce qu'ils étaient tels que beaucoup ont douté quant à savoir qui avait la plus juste cause, puisque chacun avait des dieux à son côté, César plusieurs, Pompée, Caton, qui par le mérite de sa prudence pouvait être comparé aux dieux. »

diceret : sicut celestia supra lunam pro aliqua turbatione a cursu proprio et solito non excuciantur cum hec que sunt sub luna sepiissime moueantur, ita et tu positus super homines potens es et debes non moueri a proposito bone uoluntatis, ceteris hominibus brutis et stolidis a bono deuiantibus.<sup>927</sup>

Ce qu'affirme Arnoul, dans le second passage, n'est pourtant pas une production personnelle de sa lecture de Lucain, mais une reprise d'une tradition interprétative de longue date, attestée par exemple, par l'édition réalisée à partir de manuscrits datant du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle et intitulée *Supplementum Adnotationum super Lucanum* :

CATONI Catonem diis hoc loco comparat. Iste Cato religiosissimus erat atque piissimus, qui semper Pompeio favebat, qui eo mortuo se ipsum iugulauit. Figura prolempsis. Qui[a] prudentiae merito diis comparandus sit ; qui Pompei partes secutus causam belli civilis fecerat iustiore et hoc est eius privilegium, diis comparari.<sup>928</sup>

L'interprétation qui souligne une parité entre la divinité et Caton apparaît ainsi indubitablement comme la plus répandue et se retrouve dans d'autres passages de la *Pharsalia* commentés par Arnoul d'Orléans, où il est question de Caton :

SACRAS ac si essent responsa divina.<sup>929</sup>

DIGNISSIMUS ARIS Si Iulius dignus, Augustus dignior, Cato fuit adorari dignissimus.<sup>930</sup>

Ainsi, cela montrerait l'existence d'une lecture déjà consolidée qui rendait Caton équivalent aux dieux.

---

<sup>927</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* II, 267, p. 114. Trad. : « Il montre par une comparaison faite à partir des astres qu'il est possible qu'il ne soit pas ébranlé et qu'il ne doit pas être ébranlé par tous les autres, moindres que lui, qui sont troublés, et il ne le compare pas seulement aux premiers astres, mais il l'égale, comme plus haut, aux astres supérieurs, en disant : "la cause du vainqueur plut aux dieux, mais celle du vaincu à Caton", comme s'il avait dit : comme les astres supralunaires ne sont pas ébranlés dans leur propre et habituelle course par une quelconque turbulence, alors que ceux sublunaires sont très souvent ébranlés, ainsi toi puissant tu as été placé au-dessus des hommes et tu ne dois pas être ébranlé du dessein de ta bonne volonté, alors que les autres hommes, stupides et sots, dévient du bien. »

<sup>928</sup> *Supplementum Adnotationum super Lucanum* I, 128, p. 25. Trad. : « Il compare ici Caton aux dieux. Ce Caton était très religieux et très pieux, et il avait toujours été favorable à Pompée, qui, après la mort de ce dernier, se donna la mort. On a ici une prolepse parce que celui-ci doit être comparé aux dieux par le mérite de sa prudence ; celui-ci suivant le parti de Pompée a rendu la cause de la guerre civile plus juste et c'est son privilège d'être comparé aux dieux. »

<sup>929</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* II, 285, p. 116. Trad. : « comme si c'était des réponses divines ». Voir aussi le manuscrit Berlin, Staatsbibliothek, lat. fol. 34 (XIII<sup>e</sup> siècle), cité par C. F. WEBER, *Pharsalia cum notis ... quibus ... adnotationem suam ...*, vol. 3, p. 138-139 : « nam pectus suum sola arcana considerabat ».

<sup>930</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* IX, 601, p. 468. Trad. : « Si Jules César était digne, Auguste fut plus digne, et Caton le plus digne d'être adoré. » Voir aussi le commentaire à *Pharsalia* IX, 565, tiré du manuscrit Berlin, Staatsbibliothek, lat. fol. 35 (XIII<sup>e</sup> siècle), cité par C. F. WEBER, *Pharsalia cum notis ... quibus ... adnotationem suam ...*, vol. 3, p. 736 : « DIGNAS sacratas secretis templi. »

Un dernier élément concernant les véritables vertus catoniennes, célébrées tout au long de l'œuvre lucanienne<sup>931</sup>, permet aux commentateurs médiévaux une interprétation christianisante. Dans un premier temps, les gloses tentent de montrer que la *Pharsalia* a attribué au Stoïcien romain les quatre vertus cardinales :

Nota in eo IIII principales virtutes, iustitiam, modestiam, prudenciam, fortitudinem ; per hoc quid dicit « modum servabat » iusticia, quia iusticie est servare modum in omnibus ; per hoc quod dicit « tenebat finem » modestia, quia modestie est ne quid ultra ne quid citra fiat, quia « sequebatur naturam » prudens erat, quia patriam defendebat fortis erat.<sup>932</sup>

commendat eum a quatuor virtutibus: *servare mo(dum)* quod est temperantia, *finemque te(nere)* quod est prudentia, *na(turamque) se(qui)* quod est iusticia, *pa(trieque) in(pendere) cu?* (*vitam*) quod est fortitudo. *n(ec) sibi* comuni utilitati sue. hinc probat quod haberet iiii virtutes: defendit urbem ut pater filium, maritus uxorem, et iusticiam operibus implevit nec honestatem deseruit<sup>933</sup>.

rigidus Cato stoicus habens illas iiii virtutes quas unusquisque stoicorum debet habere, scilicet iusticiam, prudenciam, temperentiam et fortitudinem, que omnes hic notari possunt. Nam per hoc quod dicit *modum* notatur temperentia, per hoc dicit *finem* prudentia, per hoc dicit *sequi naturam* fortitudo, per hoc quod dicit *vitam* propria [?] iustitia. Virtus est que habitum perficit et opus suum bonum reddit<sup>934</sup>.

---

<sup>931</sup> Concernant la vérité du comportement vertueux de Caton, voir ce qu'en dit le manuscrit Berlin, Staatsbibliothek, lat. fol. 34 (XIII<sup>e</sup> siècle), cité par C. F. WEBER, *Pharsalia cum notis ... quibus ... adnotationem suam ...*, vol. 3, p. 147 : « Et quod fuit squalidus non pro hypocrisi, sed ut ostenderet dolorem, quam habuit de ruina status reipublicae. » Quant à la louange continue que fait Lucain de Caton, voir le manuscrit Bern, Burgerbibliothek, Ms. litt. 45 (X<sup>e</sup> siècle), cité par G. A. CAVAJONI, « Scholia inedita a Lucano del Codex Bernensis Litt. 45 saec. X », p. 94 : « iste Cato religiosissimus fuit, cuius laus per totum istum librum continetur. »

<sup>932</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* II, 383, p. 125. Trad. : « Notez en ceci les quatre vertus principales, à savoir la justice, la modestie, la prudence, le courage ; en disant “il gardait la mesure”, c'est la justice, parce qu'il appartient à la justice de garder la mesure en tout; en disant “il observait les limites”, c'est la modestie, parce qu'il appartient à la modestie de ne pas dépasser les bornes, parce qu'il “suivait la nature”, il était prudent, parce qu'il défendait la patrie, il était courageux. » Nous avons vu que les *Commenta Bernensia* (cités *supra*) proposent aussi d'interpréter ce passage comme une explication de la possession par Caton des quatre vertus. Pour le choix dantesque de faire figurer quatre étoiles au-dessus de la tête du Caton du *Purgatorio*, cf. le chapitre IV.D.2.b)(1).

<sup>933</sup> Commentaire à la *Pharsalia* II, 280-283 tiré du manuscrit Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, Dombibl. Ms. 199 (XII<sup>e</sup> siècle), f. 6rb, cité par V. DE ANGELIS, « Il testo di Lucano, Dante e Petrarca », 73. Trad. : « il le loue pour les quatre vertus : “garder la mesure” indique la tempérance, “observer les limites” la prudence, “suivre la nature” c'est la justice, “sacrifier sa vie à la patrie” le courage. Ainsi cela prouve qu'il possédait les quatre vertus: il défendit Rome comme un père défend un fils, comme un mari sa femme, avec ses actions il accomplit la justice et n'abandonna jamais une conduite honnête. »

<sup>934</sup> Commentaire à la *Pharsalia* II, 380, tiré du manuscrit Milano, Biblioteca Ambrosiana, I 143 inf. (Italie du Nord, début du XIV<sup>e</sup> siècle), f. 18r, cité par V. DE ANGELIS, « ... e l'ultimo Catone », 168. Trad. : « Le rigide Caton, Stoïcien possède les quatre vertus que doit posséder tout Stoïcien, à savoir la justice, la prudence, la tempérance et le courage, qui peuvent toutes être repérées ici. En effet, lorsqu'il dit *mesure*, on fait référence à la tempérance, lorsque l'on dit *limite*, on fait référence à la prudence, lorsque l'on dit *suivre la nature*, on fait référence au courage, lorsque l'on dit *vie* on fait référence à la justice propre. La vertu est ce qui parfait l'habitus et ce qui rend son œuvre bonne. »



Quelquefois les commentaires cherchent non seulement les correspondances entre les expressions lucanéennes et les vertus cardinales, mais poussent l'interprétation en direction des vertus théologiques, comme on peut le lire dans l'*Harleiano* 2531 de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle en f. 24v :

Commendat Catonem tam quidem a tribus virtutibus canonacis [*sic*], que sunt fides, spes et caritas, quam <a> quatuor cardinalibus, que sunt temperancia, prudencia, iusticia et fortitudo ; enim *uni quippe* [377] de caritate, *hi<s> mor<e>s* [380] a fide deorum, *nec sibi* [383] de spe ; item *securum modum* [381] a temperancia, *naturamque sequi* [382] a prudentia, *patrieque impendere vitam* [382] a iusticia, *hinc epule* [384] a fortitudine animi.<sup>935</sup>

Afin d'accoupler les expressions aux vertus, le commentateur étend le parallèle à des passages difficilement justifiables, comme l'improbable *hinc epulae* par omission évidente de la postille correcte à *finemque tenere*. Pour illustrer les trois vertus théologiques, un vers voisin (377) est ajouté qui assume la correspondance avec la charité et porte sur le vers 380 le lien avec l'espérance. L'effort quelque peu maladroit d'attribuer à Caton les vertus théologiques exprime du moins le désir de christianisation du personnage romain. Or, comme le démontre Violetta de Angelis<sup>936</sup>, ce ne sont de loin pas les seuls éléments de la *Pharsalia* à avoir reçu une interprétation chrétienne : pour ne citer qu'un exemple, les vers 809-819 du livre VII qui sont lus, dès le XI<sup>e</sup> siècle, comme une allusion au jugement final, pousseront une main du début du XIV<sup>e</sup> siècle à les signer d'un « nota catholicam fidem ».

Les témoignages des gloses à Lucain concernant Caton incarnation des quatre vertus, mort pour son peuple et assimilé aux dieux permettent de comprendre la haute valeur du personnage pour le lecteur médiéval. De plus, si dans le contexte interprétatif de la *Pharsalia* existe une tradition attestée qui la considère comme porteuse inconsciente de messages chrétiens, il est possible d'évaluer avec encore plus de sûreté l'appréciation que les hommes du Moyen Âge pouvaient donner de Caton, le héros quasi divin de cette épopée.

---

<sup>935</sup> Cité par V. DE ANGELIS, « ... e l'ultimo Catone », 170. Trad. : « Il loue Caton autant pour les trois vertus canoniques, qui sont la foi, l'espérance et la charité, que pour les quatre cardinales, à savoir la tempérance, la prudence, la justice et le courage ; en effet *lui seul [exempt de passions et de haines]* renvoie à la charité ; *c'était là les mœurs* renvoie à la foi en les dieux ; *[se croire né]* non pour soi renvoie à l'espérance ; de même *[observer]* une mesure stricte renvoie à la tempérance ; *suivre la nature* renvoie à la prudence ; *sacrifier sa vie à la patrie* renvoie à la justice ; *pour lui festoyer [c'est vaincre la faim]* renvoie au courage de l'âme. » V. DE ANGELIS, « ... e l'ultimo Catone », 170, fait aussi référence au manuscrit Bologna, Biblioteca Universitaria Ms. 2340, f. 17v., copié en 1397 dans la région bolonaise, qui tire le morceau final du passage lucanéen « nec sibi sed toti genitum se credere mundo » (II, 383) du côté de la vertu théologique supérieure, la charité : « quo ad caritatem » précise la glose interlinéaire ; celle marginale précise : « alia pars quo ad caritatem, que est virtus maxima theologica ».

<sup>936</sup> Cf. V. DE ANGELIS, « ... e l'ultimo Lucano », 176-180.

## (5) Gloses à Boèce

La *Philosophiae consolatio* transmet au Moyen Âge deux éléments-clés pour la fortune postérieure de la figure catonienne : la célèbre expression *rigidus Cato* ainsi que le fameux vers lucanéen *victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*, interprété dans le sens d'une incapacité de l'homme – même le plus sage – à comprendre les enchaînements du destin voulus par la Providence<sup>937</sup>. Des commentaires de la *Consolatio*, produits en grand nombre au Moyen Âge<sup>938</sup>, nous en avons retenu deux particulièrement importants : celui de référence, composé par Guillaume de Conches au XII<sup>e</sup> siècle ainsi que le plus populaire<sup>939</sup>, rédigé vers 1300 à Florence par le dominicain Nicolas Trevet<sup>940</sup>.

Guillaume de Conches s'efforce de rendre la citation de la *Consolatio* un peu plus claire, en se référant au contexte de l'œuvre lucanienne et en insistant sur l'incapacité humaine de connaître et de juger les voies de la Providence :

NAM UT Dixerat iudicia hominum saepe falli et contra diuinum iudicium esse. Hoc probat auctoritate Lucani qui ait de Pompeio et de Cesare : « Victrix causa diis placuit, sed uicta Catoni. » HIC IGITUR Quandoquidem homines saepe falluntur sed dispositione deus non fallitur, ergo cum aliquid praeter spem euenit, rectum est sed opinio nostra peruersa.<sup>941</sup>

Nicolas Trevet, deux siècles plus tard, utilise ces deux passages de Boèce pour transmettre ses connaissances sur la figure de Caton d'Utique, enrichies par les lectures de Sénèque :

---

<sup>937</sup> Cf. BOËCE, *Philosophiae consolatio* II, m. 7 et IV, 6. LUCAIN, *Pharsalia* I, 128. Voir à ce propos le chapitre II.C.2.c).

<sup>938</sup> Cf. P. COURCELLE, « Étude critique sur les commentaires de la *Consolation* de Boèce (XI<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles) ».

<sup>939</sup> Voir à ce propos R. WEISS, « Notes on the Popularity of the Writings of Nicholas Trevet, OP, in Italy During the First Half of the Fourteenth Century », L. NAUTA, « The *Consolation* : The Latin Commentary Tradition, 800-1700 » et « The Scholastic Context of the Boethius Commentary by Nicholas Trevet », 41, qui parlent d'une centaine de manuscrits conservés et décrivent ce commentaire comme étant « the most popular ».

<sup>940</sup> CH. T. DAVIS, « Ptolemy of Lucca and the Roman Republic », 37, précise que le commentaire à la *Consolation* de Trevet a dû s'écrire à Florence, peut-être même au couvent dominicain de Santa Maria Novella. Ceci permettrait de voir un lien direct entre ce texte et l'œuvre de Dante. Nous n'avons par contre pas étudié le commentaire qui dut son succès à une fausse attribution – Thomas d'Aquin –, écrit après celui de Trevet par Guillaume Wheatley ou plutôt, ce qui expliquerait la confusion, par Thomas Waleys, car il date certainement des années 1330-1332.

<sup>941</sup> GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae super Boethium* IV, p. 6, p. 263. Trad. : « Il avait dit que la justice des hommes se trompait souvent et portait un jugement contraire à celui divin. Il prouve cela par l'autorité de Lucain qui dit de Pompée et de César : "La cause du vainqueur plut aux dieux, celle du vaincu à Caton." Puisque les hommes se trompent souvent alors que Dieu ne se trompe pas dans son gouvernement, ainsi, bien que quelque chose arrive contre ce qu'on espère, cela est juste et notre opinion est contre l'ordre des choses. »

Cato autem dictus est rigidus propter rigorem animi quia ad nil turpe flecti potuit. De cuius rigiditate meminit Seneca in quadam epistola ad Lucillum que sic incipit : « Aliquis vir bonus », cuius suasisset Lucillo quod aliquem virum virtuosum observaret et sibi tamquam exemplum vivendi proponeret, subiunxit : « Elige itaque Catonem. Si hic tibi nimis rigidus uidetur, elige remissioris animi uirum Lelium. »<sup>942</sup> Iste Cato propter zelum iusticie tante fuit auctoritatis ut in iudicanda causa que erat inter Iulium Cesarem et Pompeyum, Lucanus ipsum cum diis comperaret libro primo dicens « victrix causa diis placuit, sed victa Catoni » qui cum turpe iudicaret seruire Cesari invasori rei publice, se ipsum interfecit apud Uticam, honestum iudicans post libertatem non uiuere. Unde de eo dicit Seneca libro secundo ad Serenum quod in sapientem nec iniuria nec contumelia cadit. Nec etiam Cato post libertatem vixit nec libertas post Catonem ut tanto uiro supersit. Mundus in servitutem redactus mortuam geme[re]t libertatem que per tot seculorum spacia perduxerat.<sup>943</sup>

La rigueur de Caton consiste, selon la lecture de Trevet fondée sur celle de Sénèque, dans une inflexibilité de l'âme envers les choses viles. Ainsi, le Romain peut être considéré comme un homme bon, attaché à la justice, revêtu d'autorité, amant de la liberté, sage et grand. Lorsqu'il s'agit de commenter la fameuse position de Boèce sur l'incapacité de l'homme, même le meilleur, à comprendre les voies impénétrables de la divinité, le dominicain relève, pour insister sur le paradoxe de cette affirmation, les qualités extraordinaires que possédait Caton, lui, pourtant en opposition avec Dieu dans son jugement sur la guerre civile :

De hoc quod tu iustissimum putas et servatissimum equi, diversum id est aliter videtur providentie scienti omnia id est deo qui omina scit et providet quod confirmat per auctoritatem Lucani qui describens bellum inter Iulium Cesarem et Pompeyum cum quaereret cuius causa iustior esset sic determinavit in libro primo [128] dicens : « victrix causa diis placuit sed victa Catoni ». Ubi advertendum [est] quod iste Cato de quo hic loquitur fuit Cato Uticensis qui ob sapientiam et virtutem maxime auctoritatis erat in populo.

---

<sup>942</sup> Cf. SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 11, 8-10, p. 38-39 : « Aliquis uir bonus nobis diligendus est ac semper ante oculos habendus, ut sic tamquam illo spectante uiuamus et omnia tamquam illo vidente faciamus. Hoc, mi Lucili, Epicurus praecepit; custodem nobis et paedagogum dedit, nec inmerito: magna pars peccatorum tollitur, si peccaturis testis assistit. Aliquem habeat animus quem uereatur, cuius auctoritate etiam secretum suum sanctius faciat. O felicem illum, qui non praesens tantum, sed etiam cogitatus emendat! O felicem, qui sic aliquem uereri potest, ut ad memoriam quoque eius se componat atque ordinet! Qui sic aliquem uereri potest, cito erit uerendus. Elige itaque Catonem; si hic tibi uidetur nimis rigidus, elige remissioris animi uirum Laelium. Elige eum, cuius tibi placuit. »

<sup>943</sup> NICOLAS TREVET, *Commentaire à la Consolation de la Philosophie*, Ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, cod. lat. 348, II, m. 7, v. 16, 32r<sup>a</sup>-b. Trad. : « Caton était appelé rigide à cause de la rigueur de son âme, parce qu'il ne put se plier à aucune indignité. Sénèque se souvient de sa rigidité dans une lettre à Lucilius qui commence ainsi : « Un homme bon », et il persuade Lucilius d'observer un homme vertueux et de se le proposer comme exemple de vie, il ajoute : « à cet effet, choisis Caton ; s'il te semble trop raide, choisis un caractère moins tendu, un Lélius. » Ce Caton, à cause de son zèle pour la justice, fut d'une telle autorité que lorsqu'il jugea du conflit qu'il y avait entre Jules César et Pompée, Lucain lui-même le compare aux dieux dans son premier livre, en disant : « la cause du vainqueur plut aux dieux, celle du vaincu à Caton », qui, puisqu'il jugeait indigne d'être sous l'autorité de César, usurpateur de la République, se tua à Utique, jugeant qu'il n'était plus honnête de vivre après la [mort de la] liberté. Ainsi, Sénèque dit de lui, dans le deuxième livre du *De constantia*, que jamais sage ne peut subir ni injure ni offense. Il ajoute que Caton n'a pas vécu après la liberté, et la liberté, après Caton, n'a pas survécu à un si grand homme. Le monde réduit en esclavage pleure la liberté morte, qui avait perduré durant tant de siècles. »

Unde Seneca ad Serenum lib. 2 [2] quod in sapientem nec contumelia nec iniuria cadit dicit de eo. Catonem autem certius exemplar vite sapientis nobis deos immortales dedisse quam Ulixem et Herculem prioribus seculis. Item ad Serenum *De tranquillitate animi* [XVI, 1] uocat eum uirtutum uiuam ymaginem. Iste autem Cato partem Pompey iustiore reputauit et cum eo contra Iulium Cesarem dimicauit. Secundum iudicium Dei qui Iulio Cesari uictoriam contulit, hoc ipso uidetur conprobasse causam Iulii Cesaris et sic de eo contrario modo iudicabant diis et homines sapientes qui Catonem sequebantur. Unde dicitur victorem causam scilicet Iulii Cesaris placuisse diis, victam vero scilicet causam Pompey placuisse Catoni admonuit Lucanus familiaris noster. Viri enim sapientie dediti de quorum numero Lucanus fuit familiares philosophie esse dicuntur.<sup>944</sup>

Caton, drapé d'une forte autorité morale, qui, selon Sénèque, est un modèle de sagesse accompli et une vivante image des vertus, a pourtant opté pour le parti opposé à celui protégé par Dieu. Quant aux dieux, ils partagent étonnamment leur soutien entre les deux champions.

#### (6) Gloses à Augustin

Le dominicain anglais propose encore quelques passages intéressants sur Caton dans un autre commentaire qu'il compose vers 1305, à savoir ses gloses au *De civitate Dei* d'Augustin<sup>945</sup>. Lorsqu'il se réfère aux célèbres chapitres I, 23 et XIX, 4, dédiés en grande partie à Caton, Nicolas Trevet relate les éléments principaux concernant les circonstances de la mort du

---

<sup>944</sup> NICOLAS TREVET, *Commentaire à la Consolation de la Philosophie*, Ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, cod. lat. 348, 72v<sup>o</sup>a-b. Trad. : « Ce que tu penses, toi, être ce qui est le plus juste et le plus fidèle à l'équité semble différent, c'est-à-dire jugé autrement par la Providence qui sait tout, à savoir Dieu, qui connaît et prévoit tout, ce que confirme l'autorité de Lucain lequel, décrivant la guerre entre Jules César et Pompée, alors qu'il demandait laquelle cause était plus juste, l'a déterminée ainsi dans le premier livre, en disant : "la cause du vainqueur plut aux dieux, mais celle du vaincu à Caton". Ici, il faut remarquer que ce Caton dont on parle fut Caton d'Utique qui, à cause de sa sagesse et de sa vertu avait une très grande autorité sur le peuple. Ainsi, Sénèque dit de lui, dans le deuxième livre du *De constantia*, que jamais sage ne peut subir ni injure ni offense, et les dieux immortels nous donnèrent en Caton un modèle de sagesse plus accompli encore que les Ulysse et les Hercule dont ils avaient doté les siècles primitifs. De même il l'appelle, dans le *De tranquillitate animi*, la vivante image des vertus. Ce Caton a jugé le parti de Pompée plus juste et a lutté avec lui contre Jules César. Selon le jugement de Dieu, qui a attribué la victoire à Jules César, il semble par ceci même approuver la cause de Jules César et ainsi les dieux et les hommes sages, qui suivaient Caton, jugeaient sur un mode contraire. Ainsi on dit que Lucain, notre familier, rappelle que la cause victorieuse, à savoir celle de Jules César a plu aux dieux, mais que celle du vaincu, à savoir de Pompée, a plu à Caton. En effet, les hommes qui se consacrent à la sagesse, dont fait partie Lucain, sont appelés des familiers de la philosophie. »

<sup>945</sup> Voir à propos de ce commentaire B. SMALLEY, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, 59-65. Blaise Dufal prépare une thèse de doctorat dans le cadre de l'EHESS sur les commentaires au *De civitate Dei* composés XIV<sup>e</sup> siècle (Nicolas Trevet, Thomas Waleys, François de Meyronnes, Jacopo Passavanti, John Ridewall, John Baconthorpe, Alexandre Fassitelli). Le commentaire de Thomas Waleys (consulté dans l'incunable *Augustinus, De Civitate Dei cum commento Thomae Walleis et Nicolai Treveth*, Venetiis, Bonetus Locatellus, iussu impendisque Octaviani Scoti civis Modoetiensis, 1489, Pavia Universitaria 111.G.12) est particulièrement intéressant concernant la figure de Caton, en particulier les passages I, 23 (10va-11ra) et V, 12 (121va). Nous ne l'avons cependant pas cité dans cette étude car les gloses datent certainement de 1332. Voir à ce propos TH. KÄPPELI, E. PANELLA, *Scriptores ordinis Praedicatorum medii aevi*, IV, 401-408 et B. SMALLEY, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, 88-100.

Romain, c'est-à-dire son alliance avec Pompée, son opposition à César, la victoire de ce dernier sur les terres africaines qui amène Caton à se donner la mort à Utique :

Fit mentio de Catone qui, Iulio Cesare intrante Romam vi et occupante rem publicam, cum Pompeio et aliis senatoribus relictis Roma se in regiones Orientis transtulit, ut patet per Lucanum libro primo, fovitque partes Pompeii et causam eius contra Cesarem Iulium. Occiso autem Pompeio et invalescente Cesare Iulio, indignatus sub eo vivere, semetipsum apud Uticam urbem Africae, ut hic dicitur, interfecit.<sup>946</sup>

Item infra fit mentio de Catone qui seipsum interfecit apud Uticam. Zelebat enim partes Pompeii contra Iulium Cesarem qui victo Pompeio et occiso Romam regressurus dictator et consul appellatus est. Deinde in Africam transiens quo Cato fugerat omnes Pompeii duces et nepotes debellavit. Quibus auditis Cato apud Uticam civitatem Africe existens interfecit seipsum.<sup>947</sup>

L'élément le plus original de ces présentations concerne la narration historique du retour de César à Rome après la victoire contre les Gaules entraînant la fuite de Pompée et des siens en Afrique, ainsi que le statut de dictateur que celui-là s'octroie<sup>948</sup>.

Le commentaire au chapitre 12 du cinquième livre est, quant à lui, plus étoffé. Augustin s'intéressant ici aux raisons qui ont amené Dieu à soutenir les Romains, disserte sur l'amour de la gloire qui poussa ces derniers à se surpasser et mentionne en particulier, à travers le témoignage de Salluste, les deux grands personnages de César et de Caton. Celui-ci, parce qu'il chercha avant tout la vertu et qu'il prononça le fameux discours contre les conjurés de Catilina où sont louées les mœurs des anciens Romains, a droit à quelque reconnaissance de la part de l'évêque d'Hippone. Trevet analyse finement le discours d'Augustin, en y ajoutant certaines marques d'érudition :

De illo quippe scilicet Catone ait Sallustius in *Catilinario* priusquam comparavit ad invicem mores, scilicet Caesaris et Catonis. Ultimo concludit de Catone dicens : « quominus petebat gloriam, eo illum magis sequebatur ». Hic nota quod mos erat Romanorum quod in conviviis ubi eligebantur homines ad

---

<sup>946</sup> NICOLAS TREVET, *Commentaire au De civitate Dei* I, 23, Ms. Oxford, Bodleian Library, Bodl. 292, f. 121va. Trad. : « Il est fait mention de Caton qui, lorsque Jules César entra à Rome par la force et prit en charge les affaires publiques, laissant Rome, se transféra avec Pompée et les autres sénateurs dans des régions orientales, comme cela se lit chez Lucain dans son premier livre, et il soutint le parti de Pompée et sa cause contre Jules César. Lorsque Pompée fut tué et que Jules César devint plus fort, indigné de vivre sous le pouvoir de ce dernier, il se tua à Utique, une cité d'Afrique, comme on le dit ici. »

<sup>947</sup> NICOLAS TREVET, *Commentaire au De civitate Dei* XIX, 4, Ms. Oxford, Bodleian Library, Bodl. 292, f. 146vb. Trad. : « Plus bas, il est fait mention de Caton qui s'est tué à Utique. En effet, il soutenait le parti de Pompée contre Jules César qui, ayant vaincu et tué Pompée, retournera à Rome en tant que dictateur et se fit appeler consul. Ensuite, se rendant en Afrique où Caton avait fui, il soumit tous les généraux de Pompée et leurs descendants. Ayant entendu cela, Caton, étant à Utique, une cité d'Afrique, se donna la mort. »

<sup>948</sup> Les historiens médiévaux rapportaient plus ou moins ces éléments, de manière souvent confuse. Voir par exemple ADON DE VIENNE, *Chronicon* (IX<sup>e</sup> siècle). Voir à ce propos le chapitre III.C.8.a).

diversos magistratus illi qui se reputabant huiusmodi magistratu dignos in veste candida apparerent et sibi peterent magistratum, unde tales petitores candidati appellebantur. Hunc autem morem videtur hic Augustinus reprehendere in Catone dicens : « Unde et honores quos expedit Cato petere non debuit, sed civitas ad eius virtutem non petenti dare ». Consequenter allegat Augustinus sententiam Catonis quam habuit in oratione quam fecit in senatu quam recitat Sallustius in *Catilinario*, et incipit ibi : « Nolite, inquit, existimari » usque ibi « in vacuum esse publicam ». [...] Deinde ad confirmandum quod paucorum bonorum providentia res Romanorum crescebat, inducit verba Sallustii dicentis – sicut idem historicus dicit scilicet in *Catilinario* post orationem Catonis et assensum senatus ad instantiam eius – que incipiunt ibi « multa sibi legenti » etc. et durant usque ibi « magistratum vitia sustentabat ». Nota quod vera via ad gloriam que virtus est, laudata est a Catone supra in verbiis excerptis de oratione eius in *Catilinario*, ubi docet maiores Romanorum non auxisse rem publicam armis, sed industria domi et foris iusto imperio et ceteris que ad virtutem pertinent. Exponens autem Augustinus quid sit domi industria, dicit ut sic erarium opulentum et res privata tenuis [*cod. teneantur*], quod probat quoniam ex corruptis moribus oriuntur hiis contraria, scilicet egestas publica et private divitiae, ut patet supra in verbiis orationis eius.<sup>949</sup>

Caton, malgré son désir de briguer des honneurs, incarne, pour le dominicain, une autorité récurrente, grâce à ses paroles devant le Sénat, autant pour confirmer des faits historiques que pour guider le lecteur dans des choix politiques et moraux.

---

<sup>949</sup> NICOLAS TREVET, *Commentaire au De civitate Dei* V, 12, Ms. Oxford, Bodleian Library, Bodl. 292, f. 135rb-135va. Trad. : « De celui-ci, à savoir Caton, Salluste parle dans son *Catilina* avant qu’il ait comparé les mœurs de l’un et de l’autre, à savoir de César et de Caton. En dernier lieu il conclut à propos de Caton, en disant : “moins il cherchait la gloire, plus elle venait à lui”. Ici il faut noter que la coutume des Romains était que durant les réunions où étaient élus des hommes à diverses magistratures, ceux qui se jugeaient dignes de ce genre de magistratures apparaissaient en vêtement blanc et demandaient pour eux la magistrature, d’où le fait que ces gens qui demandaient étaient appelés candidats. Il semble ici qu’Augustin blâme cette coutume dans la personne de Caton en disant : “Ainsi même les honneurs qu’a brigüés Caton, il n’aurait pas dû les briguer : la cité sans qu’il le demandât, devait les décerner à sa vertu”. Par conséquent, Augustin cite la sentence de Caton qu’il prononça dans son discours devant le Sénat, que rapporte Salluste dans le *Catilina*, et qui commence avec “Gardez-vous de croire, dit-il” et qui va jusqu’à “comme sur un bien vaquant”. [...] Ensuite, pour confirmer que par la prévoyance d’un petit nombre d’hommes bons la République se développa, Augustin propose les paroles de Salluste – ainsi que le dit ce même historien dans le *Catilina* après le discours de Caton et après l’assentiment du Sénat à sa proposition – qui commencent avec “en lisant un grand nombre” etc. et durent jusqu’à “de soutenir les vices de ses magistrats”. Il faut noter que la vraie voie vers la gloire, qui est la vertu, est louée par Caton dans ses paroles citées plus haut tirées de son discours dans le *Catilina*, où il enseigne que les anciens Romains n’avaient pas agrandi la République par les armes, mais par l’ardeur au travail dans les familles, et dans la vie publique par un commandement équitable et par toutes les autres choses qui concernent la vertu. Augustin exposant ce qu’est l’ardeur au travail dans les familles, dit que c’est un trésor public opulent et une richesse privée ténue, ce qu’il prouve, puisque des mœurs corrompues est né le contraire de cela, à savoir la pauvreté publique et les richesses privées, comme cela apparaît plus haut dans les paroles du discours de Caton. »

b) Une entrée du XII<sup>e</sup> siècle : deux portraits exceptionnels

(1) Les multiples facettes du Caton du *Policraticus* de Jean de Salisbury

Jean de Salisbury, né en Angleterre entre 1115 et 1120, quitte sa terre natale en 1136 pour aller étudier à la Montagne Sainte-Geneviève à Paris, où il fréquente les écoles de Pierre Abélard, Robert de Melun, Gilbert de la Porrée et bien d'autres. Secrétaire de l'archevêque Theobald de Canterbury à partir de 1147, il continue à développer ses intérêts dans un cercle de lettrés auquel appartient Thomas Becket, chancelier du Roi, et entre en contact avec quelques-uns des hommes les plus importants du XII<sup>e</sup> siècle : les Papes Eugène III et Adrien IV, le Roi Henri II et Thomas Becket, qui deviendra archevêque de Canterbury en 1162. Il écrit ses traités les plus importants durant cette période : *Entheticus* (1154-1156), *Metalogicon* et *Policraticus* (1156-1159). Banni une première fois de la cour de Theobald dans les années 1156-1157 pour avoir soutenu la cause de Becket contre Henri II, il passe une bonne partie des années 60 (1163-1170) en exil, entre la France et la cour papale, même si sa position est beaucoup plus modérée que celle de l'archevêque de Canterbury. De retour en Angleterre après l'assassinat de Thomas Becket (1170), il est nommé évêque de Chartres en 1176, et passe les dernières années de sa vie dans une relative tranquillité. Il meurt en 1180 à Chartres<sup>950</sup>.

Habituellement considéré comme le premier ouvrage théorique traitant de politique au Moyen Âge latin, le *Policraticus* est cependant bien plus qu'une œuvre politique : somme de théologie morale et de philosophie pratique, traité de doxographie ancienne, satire sociale, « consolation », commentaire biblique, méditation personnelle, l'œuvre protéiforme de Jean de Salisbury use de tous ces genres littéraires. Connu pour le nombre et la diversité de ses références à des textes ou à des doctrines de l'Antiquité païenne, le clerc anglais possède des connaissances assez inédites pour son époque dans les domaines de la rhétorique, de la philosophie et de la poésie. Il semble par exemple avoir été familier avec toutes les œuvres disponibles de Cicéron<sup>951</sup>, ainsi qu'avec celles de nombreux poètes latins, majeurs ou mineurs, dont Virgile, Horace, Juvénal, Lucain et Ovide<sup>952</sup>. Il y a cependant de bonnes raisons de

---

<sup>950</sup> Nous nous sommes fondée sur l'« Editor's Introduction », XVI-XVIII, de C. J. NEDERMAN pour rédiger cette biographie. Voir aussi H. LIEBESCHÜTZ, *Mediaeval Humanism in the Life and Writing of John of Salisbury*, 1-19.

<sup>951</sup> Voir à ce propos sa citation de l'*Ad familiares* XV, 4, de Cicéron à Caton dans sa correspondance, présentée dans le chapitre III.C.5.c).

<sup>952</sup> Cf. B. MUNK OLSEN, « L'humanisme de Jean de Salisbury. Un cicéronien au 12<sup>e</sup> siècle ».

supposer qu'une partie des citations et des allusions au monde classique présentes dans le *Policraticus* proviennent de sources intermédiaires, tels les *florilegia*, à sa disposition, par exemple, à la bibliothèque de la cathédrale de Canterbury.

L'usage de l'*exemplum* – anecdote racontée ou personnage présenté pour illustrer ou exemplifier une doctrine ou un concept<sup>953</sup> – est de plus abondamment utilisé dans le *Policraticus*. Ces histoires ou allusions successives, présentées afin d'éclairer une idée sous divers points de vue, semblent quelquefois envahir tout l'espace de parole par leur collection foisonnante et anarchique, sans organisation et coordination apparentes. Cette écriture de l'*exemplum*, inspirée de Jérôme et qui puise une grande partie de son matériel chez les grands auteurs romains – Virgile, Cicéron, Juvénal, Pétrone, Frontin, Salluste, Horace, Lucain, Valère Maxime – doit pourtant être prise au sérieux : le *Policraticus*, qui est autant une œuvre d'édification morale que de spéculation philosophique, se veut porteur d'une pertinence et d'une valeur pratique permettant d'offrir aux contemporains un code de conduite applicable. D'ailleurs, les *exempla* de Jean servent souvent à montrer comment les principes moraux et politiques – ou leurs contraires – peuvent être utilisés – ou ne doivent pas être suivis – dans la vie de tous les jours. Ainsi jouent-ils le rôle de pont entre le discours moral abstrait et les conditions actuelles et particulières dans lesquelles chaque être humain se trouve<sup>954</sup>. À travers l'utilisation massive et stratégique des *exempla* et parce que Jean de Salisbury considère l'éthique comme la philosophie première<sup>955</sup>, se forme alors avant tout l'image exemplaire d'un homme du monde : *vir litteratus*, possédant une solide culture équilibrée et cohérente, sachant s'exprimer avec *commoditas* ; *vir sincerus*, homme de bien, honnête et sage ; *vir modestus*, qui s'en tient au juste milieu, éloigné de tout excès<sup>956</sup>.

Treize lieux de cette œuvre immense contribuent à dessiner un foisonnant portrait de Caton soumis à l'appréciation de Jean de Salisbury. Le Caton du *Policraticus* se fonde sur quelques autorités bien connues : Lucain, les *Disticha Catonis*, Valère Maxime, Salluste, Augustin, Boèce, Juvénal, et même Pétrone.

---

<sup>953</sup> Voir à ce propos la présentation de l'*exemplum* proposée dans le chapitre introductif I.A.2.a).

<sup>954</sup> Voir à ce propos H. LIEBESCHÜTZ, *Mediaeval Humanism in the Life and Writing of John of Salisbury*, 67-73 ; P. VON MOOS, *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im „Policraticus“* Johannes von Salisbury et C. J. NEDERMAN, « Editor's Introduction », XXI-XXII.

<sup>955</sup> Voir à ce propos G. C. GARFAGNINI, « L'attività storico-filosofica nel secolo XII : Giovanni di Salisbury », 38-39.

<sup>956</sup> Voir à ce propos les conclusions de B. MUNK OLSEN, « L'humanisme de Jean de Salisbury », 66.



Au livre premier, alors qu'il s'interroge sur la pratique des jeux et met en garde son lecteur contre leur utilisation abusive, le clerc anglais rappelle que de grands hommes – tel Caton –, en s'occupant à des jeux mathématiques, ont su se reposer tout en préparant leur esprit aux spéculations philosophiques :

Huius voluptate certaminis Tholomeum, Alexandrum, Caesarem, Catonem, ipsum quoque Samium graviores operas legimus temperasse, quo etiam inter ludendum id agerent unde essent philosophicis negotiis aptiores.<sup>957</sup>

Cependant, s'il existe des jeux profitables à la vie de l'homme, lorsque pratiqués avec modération, certains autres, tels les jeux de hasard, sont à éviter, comme le conseille le célèbre Caton des *Disticha*, que Jean semble ici assimiler à Caton d'Utique<sup>958</sup> :

Aleam uero a regione morum illius auctoritas prorsus exterminat qui uniuersum orbem docens in filio eam denuntiat omnibus fugiendam<sup>959</sup>. Ab ea siquidem armantur ad lites homines, incurrunt inimicitias, in miseram etsi non miserabilem incidunt egestatem. Si denuntiationis quaeris auctorem, illum agnosce qui non sibi sed toti genitum se credidit orbi [cf. *Pharsalia* II, 383].<sup>960</sup>

Il est en effet fort pertinent d'entendre cette injonction à fuir le jeu de la part d'un homme qui consacra sa vie non à sa propre jouissance, mais au bien-être commun. Ce même Caton se donna pourtant la mort, ce que Salisbury a de la peine à justifier lorsqu'il cite, au deuxième livre, ce suicide antique, en parallèle à celui de Saül qui, informé par un faux oracle, se jeta sur son épée :

Glorientur gentes in fortitudine sua, auctores earum dicant unusquisque quod sentit dum heroum suorum titulos praedicant, dum magnorum virorum fortitudinem praeconantur, bibat illis auctoribus Cato venenum, Vulteius [cf. *Pharsalia* IV, 540ss.] dextras et mentes sociorum armet ad voluntariam mortem,

---

<sup>957</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* I, 5, éd. K. S. B. KEATS-ROHAN, 43. Trad. : « Nous lisons que Ptolémée, Alexandre, César, Caton et Pythagore adoucissaient leurs travaux les plus pesants par le plaisir des joutes [mathématiques], jeux qu'ils pratiquaient entre-deux pour être ensuite plus prêts aux problèmes philosophiques. »

<sup>958</sup> Alors qu'il exprime ailleurs ses doutes sur l'identité de l'auteur des *Disticha*. Cf. JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* VII, 9, vol. II, p. 125 : « ait vel Cato vel alius, nam auctor incertus est. » Voir aussi le chapitre III.B.3.a)(3) où cet extrait est déjà cité.

<sup>959</sup> Cf. *Disticha Catonis, Breves sententiae* 37, p. 23 : « aleam fuge ».

<sup>960</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* I, 5, éd. K. S. B. KEATS-ROHAN, 43. Trad. : « Le jeu de hasard est absolument banni du domaine de la morale par l'autorité de celui qui, éduquant le monde en la personne de son fils, annonce qu'il doit être évité par tous. Il arme les hommes aux litiges, il incite à l'inimitié, il conduit à la pauvreté, si ce n'est à la misère. Si tu te demandes qui est l'auteur de cette dénonciation, apprends à connaître celui qui "se croyait né non pour lui-même, mais pour le monde entier." »

per mamillas ad cor venenum aspidum insanabile Cleopatra traiciat, Lucretia [cf. *De civitate Dei* I, 16-19]  
alienam impudicitiam sanguinis sui effusione condemnet.<sup>961</sup>

Mentionné aux côtés de Vultéius, personnage de la *Pharsalia*, Cléopâtre et Lucrèce, le héros romain s’ôta la vie de manière très philosophique : avec du poison ! Cette invention médiévale, dont nous avons déjà parlé<sup>962</sup>, place implicitement Caton dans la cour des grands « suicides » philosophiques, avec Socrate et Sénèque.

Bien que le Romain n’eût certainement pas raison de se tuer, il enseigne cependant avec justesse à conserver une attitude d’humilité face à la divinité, sans vouloir percer ses secrets et à utiliser sa raison pour les choix moraux, sans recourir aux prédictions :

« Linque archana Dei caelumque inquirere quid sit » [*Disticha Catonis* II, 2], ait Cato, quia quod de te statuit Deus citra tuam sollicitudinem potens est expedire [cf. *Disticha Catonis* II, 12]. [...] Unum est quod totis mentis et corporis viribus fugiendum est. Quid illud sit quaeris? Turpitudine et totius species inhonesti. Haec enim faciunt mortem terminum non esse malorum, sed antecedentium et succedentium copulam. Ad haec fugiendam non oracula uatum, non phitonis consultatio necessaria est ; fidelius et utilius ad hoc ratio data consulitur. Cato in Libia extremae difficultatis angustia coarctatus, Hamonem Iovem dedignatus est consultare, ratus sibi rationem sufficere ut persuaderet servandam libertatem et non modo dominationis Caesaris iugum sed omnem notam turpitudinis fugiendam [cf. *Pharsalia* IX, 566ss.] ; licet in eo erraverit quod auctoritate propria vitae munus abiecit. Quod non modo fidelium institutis sed constitutionibus gentium et sapientissimorum edictis constat esse prohibitum.<sup>963</sup>

Si l’intelligence naturelle de Caton lui a permis d’opter pour les bonnes fins – sauver la liberté, éviter les infamies –, sans passer par une Révélation, elle ne l’a pas conduit à prendre

---

<sup>961</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* II, 27, éd. K. S. B. KEATS-ROHAN, 161. Trad. : « Que les païens se glorifient de leur courage, que leurs auteurs racontent ce que chacun pense, alors qu’ils proclament les titres de gloire de leurs héros et qu’ils annoncent le courage des grands hommes, que Caton, pour ces auteurs, boive le poison, que Vultéius arme les mains et les esprits de ses compagnons pour une mort volontaire, que Cléopâtre absorbe dans sa poitrine et jusqu’à son cœur le poison mortel de l’aspic, que Lucrèce condamne la luxure d’un autre par l’effusion de son propre sang. »

<sup>962</sup> Voir le chapitre III.C.8.

<sup>963</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* II, 27, éd. K. S. B. KEATS-ROHAN, 162-163. Trad. : « “Renonce aux secrets de la divinité, et à l’inviolabilité du ciel mortel”, dit Caton, parce que ce que Dieu a déterminé et décidé pour toi, au-delà de toute préoccupation de ta part, il a le pouvoir de l’exécuter. [...] Il y a une chose qu’il faut fuir de toutes les forces de son âme et de son corps. Tu te demandes ce que c’est ? L’infamie et toute sorte de malhonnêteté. En effet celles-ci font que la mort n’est plus le terme de nos malheurs, mais le passage de malheurs antérieurs à des malheurs postérieurs. Pour fuir cela, les oracles des prophètes et la consultation du sorcier ne sont pas nécessaires ; la raison, donnée pour cela, conseille plus sûrement et plus utilement. Caton en Libye, étreint par une situation critique d’une extrême difficulté, dédaigna consulter Jupiter Hammon, pensant que sa raison lui suffisait à le conseiller de servir la liberté et fuir non seulement le joug de la domination de César, mais toute suspicion d’infamie, bien qu’il se trompât, puisqu’il renonça de son propre chef au don de sa vie. Or cela est interdit, non seulement par les enseignements des fidèles, mais aussi par les décrets des païens et les énoncés des hommes très sages. »

la bonne décision concernant sa mort. Or, si le message du devin est sans vérité, la Révélation du Christ, elle, rend toute chose nouvelle et ajustée. D'ailleurs, Jean mentionne l'ordre divin demandant à l'homme de se glorifier en Lui (cf. 2 Co. 10, 17). Or, seule la vraie vertu trouve sa fierté en Dieu, et non l'*imago virtutis*<sup>964</sup>, qui consiste en toutes sortes de comportements, certes remarquables, mais qui ne se fondent que sur les dons naturels et l'exercice de l'esprit, sans la grâce. La pratique des philosophes se voit ainsi décriée, eux qui, par leur trop grande confiance en la liberté de l'esprit et en la sagesse, paraissent fous<sup>965</sup>. Selon le clerc anglais, Caton fait d'ailleurs partie de ces philosophes trop sûrs d'eux, et, pour justifier son affirmation, il reprend l'épisode du refus, par le Romain, de l'oracle de Jupiter Hammon :

Cato quoque, licet uerum non agnovisset Deum gentiumque superstitionibus aberraret, in Libia tamen Iovis quem colebat contempsit oracula, se ad ea quae sibi gerenda erant sufficere arbitratus. [cf. *Pharsalia* IX, 566ss.]<sup>966</sup>

Une fois spécifiée la fausseté de la croyance de Caton, il n'en demeure pas moins que celui-ci a dédaigné son dieu et pensé pouvoir se suffire à lui-même. Comme nous venons de le mentionner, le Romain se trompera au moins une fois, lors de la décision de se suicider. Il est enfin intéressant de relever comment un même épisode peut être cité pour illustrer deux évaluations contraires : une première fois, le refus de Caton de consulter l'oracle tend à montrer l'inanité des prédictions, une seconde fois, il sert à prouver la suffisance du philosophe païen.

Dans le livre V, alors qu'il disserte sur le mépris des richesses, Jean de Salisbury mentionne Diogène pour sa recherche de l'extrême simplicité et loue son courage et sa fermeté. Il ajoute que ce dernier, déjà vieux, s'est étranglé pour se débarrasser d'une fièvre<sup>967</sup>. Cette mort volontaire – afin de n'être pas subie – amène le clerc anglais à citer à nouveau l'exemple de celle de Caton :

Praejudicata siquidem opinio sapientioribus persuaserat in commune ut mortem provocare mallent quam turpe aliquid sustinere. Fecit hoc Cato, fecerunt et alii, qui ferrum aut cicutam aliudue toxicum

<sup>964</sup> Cf. JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* II, 27, éd. K. S. B. KEATS-ROHAN, 196 : « Quod utique uera et sola uirtus meretur, non quantacumque uirtutis imago. »

<sup>965</sup> Cf. JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* II, 27, éd. K. S. B. KEATS-ROHAN, 196-197 : « Hoc autem esse arbitror quicquid in moribus egregium de naturae beneficio et exercitio mentis citra gratiam philosophi sibi repromittunt, eoque ipso euenerunt in cogitationibus suis de libero confisi arbitrio, et dicentes se esse sapientes stulti facti sunt stultique apparuerunt. »

<sup>966</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* II, 27, éd. K. S. B. KEATS-ROHAN, 197. Trad. : « Caton aussi, bien qu'il ne connût pas le vrai Dieu et fût conduit dans l'erreur par les superstitions des païens, méprisa néanmoins en Libye les oracles de Jupiter, son dieu, parce qu'il jugeait qu'il se suffisait à lui-même pour ce qu'il avait à faire. »

<sup>967</sup> Cf. JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* V, 17, éd. C. C. J. WEBB, vol. 1, p. 360 : « Ibique per noctem eliso gutture, non tam mori se ait quam febrem morte excludere. »

praeoccupantes omnem et solam (ut putabant) turpitudinis effugiebant notam. Veritatis namque ignorantia eis patrocinari videtur; sed crassa est et supina quae certa postponit incertis, et quicquid habetur optimum ex causa inani abicit et expellit. Nec in eo fortitudinis nomen assequitur, quod se prae ceteris fraudulenta opinio consequi gloriatur.<sup>968</sup>

Le jugement de Jean sur le suicide des sages, commis afin d'éviter le déshonneur et d'atteindre une certaine renommée, est sans appel. Seule une ignorance crasse et apathique pourrait amener à ce choix erroné.

Lorsqu'il discute, au livre VI, de l'éducation et des mœurs militaires, le clerc anglais oppose les soldats de son temps, efféminés et irrespectueux des lois, à la simplicité et à la loyauté des mœurs du Caton lucanéen :

Lucanus brevi quodam praeconio Catonem commendat et militiam Romanorum adiciens inter cetera quod ei vestiri fuerat pretiose « hirtam membra super Romani more Quiritis / induxisse togam » [*Pharsalia* II, 386-387]. Quod profecto non diceret, nisi durioris togae usus de Quiritum consuetudine processisset. Sed modo qui mollibus verstiuntur, in domibus regum sunt, immo in castris, et sic ad bella procedunt quasi ad nuptias dealbati. Magnis antiquae militiae privilegiis se tuentur quam in eo imitantur plurimum quod iura ignorant. Et hoc quidem tolerabile esset, nisi aequae diuinas et humanas contempnerent leges.<sup>969</sup>

Une nouvelle facette du Romain apparaît dans la compréhension qu'en a Jean de Salisbury qui se nomme la modération.

Les neuf autres mentions de Caton appartiennent toutes aux livres VII et VIII, composés sous l'autorité de Boèce (en particulier du troisième livre de la *Philosophiae consolatio*), et qui s'emploient à critiquer les habitudes « épicuriennes » – recherche des honneurs, de la

---

<sup>968</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* V, 17, éd. C. C. J. WEBB, vol. 1, p. 360-361. Trad. : « La plupart des sages avaient en effet accepté le préjugé selon lequel on devait préférer une mort volontaire plutôt que de supporter quelque chose de déshonorant. C'est ce que fit Caton et c'est ce que firent plusieurs autres, pour éviter avec l'épée, la ciguë ou quelque autre poison, l'unique – ainsi qu'ils le croyaient – marque du déshonneur. L'ignorance de la Vérité pourrait être mentionnée pour leur défense ; mais c'est de toute façon une mentalité grossière et myope qui place les certitudes après les incertitudes et qui détruit et abandonne ce que l'homme a de meilleur au nom d'une cause vaine. Du reste, celui qui se suicide n'obtient même pas cette renommée de courage qu'une opinion particulièrement trompeuse se vantait pourtant de pouvoir atteindre. »

<sup>969</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* VI, 4, éd. C. C. J. WEBB, vol. II, p. 15. Trad. : « Lucain dans un bref panégyrique loue Caton et les soldats romains, ajoutant entre autres que pour Caton, c'était être habillé richement "lorsqu'il couvrait ses membres avec une toge rude au-delà de la mode usuelle d'un Quirite romain". Assurément, il n'aurait pas dit cela s'il ne s'était agi d'une toge plus rude encore que le vêtement ordinaire d'un Quirite. Mais aujourd'hui, ceux-ci portent des vêtements souples et habitent dans les maisons des Rois plutôt que dans les camps ; ils vont à la bataille blanchis comme s'ils allaient à une noce. Ils se considèrent comme protégés par tous les grands privilèges de l'ancien métier de soldat qu'ils imitent avant tout par leur ignorance des lois. Et cela serait en effet tolérable s'ils ne méprisaient pas également les lois humaines et divines. »

puissance, de la gloire, des plaisirs – que les hommes adoptent, espérant ainsi atteindre le bien suprême<sup>970</sup>.

Dans le chapitre VII, 12, relevant l'absurdité des hommes qui croient que la sagesse se mesure aux paroles, Jean propose une réflexion sur la dissimilitude entre *videri sapiens* et *esse sapiens*, entre la sagesse des paroles et celle des actes. Pour ce faire, il s'attaque aux pseudo-philosophes qui croient pouvoir mesurer la sagesse aux seuls discours, et se moque des beaux parleurs avec une expression tirée de Juvénal, le troisième Caton tombé du ciel<sup>971</sup> :

Errant utique et impudenter errant qui philosophiam in solis uerbis consistere opinantur; errant qui uirtutem uerba putant ut lucum ligna. Nam uirtutis commendatio consistit ab opere, et sapientiam uirtus inseparabiliter comitatur. Vnde constat qui illi, qui uerbis inherent, malunt uideri quam esse sapientes. [...] Verba multiplicant ut saepe minus intellecti sint onere et multitudine uerborum quam rerum difficultate. Cum enim ne intelligeretur effecit, arbitratur se meruisse ut prae ceteris philosophus uideatur. Et saepe qui paucissima nouit, proponit plurima quae nec ipse Pitagoras sufficeret explanare. Interdum eadem replicat et revoluit et, quia non habet quo diuertat, laborat misere, idem terit et easdem circinat auras; dum eum procul audis, tertium Catonem e celo miraberis cecidisse. Quemlibet enim hominem attulisse videbitur; si professionem quaeris aut artem, est « grammaticus, rethor, geometer, pictor, aliptes, / augur, cenobates, medicus, magus. » [Juvénal, *Satura* III, 76-77]<sup>972</sup>

Ces derniers n'ont pas de profondeur de vue ni de compétences sapientiales, mais ils noient leur ignorance sous des flots de paroles compliquées et répétitives, cherchant une consécration à travers l'incompréhensibilité de leurs discours. De loin, l'enchevêtrement et la multiplicité des mots pourraient faire croire à la sagesse, mais l'on aurait tort de se laisser émerveiller par la descente des nuées d'un nouveau Caton, omniscient, seulement en apparence.

<sup>970</sup> Voir à ce propos H. LIEBESCHÜTZ, *Mediaeval Humanism in the Life and Writing of John of Salisbury*, 28-33.

<sup>971</sup> Voir à ce propos les chapitres II.B.1.e) et III.C.2.b)(2).

<sup>972</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* VII, 12, éd. C. C. J. WEBB, vol. II, p. 137. Trad. : « Ceux qui croient que la philosophie consiste seulement en des mots sont sujets à une forme d'erreur générale et éhontée. Ils sont dans l'erreur en jugeant que la vertu consiste en des mots, de même qu'un bois sacré serait du bois de cheminée. En effet, le mérite de la vertu consiste en ses œuvres, et la vertu est le compagnon inséparable de la sagesse. Ainsi, il est évident que ceux qui s'attachent aux mots préfèrent paraître sages que de l'être vraiment. [...] Ils multiplient tellement leurs paroles qu'il est souvent plus difficile de les comprendre à cause du poids et de la multitude des mots qu'à cause de la difficulté du thème. Lorsqu'un d'entre eux a réussi à se rendre incompréhensible, il pense avoir gagné le droit d'être regardé comme un philosophe supérieur aux autres. Souvent celui qui sait très peu prétend expliquer plus que Pythagore lui-même n'aurait su clarifier. Entre temps il revient et retourne encore sur les mêmes sujets et, parce qu'il ne sait pas à propos de quoi faire une digression, il peine misérablement; il use le même thème et tournoie autour du même point. Tant que tu l'entends de loin, tu t'émerveilles qu'un troisième Caton descende du ciel. Il paraîtra être un touche-à-tout; si tu lui demandes sa profession ou son art, il est "grammairien, rhéteur, géomètre, peintre, masseur, augure, funambule, médecin, magicien." »

Le clerc anglais utilise, au chapitre VII, 13, des exemples tirés de Valère Maxime pour illustrer la ténacité et la persévérance à l'étude, qu'il recommande. Après avoir cité Solon, Carnéade et Caton l'Ancien, Jean en vient à Caton d'Utique, le présentant comme le descendant de l'Ancien :

Eius uero proles mirifica et pater Catone digna adeo doctrinae cupiditate flagrauit ut ne in curia quidem, qua senatus cogebatur, temperaret sibi quo minus Grecos libros lectitaret ; qua quidem industria ostendit aliis tempora deesse, alios superesse temporibus. [cf. *Facta et dicta memorabilia* VIII, 7, 2]<sup>973</sup>

S'intéressant encore à la question si souvent débattue de l'argent, Jean cite de manière littérale un passage de Pétrone, où le satiriste reconnaît que la richesse procure à celui qui la possède une quantité de qualités insoupçonnées. Que l'on se mette à plaider, on surpassera Caton :

Carmina componat, declamet, concrepet, omnes  
et peragat causas, sitque Catone prior.<sup>974</sup>

Lors d'une réflexion sur le pouvoir de l'ambition (VII, 21), Salisbury propose l'exemple du Grec Sinon, personnage de l'*Énéide* qui abuse les Troyens en les convainquant de faire entrer le cheval dans les murs de la ville. Celui-ci possède toutes les astuces pour arriver à ses fins :

Synonem [cf. *Aeneis* II, 57ss.], ut simplices et credulos circumueniat, miraberis rediisse. Simulat et dissimulat et astutam gerit sub pectore uulpem<sup>975</sup> ; Stoico quouis liberior est<sup>976</sup>, Catone rigidior [cf. *Philosophiae consolatio* II, m. 7, v. 16]. Est quoque interdum simplicior Paulo [cf. 2 Cor. 1, 12], doctore gentium sollicitior, ferventior Petro.<sup>977</sup>

---

<sup>973</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* VII, 13, éd. C. C. J. WEBB, vol. II, p. 149. Trad. : « Son remarquable descendant Caton, digne d'avoir un père comme Caton, brûla à tel point du désir de savoir que, pas même à la Curie, pendant que le Sénat se rassemblait, il ne se retenait de lire des textes grecs. Certes, ce zèle montre que le temps manque à certains et que d'autres règnent sur le temps. » Voir à ce propos le chapitre II.B.1.d).

<sup>974</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* VII, 16, éd. C. C. J. WEBB, vol. II, p. 157. Trad. : « Qu'il soit poète, déclamateur, il fera s'exclamer tout l'auditoire ; plaidera-t-il, il surpassera le talent d'un Caton. » Cf. PÉTRONE, *Satyricon* CXXXVII, 9 et le chapitre II.B.1.e).

<sup>975</sup> Cf. PERSE, *Saturae* V, 117, p. 22 : « astutam uapido seruas in pectore uulpem. »

<sup>976</sup> Cf. PERSE, *Saturae* V, 84-86, p. 20 : « licet ut uolo uiuere, non sum / liberior Bruto ? mendose colligis inquit / Stoicus hic aurem mordaci lotus aceto. »

<sup>977</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* VII, 21, éd. C. C. J. WEBB, vol. II, p. 190. Trad. : « Tu t'étonneras que Sinon soit revenu, de sorte qu'il puisse tromper les simples et les naïfs. Il simule et dissimule et possède l'astuce du renard dans son cœur ; il est plus libre qu'un Stoïcien ; plus rigoureux que Caton. Il est aussi entre-temps plus sincère et plus attentif que Paul, le docteur des Gentils, et plus fervent que Pierre. »

Le qualificatif *rigidus*, attribué à Caton dans la droite ligne de la tradition médiévale<sup>978</sup>, se voit ici enrichi d'un élément fort intéressant : le rigide Caton s'associe – autant syntaxiquement que sémantiquement – au libre Stoïcien.

Alors qu'il traite de la question de l'envie, le clerc anglais cite la fameuse réaction de César apprenant la mort de Caton, anecdote transmise par Valère Maxime :

Sane Iulius Cesar audita Catonis morte tandem compassus est laboribus et erumpnis extincti, et egregium civem rebus humanis deflevit exemptum. Publice tamen confessus est quod et Cato virtuti eius inviderat et quod ipse Catonis gloriae invidebat. [cf. *Facta et dicta memorabilia* V, 1, 10]<sup>979</sup>

César, désirant réconcilier les deux ennemis jurés au-delà de la mort, propose une répartition assez particulière – et différente de Valère Maxime – des envies réciproques : si Caton a joui, malgré lui comme l'affirme Salluste<sup>980</sup>, d'une gloire éclatante, la vertu de César – que Caton désirerait pour lui-même ! – a moins fait parler d'elle.

Dans le chapitre 25 du livre VII, central quant à la conception salisburienne de la liberté, le personnage de Caton occupe une place stratégique. En effet, après une présentation de sa doctrine de la liberté et de ses liens intrinsèques avec la vertu, le clerc l'illustre en premier lieu par la mort héroïque du Romain, ennemi de César.

Comme le présente C. J. Nederman<sup>981</sup>, le concept salisburien de liberté est une conséquence directe de son adoption d'une définition « aristotélicienne » de la vertu comme moyen entre deux extrêmes, comme modération. L'auteur devant s'adresser, dans son *Policraticus*, à un public de cour, l'exposition d'une morale ascétique n'aurait en effet eu aucune pertinence. À plusieurs reprises, Jean s'exprime sur ce qui constitue le champ de la vertu, espace médian borné par des excès opposés :

---

<sup>978</sup> Voir à ce propos le chapitre III.C.3.c)(1).

<sup>979</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* VII, 24, éd. C. C. J. WEBB, vol II, p. 217. Trad. : « Jules César, en entendant que Caton était mort, a finalement été touché par les souffrances et les peines du défunt et déplora le départ du commerce des hommes d'un remarquable citoyen. Il reconnut cependant publiquement que Caton, de son côté, avait envié sa vertu et que lui enviait à Caton sa gloire. » Cf. VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia* V, 1, 10, p. 302 : « Catonis quoque morte Caesar audita et se illius gloriae invidere et illum suae invidisse dixit, patrimoniumque eius liberis ipsius incolume servavit. »

<sup>980</sup> Cf. la fameuse sentence du *Catilina* LIV, 6 : « ita, quo minus petebat gloriam, eo magis illum sequebatur. »

<sup>981</sup> Voir pour cette étude, l'article de C. J. NEDERMAN, « The Aristotelian Doctrine of the Mean and John of Salisbury's Concept of Liberty ». Voir aussi M. KERNER, « Freiheit im Verständnis des Johannes von Salisbury », 117-120.

Omnis virtus suis finibus limitatur, et in modo consistit. Si excesseris, in invio es et non in via.<sup>982</sup>

Dum vitant stulti vitia, in contraria currunt [Horace, *Satura* I, 2, 24], recedentes a medio vitiorum, quae regio virtutis est.<sup>983</sup>

Or cette conception de la vertu comme modération entraîne au moins deux corollaires, un d'ordre moral et l'autre d'ordre politique : chaque individu devrait avoir la liberté de se déterminer moralement, selon les circonstances, afin de pouvoir choisir la voie médiane ; le prince a la responsabilité d'assurer la liberté à ses sujets, en optant pour un mode de gouvernement entre la licence et l'esclavage, afin que cette communauté vertueuse permette à l'individu vertueux d'exercer sa liberté individuelle.

Ainsi, comme le présente Jean de Salisbury dans ce présent chapitre, il existe une connexion intrinsèque entre la vertu et la liberté. Liberté et vertu sont des principes inséparables ; celui qui est plus vertueux est plus libre et l'homme le plus libre jouit des plus grandes vertus :

Libertas ergo de singulis pro arbitrio iudicat, et quae sanis videt moribus obviare, reprehendere non veretur. Nichil autem gloriosius libertate praeter uirtutem, si tamen libertas recte a virtute seiungitur. Omnibus enim recte sapientibus liquet quia libertas vera aliunde non provenit. Unde, quia summum bonum in vita constat esse virtutem et quae sola grave et odiosum servitutis excutit iugum pro virtute, quae singularis vivendi causa est, moriendum, si necessitas ingruit, philosophi censuerunt. At haec perfecte sine libertate non provenit, libertatisque dispendium perfectam convincit non adesse virtutem. Ergo et pro virtutum habitu quilibet liber est et, quatenus est liber, eatenus virtutibus pollet e contra vitia sola servitutem inducunt hominemque personis et rebus indebito famulatu subiciunt; et, licet servitus personae quandoque miserabilior pareat, vitiorum servitus longe semper miserior est. Quid est itaque amabilius libertate ? Quid est itaque amabilius libertate ? Quid favorabilius ei qui virtutis aliquam reverentiam habet ? Eam promovisse omnes egregios principes legimus; nec umquam calcasse libertatem nisi manifestos virtutis hostes.<sup>984</sup>

---

<sup>982</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* III, 3, éd. K. S. B. KEATS-ROHAN, 177. Trad. : « si on dépasse le milieu, c'est une faute. Toute vertu est marquée par ses propres limites et consiste dans le milieu. Si on va au-delà de lui, on est hors de la route, et non pas sur elle. »

<sup>983</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* VIII, 13, éd. C. C. J. WEBB, vol II, p. 317. Trad. : « Alors qu'ils veulent éviter un vice, les imbéciles se jettent dans un autre vice, s'éloignant du milieu entre les vices, qui est la région de la vertu. »

<sup>984</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* VII, 25, éd. C. C. J. WEBB, vol II, p. 217-218. Trad. : « La liberté évalue chaque chose selon son propre jugement et n'hésite pas à critiquer lorsque l'on s'éloigne de la moralité. Mise à part la vertu, rien n'est plus noble que la liberté ; et cela en admettant qu'il y ait un sens de distinguer l'une de l'autre, alors qu'il est clair au sage que la vraie liberté trouve sa seule origine dans la vertu. Tous concordent à dire que dans la vie la vertu est le bien le plus grand, le seul capable de s'affranchir du joug odieux et pesant de l'esclavage ; et selon les philosophes, pour la vertu, unique raison de vivre, il faut être prêt à mourir, si nécessaire. Mais celle-ci ne peut être parfaitement atteinte sans la liberté, et l'absence de liberté est la preuve de l'absence de vertu parfaite. C'est pourquoi la liberté est proportionnelle à la vertu et l'homme est d'autant plus



Jean comprend la notion de liberté comme la capacité de se déterminer de manière circonstancielle, afin de pouvoir tenir le juste milieu en toute situation. Ainsi la liberté est indispensable pour pouvoir découvrir et choisir la voie modérée – vertueuse – et pour agir selon cette option. Elle consiste, chez l'individu, en la formation de jugements rationnels à propos de la conduite (modérée) à tenir selon les situations concrètes et en la possibilité de s'y tenir.

Or, c'est parce que cette faculté lui est retirée, avec la venue au pouvoir de Jules César, que Caton, amant de la liberté, choisit *magnifice* de se tuer :

Quae favore libertatis sunt introducta noverunt iurisperiti, et quae ob illius amorem magnifice gesta sunt historicorum testimonio percelebre est. Cato venenum bibit, ascivit gladium, et, ne qua mora protenderet vitam ignobilem, iniecta manu dilatavit vulnus, sanguinem generosum effudit, ne regnantem videret Cesare.<sup>985</sup>

Cette fois, nulle remise en question de ce geste de la part de Salisbury ! Peut-être parce que le clerc anglais cite ici le suicide à travers les *historicii* – Valère Maxime, Florus – ce qui l'amène à donner une représentation inédite – mêlée d'éléments historiques et d'invention médiévale – de cette mort, en trois actes : le poison, l'épée, puis les mains.

Si la liberté est nécessaire à la vertu, il reste cependant possible qu'elle soit mal utilisée. En effet, utiliser le prétexte de la liberté pour parler ou agir avec licence (ou témérité) conduit à la perte de la liberté et au vice. Néanmoins, l'abolition de la liberté, et donc l'introduction de l'esclavage, sous prétexte d'éviter ces dérapages, ne peut non plus amener à la vraie vertu, car même si l'esclave se comporte extérieurement selon la juste voie, il ne peut jamais atteindre la vertu, puisqu'il n'a pas la possibilité d'exercer sa volonté, puisqu'il lui manque la liberté de poser des jugements sur une situation donnée :

Libertatis itaque usus eximius est, eique soli displicet qui moribus servilibus vivit. Quae libere dicuntur aut fiunt, sicut timoris, ita et temeritatis expertia sunt et, dum recta via inceditur, laudem merentur et gratiam. At cum sub imagine libertatis temeritatis spiritus sui profudit vehementiam, reprehensionem

---

libre qu'il est plus vertueux, alors que les seuls vices le rendent esclave et induisent une servitude imméritée aux personnes et aux choses. Être esclave des personnes peut certainement apparaître comme quelque chose d'assez misérable, mais être esclave des choses, cela l'est encore plus. Qu'y a-t-il de plus aimable que la liberté ? Qu'y a-t-il de plus favorable pour un homme qui nourrit quelque respect pour la vertu ? On lit que tous les bons gouvernants promurent la liberté et qu'elle ne fut foulée aux pieds que par les ennemis manifestes de la vertu. »

<sup>985</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* VII, 25, éd. C. C. J. WEBB, vol II, p. 218. Trad. : « Les juristes savent quels instruments furent introduits en faveur de la liberté, et les historiens ont rendu fameuses, par leur témoignage, les actions magnifiquement accomplies par amour pour la liberté. Ne voulant voir régner César et refusant de prolonger plus longtemps une vie qu'il jugeait ignoble, Caton but un poison et se transperça avec une épée, élargissant sa blessure en y plongeant la main pour en faire sortir le sang généreux. »

incurrit, vulgi quidem auribus gravior quam sapientissimi cuiusque animo probabilior, utpote frequentius tuta venia aliena quam providentia sua. Viri tamen optimi et sapientissimi est habenas laxare libertati et quaelibet dicta eius patienter excipere.<sup>986</sup>

Caton et son suicide incarnent ainsi, dans ce chapitre, l'utilisation ajustée d'un jugement et la mise en pratique d'un choix qui se justifient par les circonstances : devant vivre dorénavant sous le pouvoir d'un prince qui ne peut assurer la liberté à ses sujets, le philosophe renonce à vivre une vie incapable, par définition, d'opter pour la voie de la vertu.

Lorsqu'il disserte, dans le livre VIII, sur les deux émotions naturelles que sont l'amour de la justice et l'attachement à son propre profit, Jean présente l'attitude des Anciens face à ces deux affects, informations qu'il cite du *De civitate Dei* (V, 12) d'Augustin, eux-mêmes tirés du *Catilina* (LII-LIV) de Salluste. En suivant l'autorité du Père de l'Église, il explique que les Romains, avides d'honneur, faisaient passer la gloire et le renom avant tout avantage personnel. Puis il propose, toujours selon le traité d'Augustin, le portrait moral de Caton, avec celui de César en contrepoint :

Longe igitur virtus Catonis veritati videtur propinquior fuisse quam Caesaris. Quod ex ipsa sententia eius facillime liquebit. « Nolite, inquit, existimare maiores nostros armis rem publicam ex parva magnam fecisse. Si ita esset, multo pulcherrimam eam nos haberemus nunc ; quippe sociorum atque civium, praeterea armorum et equorum maior copia nobis quam illi est. Sed alia fuere quae illos viros magnos fecerunt quae nobis nulla sunt; domi industria, foris iustum imperium, animus in consulendo liber, neque delicto neque libidini obnoxius. Pro his nos habemus luxuriam atque avaritiam, publice egestatem, privatim opulentiam. Laudamus divitias, sequimur inertiam. Inter bonos et malos discrimen nullum. Omnia virtutis praemia ambitio possidet. Neque mirum : ubi vos separatim sibi quisque consilia capitis, ubi domi voluptatibus hic pecuniae aut gratiae servitis. Eo fit ut impetus fiat in vacuam rem publicam [Catilina LII, 19-24 ; *De civitate Dei* V, 12]. » Paucorum igitur virtus ad gloriam honorem imperium, vera via, id est ipsa virtute nitentium, etiam a Catone laudata est. Hinc erat domi industria, quam commemorat Cato, ut erarium esset opulentum, tenues res privatae. Unde corruptis moribus vitium e contrario posuit, publice egestatem, privatim opulentiam.<sup>987</sup>

---

<sup>986</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* VII, 25, éd. C. C. J. WEBB, vol II, p. 219. Trad. : « La pratique de la liberté est toujours admirable et déplaît seulement à celui qui vit de manière servile. Agir et parler avec liberté signifie éviter autant la peur que la témérité, avançant le long de la droite voie, et mériter louange et grâce. Donner libre cours à la violence de sa propre témérité sous le prétexte de la liberté est par contre une chose digne de blâme ; et ceci bien qu'on trouve souvent dans l'indulgence des autres – du peuple plus que des sages – le salut qu'on ne doit pas à la prudence. De toute façon, l'homme vraiment bon et sage doit laisser de l'espace à la liberté de son prochain et en accepter avec patience tout discours et initiative qui ne vont pas au détriment de la vertu. »

<sup>987</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* VIII, 5, éd. C. C. J. WEBB, vol II, p. 245. Trad. : « La vertu de Caton semble bien plus près de la vérité que celle de César. Cela est d'ailleurs patent à travers le discours même de ce dernier : "Gardez-vous de croire, dit-il, que nos aïeux ont dû aux armes de faire de petite, une grande

En citant à témoin le fameux discours de Caton devant l'assemblée des sénateurs, le clerc anglais prouve que la vertu du Romain est *propinquier veritatis*, lui qui s'engagea à réformer les mœurs de ses concitoyens, en leur présentant cette même vertu comme voie unique à la gloire, à l'honneur et au pouvoir et en orientant leurs ambitions vers le bien public.

Selon Peter von Moos<sup>988</sup>, Jean de Salisbury, qui passe pour le meilleur connaisseur de la littérature ancienne au XII<sup>e</sup> siècle, est celui qui fait les plus fréquentes et profondes allusions à la *Pharsalia* de Lucain. Or, le chapitre VIII, 23, qui traite des schismes en général et de celui de l'antipape Anaclet II (1130-1138) en particulier, en est une parfaite illustration. Son titre annonce la leçon que Jean pense tirer de la *Pharsalia*: *Consilio Bruti utendum esse adversus eos qui pro summo pontificatu non modo certant sed scismatice dimicant ; et quod tyrannis nichil quietum*<sup>989</sup>. Ici l'auteur se réfère au dialogue nocturne du livre II entre Caton et son neveu Brutus, futur meurtrier de César : ce dernier, indécis sur le parti à prendre dans la guerre, vient demander conseil à son oncle. Contre la participation à la guerre, il expose deux arguments : l'impiété fondamentale d'une guerre civile et la certitude que la victoire de l'un ou l'autre des partis créera un tyran. La réponse de Caton confirme le premier argument : cette guerre est un sacrilège, mais le sage doit consentir au destin dont les dieux sont responsables. Pour le second, par contre, Caton envisage que, si son parti gagne, il empêchera la prise de pouvoir par un despote et que, s'il perd, mourir pour Rome le lavera de ses fautes et préservera sa liberté intérieure.<sup>990</sup> Ainsi Caton convainc Brutus de rejoindre les rangs de Pompée.

Or Jean de Salisbury penche en faveur des arguments de Brutus : retournant l'idéal stoïcien et républicain de Caton, il prône l'indifférence et la neutralité politique. Il exprime, de plus, un

---

République. S'il en était ainsi, nous verrions aujourd'hui cette République beaucoup plus belle. Nous disposons en effet de plus d'alliés et de citoyens, et aussi de plus d'armes et de chevaux que nos devanciers. Mais ce furent d'autres moyens qui les rendirent grands et nous ne les avons plus : ardeur au travail au-dedans, équitable commandement au-dehors ; dans les délibérations, une liberté affranchie des crimes et des passions. Or, au lieu de ces moyens, nous avons l'amour du luxe et la rapacité, dans la République la misère, l'opulence chez les particuliers. Nous louons la richesse et pratiquons la paresse. Plus de distinction entre les bons et les méchants. L'ambition accapare toutes les récompenses de la vertu. Et ce n'est pas surprenant : chacun de vous, pris à part, n'en fait qu'à sa tête. Dans vos foyers vous êtes esclaves du plaisir ; en public, de l'argent et de la faveur. Après quoi on se rue sur la République comme sur un bien vaquant." La vertu du petit nombre qui s'efforçait d'atteindre la gloire, l'honneur, le pouvoir par la juste voie, à savoir la vertu elle-même, a aussi été louée par Caton. Cela produisait l'ardeur au travail dans les familles, que commémore Caton, de sorte que le trésor public était riche et les richesses privées ténues. Mais, par la corruption des mœurs, le vice instaura le contraire, à savoir une pauvreté publique et une opulence privée. »

<sup>988</sup> Cf. P. VON MOOS, « Lucain au Moyen Âge », 176.

<sup>989</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* VIII, 23, éd. C. C. J. WEBB, vol II, p. 401. Trad. : « Qu'il faut suivre le conseil de Brutus contre ceux qui rivalisent non seulement pour le suprême pontificat, mais se combattent schismatiquement, et qu'il n'y a pas de repos pour les tyrans. »

<sup>990</sup> Voir à ce propos le chapitre II.B.3.b)(4).

jugement fort : toutes les guerres passées sont surpassées (en horreur) et disculpées par la guerre des prêtres. Rien n'est plus dangereux pour l'homme que le tyran, et plus fatal encore que le tyran séculier est le tyran *ecclesiasticus*. Mais plutôt que d'accuser le destin ou les dieux cruels, Jean met cette discorde absurde sous le signe de Satan : le prince du monde est revenu pour semer le scandale. Or, ces propos trouvent tous une illustration chez Lucain :

Dicunt philosophi<sup>991</sup> et uerum arbitror nichil in rebus humanis utilius homine, et in ipsis hominibus principe ecclesiastico uel mundano nemo utilior; e diuerso nichil homini perniciosius homine, et in eis tyrannus secularis aut ecclesiasticus perniciosior est. Sed profecto in utroque genere secularem ecclesiasticus antecedit. Sal enim [cf. Mt. 5, 13] infatuatum ad nihil omnino ualet, nisi ut proiciatur foras et conculcetur ab hominibus. Porro

usque adeo solus ferrum mortemque timere  
auri nescit amor, pereunt discrimine nullo  
amissae leges; sed, pars uilissima rerum,  
certamen mouistis, opes. [*Pharsalia* III, 118-121]

Ergo diuidatur unitas, integritas scindatur, sinceritas corrumpatur, maculetur et sanctitas, mundi nouum iudicium celebretur, et princeps eius, qui in passione Christi eiectus est, rediens scandala spargat ut beatus sit qui non capitur tendiculis eius :

Tantone nouorum  
prouentu scelerum quaerunt uter imperet orbi?  
Vix tanti fuerat ciuilia bella mouere  
ut neuter. [*Pharsalia* II, 60-63]

Rectissimam eminendi uiam docuit Christus, qui discipulos suos regibus gentium noluit conformari ut dominantur in subditis et qui potestatem exercent benefici dicantur; sed qui maior est sponte minoretur et solum prae ceteris iure quiete, uiribus et contentione remota, sibi uendicet officium ministrandi. At isti aliam praetulerunt, ascendentes ex aduerso fratrum, et ministrandi humilitate reiecta appetunt prae regibus gentium dominari; nec dubium quin frigescente immo extincta caritate sedem suam et ipsi ponant ad aquilonem; siquidem productos odere pares. Vtinam secuti essent qui ea uiderunt tempora consilium Bruti, a quo eum imminente bello ciuili Catonis avertit auctoritas. Decreuerat enim manus suas ab armis continere civilibus, quibus quanto quisque libentius et fortius immiscetur, tanto iniquior et immanior est. Ait ergo :

Nunc neque Pompeii Brutum nec Caesaris hostem

---

<sup>991</sup> Cf. par exemple CICÉRON, *De officiis* II, 3, 11-12. Sur la question de la sociabilité naturelle ou non de l'être humain et de sa propension à être utile ou non à son prochain, voir l'article de C. J. NEDERMAN, « Nature, Sin, and the Origins of Society : The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought ».

post bellum victoris habes. [*Pharsalia* II, 283-4]<sup>992</sup>

Si Jean exalte Brutus<sup>993</sup>, c'est ici au détriment de Caton. Le sage devient l'exemple de l'hyper-rigorisme (stoïcien), de la fausse sagesse qui empêche la solution prudente et l'humble attitude de retrait :

Si ergo sapiant hi pro quorum dominio scismatici litigant, eos solos concurrere patiantur, alterutri metuant opem ferre, incerti quis victor futurus sit, certique quanta quam gravis ruina victis immineat.

Nulla manus belli mutato iudice pura est. [*Pharsalia* II, 263]

Nam et

victrix causa Deo placuit sed victa Catoni [*Pharsalia* I 128]<sup>994</sup>

En remplaçant *deis* par *Deo* dans la célèbre sentence *victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*, Jean donne un accent chrétien à la pensée de Lucain. L'inégalité des deux pôles de comparaison fait alors de Caton le symbole augustinien de cette vertu humaine autosuffisante

---

<sup>992</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* VIII, 23, éd. C. C. J. WEBB, vol II, p. 401-402. Trad. : « Les philosophes soutiennent – et je crois avec raison – que rien n'est plus utile à l'homme que les hommes eux-mêmes ; et parmi ceux-ci aucun n'est plus utile que le prince, qu'il soit ecclésiastique ou séculier. Mais en même temps, rien n'est plus nocif à l'homme que les hommes eux-mêmes ; et parmi ceux-ci, aucun n'est plus nocif que le tyran, qu'il soit ecclésiastique ou séculier. Il est vrai, cependant, que les tyrans ecclésiastiques sont pires que les séculiers : en effet, le sel insipide ne sert à rien, et il est jeté loin et piétiné par les hommes. D'ailleurs : “tant il est vrai que le seul sentiment qui ne recule pas devant le fer et la mort, c'est l'amour de l'or : les lois anéanties périssent sans débat, mais vous, la partie la plus vile des biens, richesses, vous avez suscité une querelle.” Ainsi, l'unité sera divisée, l'intégrité morcellée, la sincérité corrompue, la sainteté tachée ; on célébrera le nouveau jugement du monde et son prince, qui fut chassé par la Passion du Christ, reviendra en répandant des scandales, de sorte que deviendra saint celui qui ne se laissera pas capturer par ses tentacules : “Faut-il une telle abondance de crimes inouïs pour chercher qui commandera le monde ? À peine eût-il fallu susciter la guerre civile pour que ce fut ni l'un ni l'autre.” La voie la plus juste pour exceller, le Christ l'a enseignée. Il ne veut pas que ses disciples soient assimilés aux Rois des nations, dominant sur les sujets et se faisant appeler bienfaiteurs par le seul fait de détenir le pouvoir ; il veut plutôt que les grands s'humilient spontanément, revendiquant leur droit aux charges publiques seulement par les moyens légaux, sans recourir à la force et aux abus. Mais ceux-ci préfèrent suivre une autre voie, ils s'élèvent au détriment de leurs frères et désirent le pouvoir encore plus que les Rois des païens, refusant l'humilité du service : sans aucun doute avec un cœur glacé, ou même privés de charité, ils placent leur trône au Nord et haïssent ceux qui réussissent comme eux. Si seulement ceux qui avaient vécu à cette période avaient suivi le conseil de Brutus, duquel l'a détourné l'autorité de Caton, quand la guerre civile était prête à éclater. Il avait décidé de ne pas prendre les armes, sachant que, dans ce cas, plus on intervient volontiers et de manière décidée, plus on se montrerait injuste et féroce ; et il avait dit : “voyez dans Brutus, non l'ennemi de César, non l'ennemi de Pompée, / mais après la guerre, l'ennemi du vainqueur.” »

<sup>993</sup> Selon P. VON MOOS, « Lucain au Moyen Âge », 179, cette position de Jean de Salisbury à propos de Brutus casse un des clichés les plus répandus sur le Moyen Âge : on n'aurait vu en Brutus que le traître et vil assassin du bon prince César, fondateur glorieux d'un Empire de paix, et ce serait seulement les tendances républicaines de la Renaissance italienne qui auraient inversé ces valeurs. Il faut cependant ne pas tomber dans l'excès opposé, en rappelant que Jean de Salisbury est une exception intellectuelle au Moyen Âge.

<sup>994</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* VIII, 23, éd. C. C. J. WEBB, vol II, p. 402-403. Trad. : « Si ceux pour le pouvoir desquels combattent les schismatiques étaient sages, ils les laisseraient se bagarrer entre eux et se garderaient bien d'en aider un, ignorant qui vaincra, mais certains que pour les vaincus les conséquences seront tragiques. “Une fois changé l'arbitre de la guerre, plus aucune main n'est pure”. En effet, “la cause victorieuse plut aux dieux, celle du vaincu à Caton.” »

qui n'est qu'un vice splendide, un orgueil qui croit pouvoir se passer de la grâce, comme nous l'avons déjà vu plus haut.

Mais ce qui discrédite ici Caton c'est surtout sa participation à la guerre civile. En effet, comme l'explique le clerc anglais, le véritable danger ne provient pas de quelques individus ambitieux qui se combattent et s'entre-tuent, mais de leurs partisans ; ce sont eux qui mettent en place une guerre du peuple contre le peuple. Les guerres civiles cesseront « si praesumptioni desit temeritatis adiutor »<sup>995</sup>.

En conclusion, Jean de Salisbury a brossé un portrait particulièrement ambigu de Caton. À la fois philosophe, antonomastique, rigide, pourvoyeur de maximes morales, sobre, se dédiant au bien commun, attaché à l'étude, bon orateur, couvert de gloire, mais aussi imbu de sa sagesse toute humaine et de sa grandeur, croyant pouvoir se suffire à lui-même, s'étant trompé en choisissant le suicide, le héros romain se prête avec une plasticité remarquable à illustrer les multiples argumentations salisburiennes.

## (2) La sainteté du Caton du *De excidio romani imperii et magnificentia Catonis* de Pierre le Peintre

Un texte versifié du début du XII<sup>e</sup> siècle, peu connu, présente un intérêt non négligeable pour l'histoire de la figure catonienne au Moyen Âge. Il s'agit d'un poème de Pierre le Peintre<sup>996</sup>, intitulé quelque peu pompeusement *De excidio romani imperii et magnificentia Catonis*. Né en Flandre, probablement à Saint-Omer, devenu chanoine de cette même collégiale, Pierre le Peintre y a certainement enseigné, peut-être a-t-il travaillé au *scriptorium*, avant de devoir, vers 1100, s'exiler, on ne sait exactement pourquoi. Il y a en outre de fortes chances pour que Lambert de Saint-Omer, compilateur du fameux *Liber Floridus*, ait trouvé dans la bibliothèque du chapitre les poèmes composés par Pierre avant son départ – et donc rédigés avant 1110, tel le *De excidio* – et qu'il ait décidé de les inclure dans sa fameuse encyclopédie, sans que Pierre n'en sache rien. Selon L. Van Acker, il est possible que Pierre ait quitté les

---

<sup>995</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* VIII, 23, éd. C. C. J. WEBB, vol II, p. 404. Trad. : « quand il n'y aura plus personne pour soutenir la prétention téméraire. »

<sup>996</sup> Pour la présentation biographique de Pierre le Peintre, voir L. VAN ACKER, « Einleitung », dans : PETRUS PICTOR, *Carmina*, VII-XII.

ordres lors de son départ à l'étranger et qu'il ait, dès lors, vécu en enseignant la grammaire, en dessinant des miniatures et en écrivant des poèmes à la recherche de mécènes et de protecteurs. Ces vers démontrent d'ailleurs une maîtrise assez exceptionnelle de la prosodie, une virtuosité dans l'emploi du latin, une connaissance approfondie des modèles antiques qui le hissent au rang des poètes de l'*humanitas* médiévale, tels Hildebert de Lavardin et Baudri de Bourgueil<sup>997</sup>.

L'intention du *De excidio romani imperii et magnificentia Catonis* consiste moins à représenter la Rome païenne juste après la mort de Caton d'Utique qu'à dénoncer celle contemporaine des papes. La question traitée n'est donc pas une reconstitution historique, mais une question actuelle<sup>998</sup>. Pierre le Peintre propose alors comme clef pour une restauration de la Rome du XII<sup>e</sup> siècle, réduite à la désolation d'une monumentale ruine, une figure dont il s'agit de percer la *significatio* : avec le nom de Caton, le poète – qui fusionne probablement l'*Uticensis* et le Censeur et peut-être aussi l'auteur éthique des *Disticha* – veut faire référence à l'incarnation de la stricte moralité antique romaine, de l'honnêteté, de l'incorruptibilité, opposée au vice et à la dépravation des dirigeants de la nouvelle Rome. Les critiques du poète sont ainsi dirigées contre les dignitaires de la Papauté, contre tous ceux qui ont fait de Rome un repaire de brigands, devenue non plus le siège du christianisme, mais de l'*avaritia* :

Prologus<sup>999</sup>

1 Transit honor temporalis,	labat rerum firmitas.
Omnis labor huius uite	reputatur uanitas
Prudentibus.	
4 Celsa cadunt, ima surgunt,	interit antiquitas,
Nouus homo noua querit,	placet omnis nouitas
In gentibus.	
7 Rara uirtus in hoc mundo,	rara paret bonitas,
Verus amor, uera fides,	uera non est karitas

<sup>997</sup> Voir à propos de cette notion d'*humanitas* l'ouvrage de P. VON MOOS, *Hildebert von Lavardin (1056-1133). Humanitas an der Schwelle des höfischen Zeitalters*.

<sup>998</sup> Cf. L. VAN ACKER, « Einleitung », XLIV.

<sup>999</sup> Ce poème peut se lire dans sept manuscrits datés entre les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, dont un fort célèbre qui est certainement l'autographe du *Liber floridus* G : Gent, UB 92 (1112-1121). Les autres sont les suivants : Br (Brüssel, Königsbibliothek II, 1019, XII<sup>e</sup> siècle), C (Cambrai, Bibliothèque municipale 536-537, XIII<sup>e</sup> siècle), O (Saint-Omer, Bibliothèque de la Ville 115, fin du XII<sup>e</sup> siècle), Oa (Saint-Omer, Bibliothèque de la Ville 61, XIII<sup>e</sup> siècle), P (Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. lat. 16699, fin du XII<sup>e</sup> siècle) R (Reims, Bibliothèque municipale 1275, XIII<sup>e</sup> siècle). On pourrait ajouter à cette liste six autres manuscrits qui sont des copies de G. L'édition critique citée s'est fondée sur quatre manuscrits : G (qui est au sommet de la branche du stemma où se trouvent P et R), O (qui appartient seul à une autre branche du stemma nommée  $\psi$ ), Br et Oa (dérivant tous les deux de la branche du stemma nommée  $\theta$  que l'éditeur prend aussi en compte ; quant à C, c'est une copie de Br). Voir à ce propos L. VAN ACKER, « Einleitung », CXL.

Viuentibus.

10 Omne caput elanguescit,                      membris est debilitas, [cf. Is. 1, 5]  
Perierunt medicine,                              non est ultra sanitas [cf. Pr. 6, 15 ; Jr. 46, 11]

Languentibus.

13 Prebet meis fidem dictis                      rei testis ueritas,  
Et Romana, de qua scripsi                      carmen nouum, ciuitas

Legentibus.

Roma potens quondam, caput orbis, honor regionum, [cf. *Bucolica* I, 25 ; *Metamorphoses* XV, 736]

Ambitione mala modo fit spelunca latronum. [cf. Jr. 7, 11 ; Mt. 21, 13]

Legibus, imperio, studiis opibusque beata

Olim, strata iacet nunc, laude sui uiduata.

5 Roma potens cecidit, quam cura laborque deorum

Mundi constituit dominam sedemque sacrorum.

Cesaris imperium siluit, ruit illa corona,

Cui dudum rerum parebat machina prona.

Regum sceptrum iacent et celsa palatia ceno,

10 Cesaris alta domus fit nunc casa uilis egeno.

Roma modo nichil est, nisi Rome nobile signum,

Cesar in Vrbe sua nil cernit Cesare dignum.

Marmorei cineres, Rome monimenta prioris,

Contestantur adhuc quanti fuit illa decoris.

15 Proh dolor! Ecce iacet, iacet Vrbs precelsa supina,

De domina serua, de regno facta ruina.

Et que iure sacro uerum solet una tueri,

Spe modici fructus modo transit limina ueri.

Ille bonus, bonus ille Cato cinerescit in urna,

20 Sub quo Roma diu fuit aurea, pax diuturna. [Ovide, *Ars amatoria* III, 113]

Nam quantum mundo Roma prestabat honore,

Tantum prefuerat Cato Rome laude, ualore.

Occidit ille Cato sub cuius erat pede mundus,

Cui grauitate sacra modo uir nequit esse secundus,

25 Cuius opes fuerant facundia, uita modesta,

Consilium, pietas, res publica, fortia gesta,

Cuius erat studium patrias defendere leges,

Vrbi consulere, prauos extinguere reges.

Occidit ecce Cato, decus Vrbis honosque senatus,

30 Vir uenerabilis, inreparabilis, insuperatus,

Quem non posse mori cito fama refert timuisse,

Obque necem celerem seruata uenena bibisse.

Vt quid? Ne liber seruo maiorque minori



Seruiet, metuens fame patrieque pudori.  
 35 Infelix casus, qui tantum pignus ademit!  
 Potio dira nimis, que pectora sacra peremit!  
 Hunc solum mors est mirata mori potuisse,  
 Hunc optata diu non ausa fuit tetigisse.  
 Ausa nefas tandem se miscuit illa ueneno,  
 40 Inque uiri fudit se pectore numine pleno.  
 Occidit ille Cato, quem si modo fata dedissent  
 Viuere, non penitus uirtutes procubuissent.  
 Virtutum domus ipse fuit, fuit hospes earum,  
 Hostis auaritie, contemptor diuitiarum,  
 45 Quem non a uero diuertere preualuerunt  
 Auri dona sacra, que multos prepedierunt.  
 Nil timor aut odium uel amor male suasit eidem.  
 Omnibus in causis fuit inmutabilis idem.  
 48a [Pectora plena Deo ut inexpugnabile scutum  
 48b firma virum iustum faciebant undique tutum.]<sup>1000</sup>  
 Quem moderatus amor sic fecit habere rigorem,  
 50 Ne rigor innocuus excedere posset amorem.  
 Ergo ruente uiro uirtutes queque ruere,  
 Hospiciumque suum deserte deseruere.  
 Non habet hospicium uirtus ubi nunc requiescat,  
 Ni Cato puluereus uita redeunte calescat.  
 55 Gaudet auaritia sanctum cecidisse Catonem,  
 Gaudet in Vrbe suam fecisse sibi stationem.  
 Regnat in Vrbe potens, nullo prohibente, patenter,  
 Currit, discurrit, peragit scelus omne licenter.  
 Nullus in Vrbe Cato modo qui reprehendat auarum,  
 60 Omnis in Vrbe Cato fit amator diuitiarum.  
 Lingua uiri fortis, magnalia multa locuta, [cf. Ac. 2, 11]  
 Nunc cinis exiguus iacet in tumulto male muta. [cf. *Metamorphoses* VIII, 496]

<sup>1000</sup> Cf. L. VAN ACKER, « Einleitung », CXL : l'éditeur juge ces deux vers comme des *Zusatzverse*. Ils apparaissent dans les manuscrits de la branche θ du stemma, à savoir Br, Oa et C. Prenant la branche ψ du stemma comme référence, à savoir le manuscrit O, il juge cette leçon comme fautive et minoritaire. Cependant, les manuscrits qui ne la possèdent pas sont, à part O, ceux de la branche G, c'est-à-dire les manuscrits dépendants du *Liber Floridus*. Or, l'éditeur lui-même a affirmé que Lambert de Saint-Omer a introduit quelques erreurs dans les poèmes de Pierre le Peintre qu'il a publiés (cf. p. IX et CXXIX). Outre l'argument paléographique, l'éditeur donne deux raisons pour lesquelles il ne retient pas ces deux vers : ceux-ci interrompent le traitement du sujet de l'*amor*, présent en 47-48 et 49-50 ; l'apparition du terme *Deo* à propos d'un païen ne convient pas. Pour le premier argument : si le vers 47 parle des différentes passions dont l'amour, le vers 48 s'intéresse plutôt à la cohérence du personnage, ce qui n'empêcherait pas de s'intéresser à sa justice avant de traiter de la question de l'amour mesuré. Pour le second argument : ce ne serait pas la première fois qu'un médiéval parle de Dieu plutôt que des dieux à propos de Caton. Quoi qu'il en soit, même si nous ne sommes pas convaincue complètement par la décision de l'éditeur, cela a moins d'importance qu'à première vue. Que ces deux lignes soient de Pierre le Peintre ou d'un autre auteur des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, le témoignage qu'il transmet reste pertinent pour notre étude.

Sed licet hec sileat, non eius fama silebit,  
At quantus fuerit Cato sepe relata docebit<sup>1001</sup>.

Le prologue du poème expose dans ces cinq tercets, les thématiques essentielles qui vont structurer le poème : 1. vanité des choses qui passent ; 2. inversion des valeurs ; 3. rareté de la vertu ; 4. maladie et mort ; 5. Rome.

---

<sup>1001</sup> PETRUS PICTOR, *Carmina* X, 81-83. Trad. : « L'honneur temporel passe, la solidité des choses vacille. / Tout travail de cette vie est considéré comme de la vanité / Par les prudents. / Les choses élevées tombent, les choses les plus basses surgissent, l'Antiquité meurt, / L'homme nouveau cherche des choses nouvelles, toute nouveauté plaît / Dans les nations. / Elle est rare la vertu dans ce monde, rarement apparaît la bonté, / Le vrai amour, la vraie foi, il n'y a pas de vraie charité / Pour les vivants. / Toute tête s'alanguit, la faiblesse est dans les membres, / Les médecines ont péri, il n'y a plus de santé / Pour ceux qui languissent. / Que prête foi à mes dires la vérité du témoin de cet état de chose, / Et la cité romaine au sujet de laquelle j'écris ce nouveau poème / Pour ceux qui lisent.

Rome, jadis puissante, capitale du monde, honneur des pays, / Par la mauvaise ambition est devenue maintenant l'ancre des voleurs. / Bienheureuse par ses lois, par son gouvernement, par ses études et ses actions / Autrefois, elle gît maintenant étendue, dépouillée de louange. / Rome la puissante est tombée, elle que le soin et le travail des dieux / Avaient constituée maîtresse du monde et siège du sacré. / L'Empire de César s'est tu, sa couronne est tombée, / Devant qui l'ordre des choses paraissait naguère s'incliner. / Les sceptres des Rois et les palais sur les hauteurs gisent dans la boue, / La haute demeure de César est maintenant une vile maison de pauvre. / Rome maintenant n'est plus rien, si ce n'est le noble signe de Rome, / César ne trouve, dans sa Ville, rien de digne de César. / Les cendres de marbre, les monuments de la Rome d'antan, / Témoignent jusqu'à maintenant combien celle-ci fut belle. / Oh quelle douleur ! Voici qu'elle gît, elle gît renversée, la Ville la plus élevée, / De maîtresse elle est rendue esclave, de royaume ruine. / Et celle-ci qui seule avait l'habitude de protéger le vrai par un droit sacré, / Dans l'espoir d'un modique profit passe maintenant au-delà des limites du vrai. / Ce bon, ce bon Caton est réduit en cendres dans son urne / Sous lui Rome fut longtemps aurea, la paix durable. / En effet, d'autant plus Rome était au premier rang dans le monde par son honneur, / D'autant plus Caton était supérieur à Rome par sa louange et sa valeur. / Il a péri Caton, aux pieds duquel était le monde, / Auquel maintenant l'homme ne peut qu'être second à cause de sa gravité sacrée, / Et ses qualités furent l'éloquence, la vie modeste, / Le conseil, la piété, la chose publique, l'action courageuse, / C'était sa préoccupation de défendre les lois des pères, / De veiller aux intérêts de la Ville, d'évincer les mauvais gouvernants. / Voici qu'il a péri Caton, parure de la Ville et honneur du Sénat, / Homme vénérable, irrépréhensible, indépassable, / À propos duquel on rapporte qu'il avait craint de ne pas pouvoir mourir rapidement / Et qu'il but des poisons qu'il conservait sur lui pour provoquer une mort rapide. / Pourquoi? Afin que l'homme libre ne soit asservi à l'esclave, et le plus grand au plus petit, / Craignant pour la réputation de la patrie et pour sa pudeur personnelle. / Occasion malheureuse qui enleva un si grand gage! / Breuvage trop funeste qui tua la poitrine sacrée! / La mort s'est seulement étonnée que celui-ci ait pu mourir / Bien qu'il l'eût choisie depuis longtemps, elle n'avait pas osé le toucher. / Elle finit par oser pourtant, l'impie, se mélanger au poison / Et elle se répandit dans la poitrine pleine de divinité de cet homme. / Il a péri ce Caton à qui, si les destins avaient concédé de / Vivre, les vertus n'auraient pas succombé complètement. / Il fut la demeure des vertus, il fut leur hôte, / Ennemi de l'avarice, contempteur des richesses, / Lui que ne réussirent pas à divertir du vrai / Les dons sacrés de l'or qui entravent de nombreux hommes. / Aucune crainte, aucune haine, aucun amour ne lui furent de mauvais conseil. / Il fut cohérent avec lui-même en toute situation. / [Sa poitrine pleine de Dieu, solide comme un bouclier invincible, / Rendait l'homme juste et à l'abri de toute offense.] / L'amour mesuré lui consentit ainsi d'avoir cette rigueur / De sorte que la rigueur, inoffensive, ne pût excéder l'amour. / Donc cet homme mort, chacune des vertus est morte / Et elles ont abandonné leur hospice devenu désert. / La vertu n'a plus d'hospice où se reposer / À moins que Caton, réduit en poussière, la réchauffe en revenant à la vie. / L'avarice se réjouit de la mort de saint Caton, / Elle se réjouit d'avoir fait sa résidence dans la Ville, / Elle règne dans la Ville puissante, sans que personne ne s'y oppose ouvertement, / Tous les crimes courent, se propagent, se répandent librement. / Il n'y a plus maintenant un Caton dans la Ville qui reprenne l'avare, / Tout Caton dans la Ville se fait amant des richesses. / La langue de cet homme courageux, qui a dit de nombreuses merveilles, / Désormais réduite à un tas de cendres, gît malheureusement muette dans le tombeau. / Mais bien qu'elle se taise, sa renommée ne se taira pas, / Et, en étant souvent rapportée, elle enseignera quel grand homme fut Caton. »

Puis, les dix-huit premiers vers dressent le tableau de la Rome actuelle, image inversée et renversée de la Rome de jadis, cadavre de l'ancienne gloire gisant dans la boue de l'humiliation, repère de vices défigurant l'honneur passé, c'est le *De excidio romani imperii*. Enfin, au vers 19, entre en scène « le bon Caton », qui dorénavant – et ce durant 45 hexamètres – tient le haut du pavé ; voici le *De magnificentia Catonis*. Pour donner une idée globale du contenu de ce deuxième morceau poétique, voici une synopsis sous forme de tableau :

Portrait de Caton : Pierre le Peintre, <i>De excidio romani imperii et magnificentia Catonis</i> , v. 19-64			
Passage	Thèmes	Contenu	Termes latins significatifs
1 : v. 19-24	La mort de Caton, la Rome d'autrefois	Caton, sous qui il y eut une Rome glorieuse, est mort, lui qui était encore supérieur à Rome, qui était le maître du monde	bonus  gravitas sacra
2 : v. 25-30	Les qualités de Caton	Il avait de nombreuses qualités : éloquence, modération, prudence, piété, courage, justice, engagement pour la cité  Il est vénérable, irrépréhensible, indépassable	facundia, modestia, consilium, pietas, res publica, fortitudo decus Urbis, honos senatus venerabilis, inreparabilis, insuperatus
3 : v. 30-40	La mort de Caton, sa modalité et sa raison	Il est mort en buvant du poison, pour accélérer sa mort  Il est mort pour rester libre Sa mort est un malheur pour les autres	pectora sacra  pectus numine plenum
4 : v. 41-54	Les vertus de Caton	Caton, demeure des vertus, a entraîné la mort des vertus par sa mort Il est l'ennemi de l'avarice, il s'attache au vrai, il n'est pas affecté par les passions, il est cohérent avec lui-même, il est juste, il est conduit autant par un amour mesuré que par la rigueur	domus virtutum, hostis avaritie  inmutabilis, inexpugnabile, iustum  pectora plena Deo

		La vertu n'a plus d'endroit où aller	amor moderatus, rigor
5 : v. 55-64	La mort de Caton, la mort des vertus, la Rome contemporaine	Grâce à la mort de Caton, l'avarice règne en maîtresse à Rome, les crimes sont nombreux. Même si Caton est aujourd'hui muet, sa renommée ne se taira pas	sanctus Cato  lingua viri fortis fama

Le poème alterne les thématiques de la mort et des vertus de Caton, les enserrant de constatations sur la Rome de jadis et sur celle contemporaine. Le portrait proposé du Romain est un savant mélange de *topoi* antiques-stoïciens et médiévaux sur le personnage. En effet, le texte présente un homme magnanime (titre du poème ; v. 23, 64) vénérable (29, 30) et incorruptible (v. 30, 48a-b), dont les caractéristiques principales, reprises entre autres de Lucain, sont la sobriété ou modération, la *gravitas*, le courage, l'éloquence, le discernement, l'engagement pour le bien commun, le respect des lois et de la patrie (v. 25-28, 61). Ce sage possède la capacité de contrôler ses passions, c'est-à-dire qu'il vit l'*apatheia*. À ce propos, on relève surtout la capacité du Romain à prendre des décisions sans subir la mauvaise influence de la peur, de l'amour, de la haine (v. 47). Il ne se trompe jamais dans son jugement et agit selon ce qui est convenable. On relève aussi l'*immutabilitas* qui lui est attribuée et qui pourrait s'interpréter comme une cohérence avec soi-même (v. 48). On repère enfin une conception positive d'un amour qui, si mesuré (par la raison), permet d'adoucir la traditionnelle rigueur qui lui est attribuée (v. 49-50). Le sage romain possède toutes les vertus, ainsi que l'envisage la théorie stoïcienne de l'unité de la vertu : il en est l'unique demeure, puisque, s'il meurt, toutes meurent avec lui (v. 42-43, 51). Il devient ainsi l'ennemi premier des vices et, en particulier, sur un mode médiéval, de l'avarice (v. 44, 55, 59-60). Ce péché capital, pour le Moyen Âge, « racine de tous maux », au même titre que l'orgueil, proche de l'idolâtrie, devient le sujet par excellence du discours moralisant des prédicateurs et satiristes<sup>1002</sup>.

Toutes ces qualités hors du commun expliquent par conséquent le caractère sacré que revêt le personnage (v. 24, 36, 40), tel le héros de la *Pharsalia*. Cependant, le personnage prend une

---

<sup>1002</sup> Voir à ce propos le chapitre « Avarice », dans : C. CASAGRANDE et S. VECCHIO, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, 153-191.

couleur chrétienne en recevant le qualificatif de *sanctus*<sup>1003</sup> (v. 55) et parce que son cœur est considéré comme rempli de Dieu (v. 48a).

En ce qui concerne sa mort, celle-ci est présentée comme volontaire et méditée (v. 32, 38), en accord avec la décision du Destin (v. 41-42). Ce suicide s'interprète, de manière stoïcienne, comme moyen de conserver la liberté morale et politique : Caton se tue pour prolonger la réputation de sa patrie et pour ne pas perdre sa liberté, ou, cela revient au même, pour ne pas être esclave de César, lui-même asservi aux passions et donc petit par rapport au grand Caton (v. 33-34). Par contre, elle est donnée ou du moins accélérée par un poison, comme chez d'autres auteurs médiévaux<sup>1004</sup> – par crainte d'une mort lente, ce qui est peu stoïcien (v. 31-32). Ajoutons que cette mort n'est, dans sa forme et son intention, ni exaltée – comme le fera plus tard Dante –, ni méprisée – comme chez Augustin – ; elle apparaît simplement comme un acte cohérent dans la vie parfaite du sage.

Relevons encore que Pierre le Peintre mêle paradoxalement, dans ses vers, une déploration de la disparition d'un sage utile en vie à l'*Urbs* (v. 35-36, 61-62) et une reconnaissance de l'efficacité morale que peut contenir une mort aussi illustre, grâce à son exemplarité et à sa renommée (v. 63-64).

Pierre le Peintre nous propose, en conclusion, un portrait de Caton tout à fait exceptionnel – au Moyen Âge – par sa longueur, sa richesse sémantique et surtout par l'affirmation de la sacralité ou même de la sainteté du personnage, non pas envisagé, il est vrai, comme une figure historique, mais bien plutôt comme une figure littéraire, construite à partir des sources anciennes et médiévales. Et c'est bien celle-ci qui intéresse notre propos...

### c) Un plat de résistance des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles : les Histoires romaines en langues vernaculaires

#### (1) *Li Fet des Romains*

Le début du XIII<sup>e</sup> siècle voit, avec *Li Fet des Romains* (1213-1214), la promotion de l'histoire romaine par le vecteur de la langue vernaculaire dans ce que l'on considère souvent comme

---

<sup>1003</sup> Relevons avec H. FUGIER, « *Sanctus civis* : le suicide de Caton » que l'adjectif pouvait déjà être utilisé à propos de Caton dans l'Antiquité, en particulier chez Valère Maxime, chez Sénèque, chez Lucain. Voir à ce propos les chapitres II.B.1.e), II.B.3.a) et II.B.3.b)(5).

<sup>1004</sup> Voir le chapitre III.C.8.a)(1).

un acte de naissance de l'histoire en prose non latine<sup>1005</sup>. Le succès a été considérable et le prestige de cette compilation que l'on doit certainement à un anonyme de l'Ile-de-France a été tel qu'en Italie comme en France, elle a supplanté les originaux latins<sup>1006</sup>. Ce texte tire ses sources avant tout de César, Salluste, Suétone et Lucain ; concernant le personnage de Caton, il relate, à partir de Salluste, sa *performance* devant le Sénat pour condamner les conjurés de Catilina ; en s'inspirant de Lucain, il réécrit le dialogue entre Brutus et son oncle à propos de la guerre civile, le retour de Marcia auprès de son ancien mari, la campagne libyenne du général romain (avec, avant tout, les discours de motivation des troupes aux combats et la scène où Caton refuse de boire l'eau qu'un soldat a trouvée dans le désert) ainsi que l'épisode de la profession de foi au temple de Jupiter Hammon. L'auteur anonyme décrit aussi la mort de Caton à partir d'Augustin qu'il cite, mais certainement aussi Orose – un Orose interpolé que l'on retrouve chez d'autres médiévaux. Ces différents épisodes représentent environ 30 pages de l'édition de L.-F. Flutre et K. Sneyders de Vogel<sup>1007</sup> : cela donne une idée de l'empreinte que pouvait laisser le personnage de Caton dans les esprits médiévaux.

*Li Fet des Romains* affirme que l'histoire romaine contient des leçons utiles pour ses contemporains : « Car en leurs fais puet on assez congnoistre congnoissance de bien faire et mal eschever. »<sup>1008</sup> Cette prétention n'est pas que rhétorique et Jeanette Beer<sup>1009</sup> a montré que les techniques du traducteur sont au service de ce but didactique : explication des concepts afin de les rendre compréhensibles à l'audience médiévale, modification des termes pour les rendre plus accessibles à son public, public courtois, intelligent et laïc, pouvant aussi bien assister à un duel épique que juger un acte de chevalerie. Son intérêt pour la Rome ancienne était plutôt « naïf », mais nourri par les représentations littéraires de l'Antiquité comme le *Roman de Thèbes*, le *Roman de Troie*, le *Roman d'Enéas* ou encore le *Roman d'Alexandre*.

Une des meilleures illustrations de l'adaptation intentionnelle que le traducteur opère sur les textes sources se trouve dans le traitement du personnage de Caton. Celui-ci était envisagé,

---

<sup>1005</sup> Voir à ce propos l'étude de C. CROISY-NAQUET, *Écrire l'histoire romaine au début du XIII<sup>e</sup> siècle*. Voir aussi, même si l'article a quelque peu vieilli, P. MEYER, « Les premières compilations françaises d'histoire ancienne ».

<sup>1006</sup> Cf. L.-F. FLUTRE, « Faits des Romains », 441 et J. M. A. BEER, *A Medieval Caesar*, XIII-XVII. Au moins 59 manuscrits ont conservé ce texte, dont 11 du XIII<sup>e</sup> siècle et 18 du XIV<sup>e</sup> siècle.

<sup>1007</sup> Nous citerons le texte à partir de cette ancienne édition qui n'a pas encore été supplantée. Seul le début du récit (jusqu'à II, X, 19, p. 176) a été réédité par T. J. MCCORMICK en 1995. Nous nous fonderons donc sur la nouvelle édition pour ces premières pages (qui concernent le prologue et le Caton du jugement des conjurés de Catilina).

<sup>1008</sup> *Les Faits des Romains*, éd. T. J. MCCORMICK, p. 25, l. 50-52.

<sup>1009</sup> Cf. J. M. A. BEER, « A Mediaeval Cato – Virtus or Virtue ? » et *A Medieval Caesar*, 169-184. Nous nous sommes inspirée de ces deux articles pour la suite de notre analyse.

durant l'Antiquité comme au Moyen Âge, comme un exemple de vertu, ce que le traducteur des *Fet* ne manque pas de souligner :

La souveraine vertuz de Caton [...] grant essample donoit a toz de vertu[z].<sup>1010</sup>

Cependant, pour être didactiquement utiles, les qualités impliquées par la *virtus* romaine devaient nécessairement être modifiées pour correspondre aux conceptions du XIII<sup>e</sup> siècle.

En effet, la vie et la mort de Caton ont été déterminées par un système philosophique qui était peu apprécié et très partiellement connu dans le premier Moyen Âge<sup>1011</sup> : le stoïcisme. Le traducteur a donc atténué la sévérité trop "inhumaine" de l'indifférence stoïcienne en omettant certaines caractéristiques et en interpolant d'autres, en particulier un trait de charité et un goût épique pour les batailles. Il a aussi réévalué le suicide de Caton, qui pouvait difficilement être présenté comme exemplaire au public du XIII<sup>e</sup> siècle. La *virtus* stoïcienne a pu être traduite, par de savantes nuances, en une notion proche de la sainteté chrétienne et Caton devient ainsi un modèle de vertu, tout en produisant une preuve intéressante de la manière de travailler des traducteurs médiévaux.

Caton apparaît la première fois dans *Li Fet des Romains* lors de son discours devant le Sénat condamnant à mort les conspirateurs catiliniens. Salluste, nous l'avons vu<sup>1012</sup>, présente un Caton exemplaire dans son stoïcisme romain, sans pour autant que le terme *stoicus* soit utilisé : ce dernier affirme la supériorité d'une vie sévère, dénonce la décadence des mœurs et loue le *mos maiorum*. Il regrette la disparition de la vieille *virtus*, qu'il illustre par le personnage de Torquatus lequel ordonna de tuer son fils puisqu'il avait désobéi aux ordres.

Le traducteur transpose la plupart de ces thèmes dans un contexte chrétien : discipline rigoureuse, vigilance envers les faiblesses humaines, mépris pour les plaisirs transitoires et prédilection pour tout ce qui tend vers le bien suprême de l'homme étaient des attitudes stoïciennes qui s'adaptaient facilement aux chrétiennes. Mais, ignorant l'attitude d'insensibilité aux émotions humaines, le traducteur a inséré un élément qui transforme l'idéal de vertu stoïcienne en perfection plus convenable pour le médiéval : le Caton du XIII<sup>e</sup> siècle se plaint de la disparition de la charité. Le Caton de Salluste insistait sur le fait que l'exil n'était pas une punition adéquate pour les membres du complot contre Rome, que la

---

<sup>1010</sup> *Li Fet des Romains* III, XIV, 46, p. 611.

<sup>1011</sup> Bien qu'il ne soit pas aussi absent qu'à première vue. Voir à ce sujet les études de G. VERBEKE, « L'influence du stoïcisme sur la pensée médiévale en Occident » et *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*. Voir aussi M. B. INGHAM, *La vie de la sagesse. Le stoïcisme au Moyen Âge*.

<sup>1012</sup> SALLUSTE, *Catilina* LII. Cf. le chapitre II.B.2.c).

pitié et la mansuétude étaient des attitudes typiques de la décadence<sup>1013</sup>, et qu'il fallait donc condamner à mort les coupables.

Le traducteur ne rend pas l'ironie du discours de Caton concernant la perversion du vocabulaire (voir la note *supra*). Il transforme le sens de son affirmation et met dans la bouche du Romain une lamentation pour des vertus qu'il a en fait décriées :

Sy ne doit nul parler de debonnaireté ne de misericorde: nos avons pieça perdu les drois noms *de pitié et de mercy*.<sup>1014</sup>

Caton, par sa nostalgie d'un âge où les vertus chrétiennes étaient simplement vécues, exprime un *topos* médiéval et son discours perd toute couleur stoïcienne. Un autre changement révélateur dans son discours devant le Sénat concerne le rejet des dieux romains par le Caton médiéval. Le Caton de Salluste gronde ses confrères sénateurs pour leur inertie qui les pousse à ne pas agir et à compter sur les dieux romains qui ont déjà plusieurs fois sauvé la République. Cependant, les dieux ne répondent aux prières que si les hommes vivent dans la vigilance... la mollesse n'engendre que leur courroux<sup>1015</sup>. Le traducteur, par un mot, détourne le discours de Caton, en lui attribuant, outre la condamnation des sénateurs, celle de leurs dieux :

Mais la peresce, la vilté, la *mauvaistié de noz cuers* fait l'un de nous atendre a l'autre. Vos metez vostre fiance en *voz* dieux et dites qu'ilz ont le commun gardé et delivré de mains de ses ennemis et de maint perilz.<sup>1016</sup>

Caton affirme son dédain pour les croyances païennes qui salissent le cœur, et l'idée que les dieux romains aient pu sauver Rome des périls passés est envisagée comme une superstition. Le Caton médiéval professe au contraire un sermon chrétien sur l'aide du Dieu unique récompensant les vertus des âmes vigoureuses :

L'aide de Dieu ne vient pas a la voullenté de ceulx qui veulent vivre comme femmes; mais toutes choses viennent a ceulx qui veulent veillier en bien faire et a donner bon conseil. Pour neant appelle Dieu qui se habandonne a peresce et a mauvaistié.<sup>1017</sup>

---

<sup>1013</sup> Cf. SALLUSTE, *Catilina* LII, 11, p. 42 : « Hic mihi quisquam mansuetudinem et misericordiam nominat. Iam pridem equidem nos uera uocabula rerum amisimus. »

<sup>1014</sup> *Les Fais des Rommains*, éd. T. J. MCCORMICK, p. 71, l. 1467-1469. C'est nous qui soulignons.

<sup>1015</sup> Cf. SALLUSTE, *Catilina* LII, 28, 44 : « “Sed inertia et mollitia animi alius alium expectantes cunctamini, uidelicet dis immortalibus confisi, qui hanc rem publicam saepe in maximis periculis seruauere. Non uotis neque suppliciis muliebribus auxilia deorum parantur; uigilando, agundo, bene consulendo prospere omnia cedunt. Ubi socordiae te atque ignauiae tradideris, nequiquam deos inploras : irati infestique sunt.” »

<sup>1016</sup> *Les Fais des Rommains*, éd. T. J. MCCORMICK, p. 73, l. 1546-1551. C'est nous qui soulignons.



Dans la comparaison finale entre Caton et César, Salluste présentait les qualités de César comme plus sociales que la vertu sans compromis de Caton<sup>1018</sup>, laquelle se résumait par l'*integritas*, en ancien français *netteté*<sup>1019</sup>. Il y a une seule différence fondamentale entre le *Catilina* et *Li Fet des Romains* dans ce parallèle entre les deux hommes : le traducteur interprète la notion de *severitas* comme une dureté envers le vice :

Marcus Catho estoit aspre, fier et roide en droiture garder et en iustice maintenir.<sup>1020</sup>

La description de la vertu de Caton se conclut ainsi sur la traduction du qualificatif *bonus*<sup>1021</sup> en celui typiquement médiéval de *preudoms* :

mieulx vouloit estre preudoms que le sembler.<sup>1022</sup>

Des transformations similaires se retrouvent lorsque le traducteur s'attaque à l'œuvre de Lucain, à propos, par exemple, du qualificatif *securus*, fréquemment associé à *virtus*. L'adjectif est utilisé pour décrire la liberté indépendante et autonome du sage stoïcien, serein et imperturbable face aux soucis des autres mortels. Le terme revient trois fois<sup>1023</sup> dans la discussion entre Caton et Brutus (*Pharsalia* II, 234-325) à propos du dilemme que représente l'engagement dans la guerre civile.

Lucain insiste sur le fait que la peur de Caton pour Rome, prête à être déchirée par la guerre civile, n'est pas en contradiction avec son détachement personnel : il est « cunctis [...] timentem /securumque sui. » (II, 240-241). En rendant le *securus* par *seïrs* dans « il estoit torjours seïrs come huem de vertu et de nete vie »<sup>1024</sup>, le traducteur ne révèle pas la totalité du sens du terme. L'explication ajoutée – que Caton, parce qu'il n'a rien à se reprocher, peut vivre dans l'assurance – n'est pas vraiment adéquate.

Une modification encore plus nette du sens de *securus* intervient quelques lignes plus bas, dans la réponse cruciale que Caton donne à Brutus. Celui-là affirme que la vertu du sage,

<sup>1017</sup> *Les Fais des Romains*, éd. T. J. McCORMICK, p. 73, l. 1551-1556.

<sup>1018</sup> Cf. SALLUSTE, *Catilina* LIV, 2, p. 46 : « Caesar beneficiis ac munificentia magnus habebatur, integritate vitae Cato. Ille mansuetudine et misericordia clarus factus, huic severitas dignitatem addiderat. Caesar dando sublevando, ignoscendo, Cato nihil largiundo gloriam adeptus est. » Trad. p. 115 : « César devait son prestige à ses largesses et à sa munificence, Caton, à l'intégrité de sa vie. Le premier s'était rendu célèbre par sa douceur et sa pitié, le second avait conquis le respect par sa sévérité. César avait obtenu la gloire à force de donner, de soulager, de pardonner, Caton, par sa volonté de n'accorder rien. »

<sup>1019</sup> Cf. *Les Fais des Romains*, éd. T. J. McCORMICK, p. 77, l. 1654.

<sup>1020</sup> *Les Fais des Romains*, éd. T. J. McCORMICK, p. 77, l. 1656-1658.

<sup>1021</sup> Cf. SALLUSTE, *Catilina* LIV, 3, p. 46 : « esse quam videri bonus malebat. »

<sup>1022</sup> *Les Fais des Romains*, éd. T. J. McCORMICK, p. 77, l. 1678-1679.

<sup>1023</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* II, 241 ; 287 ; 297.

<sup>1024</sup> *Li Fet des Romains* III, l. 20, p. 366.

sereine et intouchable, suivra les voies où l'oblige le destin et que le crime de la guerre civile est donc à imputer aux dieux et non à lui<sup>1025</sup>. Cette attitude que l'on pouvait juger méprisante envers la divinité est gommée par le traducteur qui en fait une attitude familière d'humilité chrétienne face aux desseins insondables de Dieu :

Mes chascun preudome covient aler la ou la volentez de Dieu le meine, la ou fortune le tret.<sup>1026</sup>

Quant à la *tranquillitas*, autonomie du philosophe, qui permet de se positionner au-dessus des événements transitoires, elle se voit interprétée comme une nouvelle noblesse, l'idéal médiéval du *preu*. C'est d'ailleurs dans ce même état d'esprit que le traducteur néglige la qualité stoïcienne du détachement qui amène Caton, dans un premier temps prudent et réticent, à prendre la décision de s'engager dans la guerre civile. Chez Lucain, Brutus exprime son étonnement et son regret, puisque son oncle, « virtutis iam sola fides »<sup>1027</sup>, rejoindra le conflit opposant César et Pompée : une telle vertu, cultivée durant tant d'années, si elle s'impliquait dans la guerre, absoudrait les autres combattants<sup>1028</sup>. Le traducteur modifie en partie les questions pointues de Brutus pour faire paraître, au milieu d'une réserve fidèle à Lucain quant à l'engagement du sage dans la guerre civile<sup>1029</sup>, une interrogation contre la lâcheté, contre le fait que Caton pourrait rester en retrait des batailles :

Or me di: Vielz te tu a pes tenir et lessier les autres conbatre? ou tu te vodra<s> tenir a Cesar ou a Pompee?<sup>1030</sup>

Cette addition significative est renforcée par dix pages ajoutées au récit des batailles de la *Pharsalia*<sup>1031</sup>, dans lesquelles Caton se présente comme un héros épique, un preux chevalier. Ce procédé vient contrebalancer l'évidente sagesse de Caton par sa prouesse, comme on le retrouve dans des productions médiévales postérieures centrées sur le héros<sup>1032</sup>.

---

<sup>1025</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* II, 286-288, p. 34 : « Summum, Brute, nefas civilia bella fatemur, /sed quo fata trahunt virtus securi sequitur. /Crimen erit superis et me fecisse nocentem. »

<sup>1026</sup> *Li Fet des Romains* III, I, 21, p. 367.

<sup>1027</sup> LUCAIN, *Pharsalia* II, 243, p. 33.

<sup>1028</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* II, 247-250, p. 33 : « Pacemne tueris /inconcussa tenens dubio vestigia mundo, /an placuit ducibus scelerum populique furentis / cladibus immixtum civile absolvere bellum? »

<sup>1029</sup> Cf. *Li Fet des Romains* III, I, 20, p. 366-367 : « Por coi dont covoiteroies tu bataille ? Seroit ce li loiers dou bien et des vertuz que tu as toz tens gardees ? Que que soit des autres, ta renomee en seroit blecies. Ja Dieux ne voille qu'espee soit meüe ne darz lanciez par ta mein en tel bataille, ne que ta vertuz ne ta bontez en soit empiriee. »

<sup>1030</sup> *Li Fet des Romains* III, I, 20, p. 366. C'est nous qui soulignons.

<sup>1031</sup> Voir en particulier le duel entre Caton et Antoine dans *Li Fet des Romains* III, XVIII, 13, p. 680-681.

<sup>1032</sup> Cf. par exemple le prologue de la traduction en vers français par Jean Lefèvre de Ressons durant la 1<sup>ère</sup> moitié du XV<sup>e</sup> siècle, dans le manuscrit de la Bibliothèque royale, n° 7068, cité par LEROUX DE LINCY, *Le Livre*

L'épisode de Marcia – largement amplifié par le traducteur – après le dialogue avec Brutus, présente d'autres traits de la perfection médiévale de Caton. Marcia, la seconde femme de Caton, avait eu trois enfants de son mari, puis était devenue l'épouse d'Hortensius. Lorsque ce dernier décède, Marcia supplie Caton de la reprendre à ses côtés. Le traducteur présente quant à lui un Caton résistant à la tentation. Si Lucain voulait montrer que la présence ou l'absence de Marcia avait peu d'effets sur Caton, puisque le Stoïcien ne permettait pas aux plaisirs d'avoir une influence sur ses actions, le rédacteur médiéval concentre son attention sur le rejet du plaisir charnel par Caton. Dans le célèbre portrait moral du sage stoïcien (*Pharsalia* II, 372-391) qui se termine chez Lucain par les vers suivants : « nullosque Catonis in actus / subrepsit partemque tulit sibi nata voluptas »<sup>1033</sup>, la *voluptas* est restreinte, dans le texte médiéval, au seul champ sexuel – autant pour Caton que pour Marcia – et le passage est introduit par une expression d'admiration :

Et merveille estoit il ne touchast ja a fame charnaument nule foiz, se ne fust por enfant engendrer, ainz contrestoit vertueusement as aguillons de luxure. Marcia sa fame ne ramoit pas meins chasteé.<sup>1034</sup>

Le traducteur souligne particulièrement, dans ce portrait, les qualités humaines de Caton ou du moins atténue les côtés arides du sage stoïcien : il omet le *duri Catonis* (380) et le *rigidi* du *rigidi servator honesti* (389). Les trois préceptes stoïciens exprimés dans leur concision par Lucain (*servare modum finemque tenere / naturamque sequi*, 381-382) prennent en vieux français une tournure beaucoup plus prosaïque :

atrempement et mesure amoit; droituriers estoit; ne queroit ne trop ne pou de totes choses; ne voloit rien commencer se ce n'estoit honeste chose et se il ne la cuidoit mener a fin. Ce li soffisoit qui apartenoit senglement au sostenement de nature.<sup>1035</sup>

La description s'intéresse, de plus, aux questions de nourriture, de boisson et d'habit, puisque, directement après le passage ci-dessus, se trouvent deux phrases concernant ces sujets, faisant d'ailleurs écho à celles inspirées de Lucain proposées après l'affirmation de l'engagement radical de Caton pour la patrie et pour le monde. Cependant là non plus le traducteur ne suit

---

*des proverbes français*, t. II, p. 559 : « Chaton fu preux chevalier et saige homme ; / Maint bons conseils à la cité de Romme / Donna jadis pour la chose publique. / Ung livre fist vaillant et authentique ; / Par grand amour lui mist son propre nom. / Jules Cesar, ung homs de grant renom, / Sur les Romains lors gouvernoit l'empire, / En ce monde qui va de mal en pire. / Adont Chaton, qui moult ama franchise, / Pour eschiver de Cesar l'entreprise, / En Libye s'en ala o sa route, / Illeqs morut. De celle ystoire toute / Ne dirai plus pour les alongemens, / Car parler veil des bons enseignemens / Que Chaton fist pour son filz chastier. »

<sup>1033</sup> LUCAIN, *Pharsalia* II, 390-391, p. 38. Trad. p. 48 : « jamais dans les actes de Caton ne s'est insinuée et fait place une égoïste volupté. »

<sup>1034</sup> *Li Fet des Romains* III, I, 23, p. 371.

<sup>1035</sup> *Li Fet des Romains* III, I, 23, p. 371.

que de loin le texte lucanien, puisqu'il attribue au Romain un proverbe dont Diogène Laërce avait accordé la paternité à Socrate :

Ne li chaloit de quel robe il eschivoit le froit, ne de quel viande il tolsist sa faim, ne de quel boivre il estanchist sa soif. Apareilliez estoit toz jors a morir por commun profit dou païs. Ne li ert pas avis que il deüst estre engendrez por soi solement, mes por valoir a tot le païs. Il ne menjoit se il n'avoit faim. « Huem, disoit il, ne doit pas vivre por mengier, ançois doit mengier por vivre »<sup>1036</sup>. En leu de grant palais, il avoit un assez petit manoir qui le deffendoit dou vent et de la pluie. Ne se vestoit pas de preciose robe, et si la poïst il avoir au mielz de la vile, come uns des plus vaillanz citeains. Li autre fesoient lor togues de soie, d'escarlade ; il fesoit la soe d'aucun aspre drap et hericié. (Togue estoit uns affublauz de pes, que li Romain vestoient, si come li senator et li ancien chevalier).<sup>1037</sup>

Si le Caton lucanéen ne laisse transparaître aucune émotion, celui du traducteur médiéval se présente comme un être de chair en lutte avec ses passions et qui se laisse toucher. Si le héros médiéval reprend sa femme, c'est qu'il se laisse convaincre (*flexere*, 350) par celle-ci. En revanche, c'est une émotion de pitié que Marcia suscite chez le Caton des *Fet* : « Catons ot pitié de la dame et se lessa veintre par sa requeste »<sup>1038</sup>.

Une contribution significative dans le projet pédagogique de la présentation de ce couple vertueux est le développement du rôle de Marcia dans cet épisode. Caton et Marcia, le *prodom* et sa *prode fame*<sup>1039</sup> proposent un exemple de ce « que l'on doit faire » dans un mariage médiéval. Marcia vient au-devant de son ancien mari sans aucune parure, et c'est de cette seule manière qu'elle peut trouver grâce auprès de lui:

Ne se fu pas paree ne pingniee, ançois ot ses chevex detirez, qui li pendoient contreval, et sa face moilliee de lermes, et se fu encendree et ot vestu un noir vestement de tirstiece par dessor sa porpre. Ele pensoit bien : autrement ne pleüst ele pas a Caton, qui tant estoit prodom, se ele venist paree de la fosse son mari.<sup>1040</sup>

---

<sup>1036</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, v (Socrate), 34, p. 240 : « Il disait aussi que les autres hommes vivent pour manger, tandis que lui mangeait pour vivre. »

<sup>1037</sup> *Li Fet des Romains* III, I, 23, p. 371.

<sup>1038</sup> *Li Fet des Romains* III, I, 22, p. 370.

<sup>1039</sup> Cf. *Li Fet des Romains* III, I, 22, p. 369 et 370.

<sup>1040</sup> *Li Fet des Romains* III, I, 22, p. 369. Remarquons que le modèle de portrait de Marcia présentée par MATHIEU DE VENDÔME dans son *Ars versificatoria* ignorait aussi le côté physique au profit des qualités morales. Voir à ce propos le chapitre III.B.3.b)(2).

Le traducteur insiste, à travers les caractéristiques de Marcia, sur la leçon morale : elle est une honnête épouse soumise<sup>1041</sup>, chaste<sup>1042</sup>, et ces deux unions, décidées par Caton, furent liées à la décision du sage de ne voir l'utilité du mariage que dans la procréation. Ainsi, comme le dit, Marcia, son retour à Caton prouvera que son mari l'envoya chez Hortensius non pas pour sa *puterie*, mais pour qu'elle poursuive son devoir de donner la vie à de petits citoyens romains :

cil qui apres nestront ne soient pas en dote savoir mon se tu me gitas de toi por ma puteri<e> quant Hortensius m'espousa, ou se tu me donnas a lui de ton bon gré, si con l'en doit prode fame doner por anfanz avoir.<sup>1043</sup>

Le traducteur ajoute d'ailleurs que si certains chrétiens prenant épouse par concupiscence savaient que Caton et certains Sarrasins se mariaient seulement pour donner naissance à des enfants, ils en seraient bien honteux :

Ici poent avoir grant honte meint crestien, cil meesment qui ne prannent fames ne mes por lor luxure acomplir, quant Catons et auquant des Sarrazins n'orent fames ne mes por anfanz avoir.<sup>1044</sup>

La pureté du Romain est à nouveau testée devant le temple d'Hammon, par Labiénus : celui-ci demande au général d'interroger Jupiter pour connaître à l'avance l'issue de la guerre contre César. Labiénus affirme que les dieux révéleront sûrement la vérité au *sanctus Cato* (IX, 555). Le Caton stoïcien rejette ces tentations aussi fermement que le Caton *preudom*, mais leurs réponses ne sont pas identiques. Le premier pose de nombreuses questions morales à Labiénus – s'il est préférable de mourir les armes à la main plutôt que de voir la tyrannie ; si la vie, même longue, a une valeur en soi ; si l'âge fait une différence ; si l'on peut nuire à l'homme de bien ; si la Fortune peut menacer la vertu ; s'il suffit de vouloir ce qui est louable ; si le succès ajoute à ce qui est honnête<sup>1045</sup> – afin d'exprimer les convictions qui lui ont permis de lutter contre la tyrannie, de respecter la vertu et de négliger les vicissitudes de la Fortune. La panoplie d'interrogations du second, chrétien, est quelque peu différente. La peur de la tyrannie<sup>1046</sup> perd de son sens dans un slogan guerrier :

<sup>1041</sup> Cf. *Li Fet des Romains* III, I, 22, p. 369 : « Caton, Caton, tant con je fui joene et je pou estre mere et avoir anfanz, je me sui contenue honestement; onques ne fis rien contre ton commandement ne contre t'onor, ne ne fu mauvese novele oïe de moi. »

<sup>1042</sup> Cf. *Li Fet des Romains* III, I, 23, p. 371 : « Marcia sa fame ne ramoit pas meins chasteé ».

<sup>1043</sup> *Li Fet des Romains* III, I, 22, p. 370.

<sup>1044</sup> *Li Fet des Romains* III, I, 22, p. 369.

<sup>1045</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* IX, 566-571.

<sup>1046</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* IX, 566-567, p. 246 : « an liber in armis / velim potius quam regna videre? »

Se je voill mielz morir frans par armes, que veoir autrui regnier dessor moi ?<sup>1047</sup>

Les autres questions sont converties en des problèmes plus concrets de la morale chrétienne : si nous avons à vivre une longue ou une courte vie ; si les bienfaits d'un jeune homme comptent plus que ceux d'un vieil homme ; si la force ou la violence peuvent détruire la patience ; si une volonté de faire le bien suffit lorsqu'il n'est pas possible d'aller plus loin ; si la vertu et l'honnêteté s'accroissent chez l'homme qui les recherche<sup>1048</sup>.

En rejetant la validité des augures, les deux Caton dévoilent leurs valeurs. Le Caton stoïcien rappelle à Labiénus qu'une fois pour toutes, à la naissance, l'*auctor* (IX, 575) a révélé à l'homme ce qu'il est nécessaire de savoir. Le Caton chrétien, quant à lui, interprète ce savoir de manière spécifique, en l'identifiant à la conscience humaine. La connaissance donnée à la naissance par le *creators* est donc une *connaissance de bien et de mal*<sup>1049</sup>. Le Caton stoïcien dit que tous les êtres humains dépendent des dieux<sup>1050</sup>; le médiéval place le monde dans les mains de Dieu :

Toz li mondes est en la main Danledieu.<sup>1051</sup>

L'affirmation latine que rien n'est fait sans la volonté de Dieu, mais qu'Il n'a pas besoin de paroles ou de voix<sup>1052</sup> se transforme en une dénigrement des idoles du temple qui ne peuvent communiquer avec l'homme :

Tot se tese cist temples, se ne poons nos rien fere contre l'atirement Damledieu. Ne covient ja que l'ymage de cest leu nos die rien.<sup>1053</sup>

La condamnation par le Caton chrétien du temple d'Hammon au désert se fait encore plus marquée dans la suite du texte :

Qui seroit si fox que il ne cuideroit trover respons de verité ne mes en ceste desertine?<sup>1054</sup>

---

<sup>1047</sup> *Li Fet des Romains* III, XIV, 30, p. 600.

<sup>1048</sup> Cf. *Li Fet des Romains* III, XIV, 30, p. 600 : « Ou veuz tu que je enquierge se nos devons vivre petit ou assez, ou se li bienfez dou joene vaut mielz que dou viel, ou se force ne violence puet droite pacience briser, ou se la volentez de fere bien sofist a home quant plus n'en puet fere, ou se vertuz et honestez va par amendement et de miels en miels en home qui l'aime ? »

<sup>1049</sup> Cf. *Li Fet des Romains* III, XIV, 30, p. 601.

<sup>1050</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* IX, 573, p. 246.

<sup>1051</sup> *Li Fet des Romains* III, XIV, 30, p. 601.

<sup>1052</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* IX, 573-575, p. 246 : « temploque tacente / nil facimus non sponte dei; nec vocibus ullis / numen eget. »

<sup>1053</sup> *Li Fet des Romains* III, XIV, 30, p. 601.

<sup>1054</sup> *Li Fet des Romains* III, XIV, 30, p. 601.

Le Caton antique rejette ce lieu désertique comme un endroit privilégié où Dieu se communiquerait, car celui-ci est partout où il y a de la terre, de l'eau, de l'air, du ciel et de la vertu, Jupiter c'est tout ce que nous voyons, tout ce qui nous meut<sup>1055</sup>. Le médiéval est moins panthéiste et dit que la vertu du ciel exerce son pouvoir partout, où que nous soyons, où que nous allions<sup>1056</sup>. Le Stoïcien restreint la consultation des devins aux irrésolus et aux inquiets sur les hasards de l'avenir<sup>1057</sup> ; le chrétien fait une addition significative puisqu'il relègue les augures aux incroyants, et à ceux qui doutent :

Li mescreant et li doutex augent as sorciers, cil qui sunt en doute de ce qui lor est a avenir.<sup>1058</sup>

Les *sorciers* ne sont plus une assurance possible pour les plus faibles, mais le recours des non-chrétiens et des païens.

Lorsqu'il n'est plus possible, à cause de la tyrannie ou de la corruption, d'accomplir la vertu, s'enlever la vie devient, pour le Stoïcien, le plus bel acte à accomplir, puisqu'il est un exercice de la pure raison, qui prouve que l'on n'a pas peur de la mort. Le Caton de Lucain a exprimé cette croyance, entre autres, dans son discours sur la mort de Pompée : « scire mori sors prima viris, sed proxima cogi »<sup>1059</sup>, et il en résulte que, pour le Romain, le suicide est un privilège du sage. Christianiser cette position paraît très périlleux – à moins de l'envisager comme un sacrifice de soi, à partir des vers 306-319 du livre II de la *Pharsalia*, ce que personne n'a véritablement affirmé avant Dante<sup>1060</sup> –, et le traducteur opère un choix intermédiaire et ambigu. Le fameux passage où Lucain, après l'épisode du temple de Jupiter Hammon, loue et déifie Caton, en le jugeant comme le plus digne des autels de Rome<sup>1061</sup>, est rendu assez

<sup>1055</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* IX, 576-580, p. 246 : « sterilesne elegit harenas / ut caneret paucis, mersitque hoc pulvere verum, / est que dei sedes nisi terra et pontus et aer / et caelum et virtus? superos quid quaerimus ultra? / Iuppiter est quodcumque vides, quodcumque moveris. »

<sup>1056</sup> Cf. *Li Fet des Romains* III, XIV, 30, p. 601 : « Partot a pooir la vertuz de<s> ciex, en quanque nos veons, en quelconques leu nos nos movons. »

<sup>1057</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* IX, 581-582, p. 246 : « sortilegis egeant dubii semperque futuris / casibus ancipites. »

<sup>1058</sup> *Li Fet des Romains* III, XIV, 30, p. 601.

<sup>1059</sup> LUCAIN, *Pharsalia* IX, 211, p. 233. Trad. p. 138 : « Savoir mourir, c'est le premier des biens de l'homme de cœur : le second, c'est d'y être forcé. »

<sup>1060</sup> Même s'il existe des pistes dans ce sens, déjà, dans les gloses médiévales à ce passage. Voir à ce propos le chapitre III.C.9.a)(4). Voir aussi pour Dante, les chapitres IV.C.2 et IV.D.

<sup>1061</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* IX, 595-604, p. 247 : « Si veris magna paratur / fama bonis et si successu nuda remoto / inspicitur virtus, quidquid laudamus in ullo / maiorum, fortuna fuit. Quis Marte secundo, / quis tantum meruit populorum sanguine nomen? / Hunc ego per Syrtes Libyaeque extrema triumphum / ducere maluerim, quam ter Capitolia curru / scandere Pompei, quam frangere colla Iugurthae. / Ecce parens verus patriae, dignissimus aris, / Roma, tuis, per quem numquam iurare pudebit / et quem, si steteris umquam cervice soluta, / nunc, olim, factura deum es. » Trad. p. 156-157 : « Si les vrais hommes de bien ont seul droit à la plus haute gloire, et si l'on considère la vertu toute nue, sans aucun égard au succès, tout ce que nous vantons dans nos ancêtres ne fut qu'un don de la Fortune. À qui les faveurs de Mars, à qui le sang des peuples méritèrent-ils un si grand nom? Pour moi, j'aimerais mieux conduire cette marche triomphale à travers les Syrtes et les confins de la Libye, que gravir trois fois le Capitole sur le char de Pompée, qu'étrangler Jugurtha. Le voici, le vrai père de la patrie, le plus digne,

fidèlement : le Romain possède toutes les vertus, fut le meilleur des hommes de son temps, il sera honoré comme un dieu lorsque Rome retrouvera sa liberté, parce qu'il est mort pour la liberté, et ainsi il peut être considéré comme le vrai père de l'*Urbs*<sup>1062</sup>. Mais le traducteur ajoute deux lignes à propos de la mort de Caton qui modifient sensiblement l'évaluation positive du héros :

« Que diroie je, dist Lucans, se nul grant bien qui vraiment soient en home doivent estre de nule digne renomee, et se l'en garde nuement les vertuz qui furent en Caton, sanz la mescheance qui au derrien li avint, de ce que sa fortune fu si aspre que il but venim por morir ainz que il receüst Cesar a seignor? »<sup>1063</sup>

Outre le poison qui remplace l'épée, comme cela apparaît dans d'autres textes médiévaux à partir de la fin du XI<sup>e</sup> siècle<sup>1064</sup>, le suicide du Stoïcien est envisagé ici, de manière augustinienne, comme une fuite devant un destin trop adverse, comme une échappatoire devant la prise de pouvoir de César, mais aussi comme une *mescheance* (infortune)<sup>1065</sup>. Cette dernière interprétation permet de se rapprocher à nouveau de la perspective lucanienne qui voyait dans la victoire de César le soutien des dieux (cf. *Pharsalia* I, 128) opposés à Caton.

D'ailleurs, dans le dernier passage concernant la mort du héros, le traducteur des *Fet des Romains* présente une position assez audacieuse. Il décrit d'abord – à partir d'Augustin et des sources médiévales – les circonstances du suicide : l'arrivée imminente d'Antoine dans la ville d'Utique<sup>1066</sup>, suivie certainement par celle de César, sa prise de conscience de la fin de la liberté à Rome et son incapacité à lutter seul là-contre, son refus de se rendre au tyran, son désir de mourir libre et de laisser un noble exemple à la postérité, le conseil qu'il donne à son fils de demander grâce à César, le poison qu'il boit :

---

ô Rome, de tes autels, celui par qui ne sera jamais une honte de jurer, celui qui, si jamais, maintenant ou quelque jour, tu relèves une tête libre, tu placeras parmi les dieux. »

<sup>1062</sup> Cf. *Li Fet des Romains* III, XIV, 31, p. 601-602 : « Quanque l'en poet loer en autres meillors homes de son tens n'est riens a la comperison de ce qui fu entor Caton. Qui est li dux ne li princes qui onques par voctoire de nule bataille doie estre tant renomez come Catons? Mout me semble plus ce que Catons mena ses homes par les Sirtes et par les derrieins deserz de Libe qu'avoir tel victoire come ot Marius de Jugurta, qui fu Rois d'Aufrique, qui fu amenez pris en Rome, et i ot le col froissié a saillir d'un arc; ne tel victoire come ot Pompee<s> de Mitridate et d'autres princes, dom il fu trois foiz portez en curres parmi Rome jusqu'au Capitoile. Cist Catons estoit verais peres dou païs et plus dignes, ce dist Lucans, d'estre aorez es temples de Rome que li dieu que li Romain i aoroient; et milez deüst Rome jurer ou non Caton que ou non de ses autres diex, se ele james revenist a sa franchise, car molt soffri por la franchise de Rome. »

<sup>1063</sup> *Li Fet des Romains* III, XIV, 31, p. 601. C'est nous qui soulignons.

<sup>1064</sup> Voir à ce propos le chapitre I.C.8.

<sup>1065</sup> Et ici nous nous séparons de la position de J. M. A. BEER dans son article (« A Mediaeval Cato – Virtus or Virtue ? ») et qu'elle réitère dans son ouvrage, *A Medieval Caesar*, 183-184, à savoir que ce jugement final viendrait comme un démenti du portrait construit jusque-là.

<sup>1066</sup> Nous ne connaissons pas la source de cette information qu'il est le seul à relater.



Lors se pensa bien que la franchise de Rome estoit de<l> tot perie, puis que Juba avoit rendu et soi et ses citez. Il seuls ne pooit pas contrestre. Au meins vodroit il lessier boen essemple a cels qui encore estoient a nestre. En nule maniere il ne se voloit rendre, ançois ocirroitoi soi meïsmes por morir frans. Il cuidoit que Cesar deüst venir errament apres Antoine, et por ce il ne vost pas attendre sa venue, ainz adevanci sa mort par venin. Mes tot avant il apela a soi son fill et li dist: « Beax fils, rent toi a Cesar, si <vi>vras. Ge te lo bien que tu te rendres a lui ». Quant il ot einsi son fil[z] enorté, il usa venin et morut.<sup>1067</sup>

Mais ici, le traducteur engage une délicate controverse : il discute et contredit le jugement négatif d'Augustin dans son *De civitate Dei* I, 23, qui envisageait l'ordre donné au fils comme une marque de pusillanimité, d'envie et de faiblesse d'âme de la part de Caton : s'il s'agissait d'un principe d'honneur, le Romain aurait dû aussi exiger la mort de son garçon<sup>1068</sup>. À cet argument, le rédacteur des *Fet des Romains* oppose l'amour pour la vraie liberté qui a toujours animé le personnage, ses vertus et le courage qu'il montra dans les batailles et dans le désert de Libye et il rétorque que la mort d'un si grand homme suffit à illustrer le devoir de *morir de son gré por garder franchise*. Il ajoute que la mort de son fils aurait, au contraire, pu nuire à l'exemple donné par son père, les motivations d'un jeune homme n'étant pas forcément aussi nobles que celle d'un grand homme :

Grant essample dona d'amer vraie franchise, quant il s'ocist por itel franchise deffendre come Romein avoient a son tens. Seinz Augustins fist un livre qui a non [Augustins] *De la Cité Dieu*. Ilec se merveille coment Catons dona conseil a son fill de rendre soi a Cesar, quant il meïsmes<s> ne s'i vost rendre, ainz s'ocist par venin por ce eschiver que il ne fust a ce menez que rentre li covenist. Mes il dona co<n>seil de vivre a son fill, car la sole morz de si grant home come Catons estoit soffisoit bien a doner essample que l'en devoit morir de son gré por garder franchise. La morz de son fill poïst autresi bien nuire a l'essample come aidier, car aucuns deïst que li vallez se fust ocis par folie et par enfance ou par poor. Mes de Caton ne devoit nus douter que il ne s'oceist por morir en franchise; car c'estoit uns des plus sages homes et des plus <ver>tueux en bien qui fust en cel tens, et il s'estoit meintes foiz abandonez en perilz, si come es deserz de Libe et es cruiax bataille de Thessaile et d'aillors por la franchise maintenir.<sup>1069</sup>

Nous voyons ainsi la force de l'aura que conserve Caton au Moyen Âge, malgré son suicide, et qui amène les auteurs à argumenter contre la condamnation d'Augustin.

---

<sup>1067</sup> *Li Fet des Romains* III, XVIII, 27, p. 689.

<sup>1068</sup> Voir à ce propos le chapitre II.C.2.a)(2)(e).

<sup>1069</sup> *Fet des Romains* III, XVIII, 28, p. 689-690.

(2) *I Fatti dei Romani* et *I Fatti di Cesare*

Dès la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, les *Fet des Romains* ont été adaptés – bien plus que traduits à une époque où l’unité *romanza* existait encore<sup>1070</sup> – en Italie, au Portugal et sans doute en Espagne<sup>1071</sup>. Au-delà des Alpes, l’histoire de César ne pouvait en effet qu’intéresser le public. Dès le XIII<sup>e</sup> siècle, les cadres historiographiques s’ouvrent en Italie en direction d’une mémoire idéalisée de la latinité : les destins de César et de Cicéron, les périls de la République touchent le lectorat des communes qui recherche une sublimation historico-mythique de son propre destin<sup>1072</sup>. La présence en Italie de manuscrits des *Fet* prouve qu’il y a un public – composé de bourgeois, banquiers, marchands, mais aussi notaires et doctes – qui pouvaient affronter le texte directement en français<sup>1073</sup>. D’autres cependant, par facilité de lecture ou à cause de la rareté des codex en langue française, satisfont leur curiosité à travers les vulgarisations toscanes. Pour ces adaptations, nous possédons au moins quatre versions – dont trois jusqu’au début du XIV<sup>e</sup> siècle – et les manuscrits conservés sont aussi nombreux, sinon plus, que ceux du texte original<sup>1074</sup>. L’histoire de ceux-ci est plutôt complexe, faite de

---

<sup>1070</sup> Voir à ce propos C. SEGRE, « Introduzione », dans : *Volgarizzamenti del Due e Trecento*, 22 : « In un’epoca come il Duecento, in cui era ancora salda l’unità romanza, e in cui soprattutto gli scambi culturali e commerciali con la Francia rendevano poco netto il senso d’una frontiera, le due strutture linguistiche francese e italiana non erano sentite in opposizione ; non si potrebbe parlare, a rigore, di traduzioni. Un caso limite è quello dei testi francesi che lentamente s’italianizzavano per istrada senza bisogno dell’intervento demiurgico d’un traduttore ; ma anche dove nella diffusione d’un’opera un uomo prende il volante alla curva della versione, ci si accorge che il paesaggio cambia poco, la curva non era pericolosa. » A Florence au XIII<sup>e</sup> siècle, comme sur toute la péninsule, les cultures hégémoniques étaient française et provençale. Les cycles carolingiens et bretons, mais aussi troyens, les *Lais* de Marie de France, les fabliaux, les poèmes didactiques comme le *Roman de la Rose* et, pour la langue d’oc, les œuvres poétiques d’Arnaut Daniel, de Giraut de Bornelh, de Bertran de Born, de Bernart de Ventadorn, de Jaufré Rudel, étaient lus en langue originale ou en traduction et exercèrent une influence fondamentale sur les premiers auteurs italiens. Cf. à ce propos S. MARRONI, « Introduzione », dans : *I Fatti dei Romani*, 54-55.

<sup>1071</sup> Cf. J. M. A. BEER, *A Medieval Caesar*, XIII.

<sup>1072</sup> Cf. C. SEGRE, « Introduzione », dans : *La prosa del Duecento*, XX.

<sup>1073</sup> À propos de la connaissance du français et du provençal dans l’Italie du XIII<sup>e</sup> siècle, voir S. MARRONI, « Introduzione », dans : *I Fatti dei Romani. Saggio di edizione critica di un volgarizzamento fiorentino del Duecento*, 54-55.

<sup>1074</sup> Cf. à ce propos l’exhaustive « Introduzione » de S. MARRONI, dans : *I Fatti dei Romani. Saggio di edizione critica di un volgarizzamento fiorentino del Duecento*, 11-70. Pour ce qui concerne les trois rédactions qui nous intéressent : Ln : 1<sup>ère</sup> rédaction longue copiée en 1313 par le Florentin Lapo di Neri Corsini del popolo di San Felice, aujourd’hui en deux parties : H = Berlin, Ms. Hamilton 67 (*Sallustio tradotto in prosa*), puis R = Firenze, Ms. Riccardianus 2418 (*Lucano tradotto in prosa*) ; trois autres manuscrits témoignent de leçons quelque peu différentes de R : L, M, V. On trouve des extraits de cette rédaction chez V. NANNUCCI dans son *Manuale della letteratura italiana*, Firenze, 1858, I, p. 507-511 et II, p. 172-192, extraits corrigés et republiés par C. SEGRE, *Volgarizzamenti del Due e Trecento*, 89-110. La dernière partie (III, 16-19 et IV) du texte de R avec les différentes leçons des manuscrits L, M, V a été publiée par S. MARRONI dans : *I Fatti dei Romani*. Le récit remonte aux origines de Rome, il donne des extraits du *Jugurtha* de Salluste d’après la traduction de Fra Bartolomeo da San Concordio, puis la suite de l’histoire romaine jusqu’à la guerre contre Mithridate, et enchaîne avec la traduction du début des *Fet des Romains* (prologue, description des magistratures romaines, naissance de César, sa jeunesse et ses premières armes). Puis vient l’épisode de Catilina, tiré du *Catilina* de Salluste traduit par Fra Bartolomeo da San Concordio, mêlée au récit des *Fet des Romains* sur le même sujet, ainsi qu’à la

contaminations et d'interpolations de textes divers. Une chose est certaine : les *Fatti dei Romani* ou *Fatti di Cesare* – c'est ainsi que furent nommées ces adaptations en toscan –, dans leurs diverses rédactions, connurent un énorme succès et une diffusion rapide<sup>1075</sup>.

Comme la version courte (*B*), publiée par Banchi et, pour certains passages, révisée et réimprimée par Marti<sup>1076</sup>, connu de loin, au Moyen Âge, le plus important succès et qu'elle est aujourd'hui la plus accessible, nous l'utiliserons comme texte de base pour notre analyse. Nous y ajouterons les extraits de la version longue (*Ln*) publiés par Marroni<sup>1077</sup>, lesquels concernent l'expédition de Caton en Libye et sa mort.

Dans la première partie de l'œuvre qui suit le modèle sallustéen et le célèbre réquisitoire de Caton contre les conjurés de Catilina devant le Sénat, le texte italien suit fidèlement la version française. Il omet simplement le texte introductif à la *syncrisis* César-Caton, présentant la décadence de la cité romaine. Seule la formule finale de la comparaison, « esse quam videri bonus malebat : ita, quo minus petebat gloriam, eo magis illum sequebatur »<sup>1078</sup>, joliment et médiévalement rendue en français par « mielz voloit estre pseudom que cenbler le ; et por ce que meins covoiitoit pris, loenge et gloire, plus en avoit », se voit tronquée de sa fameuse clausule et transposée ainsi, selon la sensibilité « humaniste » italienne :

e meglio amava d'essere uomo che di parere.<sup>1079</sup>

Les épisodes tirés de Lucain concernant la guerre civile se retrouvent de manière assez similaire dans les rédactions française et italienne. Le fameux dialogue entre Brutus et Caton,

---

*Première et Quatrième Catilinaires* de Cicéron, dans d'anciennes traductions italiennes. À partir de là, il suit fidèlement les *Fet* et ne s'en écarte plus. *B* : 2<sup>ème</sup> rédaction très brève qui dérive certainement de la version complète. Elle est celle qui regroupe le plus de manuscrits (plus de 25), se divise en deux familles (*Ba* qui conserve la partie sallustéenne, et *Bb* qui ne la conserve pas), elles-mêmes réparties en deux sous-groupes ; elle a été publiée par L. BANCHI (à partir de trois manuscrits de deux familles différentes) dans la *Collezione di opere inedite o rare dei primi tre secoli della lingua* en 1863. *I* : 3<sup>ème</sup> rédaction nommée "traduction intermédiaire" par E. G. PARODI, dans : « Le storie di Cesare nella letteratura italiana dei primi secoli », 349 et 365, à partir des manuscrits Firenze, Riccardianus 1571 et 2418 bis ; Laurentianus Gaddiani reliqui 12 et pl. LXII 15 ; Riccardianus 1513 ; Magliabecchianus II, III, 49 : si elle rivalise par endroits avec la traduction ample en étendue et en exactitude, il n'est pas rare qu'elle abrège ou omette de très longs développements, au point d'être parfois plus brève encore que la traduction abrégée ; il s'agit d'une traduction indépendante, faite directement sur l'original français, avec à certains endroits, malgré tout, l'utilisation de la traduction ample. Cf. aussi à ce propos L.-F. FLUTRE, « Faits des Romains », 441, qui parle des trois versions. Voir aussi les études encore importantes de L.-F. FLUTRE, « *Li Fait des Romains* » dans *les littératures française et italienne du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècle* et E. G. PARODI, « Le storie di Cesare nella letteratura italiana dei primi secoli ».

<sup>1075</sup> S. MARRONI, « Introduzione », dans : *I Fatti dei Romani*, 39.

<sup>1076</sup> Cf. *I Fatti di Cesare : testo di lingua italiana inedito del secolo XIV*, éd. L. BANCHI et *I Fatti dei Romani*, éd. M. MARTI.

<sup>1077</sup> *I Fatti dei Romani. Saggio di edizione critica di un volgarizzamento fiorentino del Duecento*, éd. S. MARRONI.

<sup>1078</sup> Cf. SALLUSTE, *Catilina* LIV, 6, p. 46.

<sup>1079</sup> *I Fatti di Cesare* I, XXIII, p. 32.

sensiblement plus concis dans la version italienne, donne, tout comme la française, moins de place à la *securitas* stoïcienne du Romain : l'introduction au réquisitoire de Brutus décrivant l'attitude de Caton est éliminée ; dans la réponse de Caton, le célèbre « sed quo fata trahunt virtus secura sequetur » (II, 287) est rendu en laissant de côté la violence des dieux et la stabilité du sage :

ma ciascuno uomo conviene andare colà ove la volontà di Dio lo mena, e là dove fortuna li trae.<sup>1080</sup>

Brutus, tentant d'encourager Caton à *stare in pace et lassare battalliare*<sup>1081</sup>, refuse quant à lui d'accorder du poids aux décisions divines et essaie de convaincre son oncle qu'il est seul maître de sa décision, et ceci d'une manière différente de celles des versions latine et française. En effet, le texte original, suivi de près par le français, dit : « ne tantum, o superi, liceat feralibus armis, / has etiam movisse manus. Nec pila lacertis / missa tuis caeca telorum in nube ferentur : / ne tanta in cassum virtus eat » (II, 260-263)<sup>1082</sup>, alors que l'italien confisque le pouvoir d'influence aux dieux :

Se ti piacesse che tua mano none colpisse di spada nè lanciasse dardo, credo che tua rinomea no ne sarebbe nè fratta nè rotta, nè tua bontà no ne sarà di peggio.<sup>1083</sup>

Si le Caton de la version italienne, quant à lui, ne nie pas le rôle de la divinité, il l'envisage toujours au singulier, et la considère comme garante de son choix sacrificiel pour la liberté et la paix de sa « commune » :

Piacesse ora a Dio che io avesse mia testa messa e mio sangue per la comune franchigia di tutti salvare. [...] Vengano sopra a me tutte spade e le lance ; lo mio sangue porti la pena di tutto 'l misfatto di Roma, per ciò che io difendo invano drittura e le leggi ; e questo iusto darà pace [...].<sup>1084</sup>

Ce recours du héros romain à Dieu se retrouve à différents moments des récits italiens. Dans la longue rédaction éditée par Marroni, Caton exhorte ses troupes devant les combats contre César qui les attendent :

Voi sapete bene tutti che diritto e chagione voi avete verso Ciesare. Elli à presa arme contro a suo paese, voi l'avete prese per vostra pacie. Elli si combatte per franchigia distrugiere, voi vi chonbate per difendere

---

<sup>1080</sup> *I Fatti di Cesare* II, III, p. 90.

<sup>1081</sup> Cf. *I Fatti di Cesare* II, II, p. 88.

<sup>1082</sup> Cf. *Li Fet des Romains* III, I, 20, p. 366 : « Ja Dieux ne voïlle qu'espee soit meüe ne darz lanciez par ta mein en tel bataille, ne que ta vertuz ne ta bontez en soit empiriee. »

<sup>1083</sup> *I Fatti di Cesare* II, II, p. 88-89.

<sup>1084</sup> *I Fatti di Cesare* II, III, p. 90.

[...] e se Idio vuole che noi moriamo tutti a questa fiata, sì dobbiamo noi più volentieri morire che vivere servi. Grande asenpio dobbiamo prendere da nostri anticiessori, che franchigia difenderono insino a la morte.<sup>1085</sup>

Dans la rédaction courte éditée par Banchi, c'est dans la réponse à Labiénus devant le temple de Jupiter Hammon que le général romain confesse le rôle de la Providence divine contre les augures des dieux :

Che volete voi che io adimandi a Iove responso? Di tutte queste cose siamo noi certi. Iove è lo responso al mondo, e noi e tutte l'altre cose ne le mani di Dio. Li folli e li dubitosi domandano li responsi a li Dei.<sup>1086</sup>

Ce Caton des traductions italiennes possède, tout comme celui de la version française, d'autres caractéristiques qui le rendent plus proche des chevaliers médiévaux : d'une part, au travers de ses qualités guerrières décrites durant les nombreuses batailles relatées<sup>1087</sup> ; de l'autre, par l'importance donnée à certaines vertus parmi toutes celles qu'il possède, en particulier la chasteté et la modération dans la nourriture. Lorsqu'il demande à sa femme d'épouser Hortensius, c'est pour qu'il puisse lui-même demeurer chaste :

Donna, io so' omai in tempo: prende un altro marito; sì n'averai filluoli, e tra' tuoi filliuoli sarà alcuno valente uomo. E' saranno fratelli de' miei filliuoli, sì che sarà loro utile la fratellanza, et io dimorerò in castità.<sup>1088</sup>

Quand Marcia retourne vers son premier mari, elle exprime clairement le désir de vivre désormais dans l'abstinence de toute relation charnelle :

Piacciati di ritenermi nel mio letto senza carnalità, e questo non mi disdire, sì che quando io sarò morta, si scriva in mia tomba : « Qui giace Marzia mollie di Catone. »<sup>1089</sup>

Dans l'adaptation du fameux portrait du sage stoïcien du livre II de la *Pharsalia*, les éléments mis en relief concernant surtout l'exemplarité<sup>1090</sup> et la tempérance de Caton, ce qui amène le traducteur italien à reprendre le célèbre proverbe déjà cité dans les *Fet* :

Catone ebbe in sè attemperamento [...] ciò voleva che era sufficiente naturalmente, e lo soprapù ricusava. Le sue robbe erano solo da schifare lo freddo; bere e mangiare da sostentare la fame solamente [...] Quelli fu che dicea, che uomo doveva mangiare per vivare, e non vivare per mangiare.<sup>1091</sup>

---

<sup>1085</sup> *I Fatti dei Romani. Saggio di edizione critica di un volgarizzamento fiorentino del Duecento* III, XVIII, 4, p. 254-255.

<sup>1086</sup> *I Fatti di Cesare* VII, XXVII, p. 233-234.

<sup>1087</sup> Cf. *I Fatti di Cesare* VII, XXXIV, p. 248-249 ; *I Fatti dei Romani* III, XVIII, 13, p. 277-280.

<sup>1088</sup> *I Fatti dei Romani*, éd. M. MARTI, p. 462.

<sup>1089</sup> *I Fatti dei Romani*, éd. M. MARTI, p. 463.

<sup>1090</sup> Cf. *I Fatti dei Romani*, éd. M. MARTI, p. 464 : « era specchio et esempio di tutti cittadini. »

Les narrations italiennes de sa mort ainsi que les discussions qu'elle provoque demeurent relativement fidèles aux *Fet des Romains*, avant tout dans la version longue. Ici aussi, Caton, parce qu'il ne veut se soumettre à la *signoria* de César, boit un poison (*cicuta*, *bevaraggio*<sup>1092</sup>, *veleno*, *ciqua*<sup>1093</sup>). Mais, s'il décide de perdre sa vie, c'est surtout parce que la « franchigia di Roma iera del tutto perita »<sup>1094</sup> et qu'il veut au moins « lasciare buono exenplo a coloro che ancora ierano a nasciere »<sup>1095</sup>. Parce qu'il désirait vivre en *veracie franchigia*<sup>1096</sup>, le grand homme, un des plus vertueux de son temps, dut se tuer pour celle-là, et contrairement à ce que dit Augustin, il n'y a pas d'inconséquence entre son choix et celui qu'il exige de son fils : simplement la mort de ces deux personnages n'aurait pas pu servir pareillement à « donare asempla che l'uomo doveva morire di suo buono grado per ghuardare franchigia. »<sup>1097</sup>

(3) *Le roman de Jules César* et *Li hystore de Julius Cesar* de  
Jean de Thuin ( ? )

Jean de Thuin<sup>1098</sup>, probablement quelque cinquante ans après les *Fet*<sup>1099</sup>, décide d'écrire à son tour une histoire des Romains à travers le prisme du personnage central de César<sup>1100</sup>, d'abord en vers puis en prose, se limitant pourtant à la guerre civile : ce seront *Le roman de Jules César* puis *Li hystore de Julius Cesar*.

---

<sup>1091</sup> *I Fatti dei Romani*, éd. M. MARTI, p. 463-464. Cf. *Li Fet des Romains* III, I, 23 et le chapitre III.C.9.c)(1).

<sup>1092</sup> Cf. *I Fatti di Cesare* VII, XXXV, p. 249-250.

<sup>1093</sup> Cf. *I Fatti dei Romani. Saggio di edizione critica di un volgarizzamento fiorentino del Duecento* III, XVIII, 27, p. 312.

<sup>1094</sup> *I Fatti dei Romani. Saggio di edizione critica di un volgarizzamento fiorentino del Duecento* III, XVIII, 27, p. 311.

<sup>1095</sup> *I Fatti dei Romani. Saggio di edizione critica di un volgarizzamento fiorentino del Duecento* III, XVIII, 27, p. 311-312.

<sup>1096</sup> Cf. *I Fatti dei Romani. Saggio di edizione critica di un volgarizzamento fiorentino del Duecento* III, XVIII, 28, p. 313. Relevons l'adjectif « vrai » qui qualifie la liberté, comme dans la *Monarchia* dantesque, voir à ce propos le chapitre IV.C.

<sup>1097</sup> *I Fatti dei Romani. Saggio di edizione critica di un volgarizzamento fiorentino del Duecento* III, XVIII, 28, p. 314.

<sup>1098</sup> Pour la discussion sur la probable attribution de ces œuvres à Jean de Thuin plutôt qu'à Jacot de Forest, voir O. COLLET, *Étude philologique et littéraire sur le Roman de Jules César*, 73-75.

<sup>1099</sup> E. G. PARODI, « Le storie di Cesare nella letteratura italiana dei primi secoli », 249, à la suite de G. PARIS, prononce la date de 1240. Cependant O. COLLET, dans son « Introduction » au *Roman de Jules César*, XI et dans son *Étude philologique et littéraire sur le Roman de Jules César*, 75-77, parle de l'*Hystore de Julius Cesar* comme de la « version dérimée » du *Roman de Jules César* et date ce dernier des années 1260-1270.

<sup>1100</sup> Les développements de la fable césarienne dans les littératures médiévales de la langue romane ont fait d'ailleurs l'objet d'un riche ouvrage (J. LEEKER, *Die Darstellung Cäsars in den romanischen Litteraturen des Mittelalters*) qui permet de cerner l'évidente fascination médiévale pour l'Antiquité romaine, infléchie par les lieux et les temps, en vertu des transformations mentales et des modes littéraires.

Ces œuvres appartiennent à l'élaboration la plus ancienne en langue française de la légende césarienne et des récits vernaculaires liés à l'autorité de Lucain qui se développèrent à partir du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>1101</sup>. Leur auteur, Jean de Thuin, se présente comme un adaptateur de la *Pharsalia*, bien qu'il utilise à plusieurs reprises, et en particulier pour achever l'*estore*<sup>1102</sup>, les *Commentaires* césariens et pseudo-césariens<sup>1103</sup>. Dans les premières lignes de son *Hystore*, par exemple, il reconnaît sa source principale :

Ci coumenche li hystore de Julius Cesar, ke Jehans de Tuim translata de latin en roumans selonc les .X. livres de Lucan.<sup>1104</sup>

Cependant ni la pensée ni le style de l'œuvre antique ne se retrouvent : en effet, alors que la *Pharsalia* est un écrit profondément hostile à César, *Le roman* et *Li hystore*, à travers un modèle médiéval épico-romanesque, exaltent la figure exemplaire du premier *imperator* des Romains<sup>1105</sup> et le rôle symbolique de son action<sup>1106</sup>. Ne gardant que le squelette de la trame narrative, et sélectionnant même les informations qui lui semblent intéressantes, l'auteur habille son récit à son goût et selon l'attente de son lectorat. Dans les interstices de la structure narrative, il introduit en effet toutes les ficelles que le public de cette époque, nourri de chansons de geste et de romans d'aventure, attend : descriptions de batailles et digressions sur les vertus chevaleresques<sup>1107</sup>, le livre acquérant ainsi l'aspect d'un *insegnamento*, d'un *ammaestramento* théorique et pratique aux seigneurs de son temps.

Jean de Thuin modifie d'ailleurs, comme nous l'avons relevé, le point de vue de Lucain sur Jules César ; celui-ci sort de ses mains bon, loyal, élégant, sincère courtisan ; l'homme violent et démesuré de Lucain devient un généreux et bienveillant conquérant<sup>1108</sup>. Mais ce revirement n'empêche pas l'auteur de considérer Caton comme un héros pour qui il exprime un sentiment de profonde vénération. En effet, le désastre de la guerre civile est envisagé comme nécessaire à l'avènement impérial, à ce nouveau souffle qui doit régénérer Rome ; et cette chute, avant le

<sup>1101</sup> L'attention des littératures vernaculaires pour l'Antiquité s'est exercée d'abord sur Thèbes, Troie et Alexandre avec ce qu'on a appelé les romans « antiques ». Voir à ce propos O. COLLET, *Étude philologique et littéraire sur le Roman de Jules César*, 88.

<sup>1102</sup> Cf. JEAN DE THUIN, *Le roman de Jules César*, X, laisse 403, v. 7457, p. 341 : « Lucans en tel maniere l'estore entrelassa. »

<sup>1103</sup> Cf. E. G. PARODI, « Le storie di Cesare nella letteratura italiana dei primi secoli », 249 et O. COLLET, *Étude philologique et littéraire sur le Roman de Jules César*, 92-94.

<sup>1104</sup> JEAN DE THUIN, *Li hystore de Julius Cesar*, 1.

<sup>1105</sup> Sur la genèse de cette représentation, associant le nom de César à la fondation de l'Empire, voir J. LEEKER, *Die Darstellung Cäsars in den romanischen Litteraturen des Mittelalters*, 244, n. 113.

<sup>1106</sup> Voir à ce propos O. COLLET, *Étude philologique et littéraire sur le Roman de Jules César*, 96-97, 102-103, 141-142.

<sup>1107</sup> Cf. E. G. PARODI, « Le storie di Cesare nella letteratura italiana dei primi secoli », 251-252.

<sup>1108</sup> Voir à ce propos J. CROSSLAND, « Lucan in the Middle Ages », 34.

relèvement, se réalise sous l'entraînement puissant du Mal<sup>1109</sup>. Or, dans l'horreur du conflit civil, Caton apparaît comme le dernier juste d'une période révolue dont la mort vient en signer l'anéantissement au profit d'une nouvelle ère, celle de la dictature.

Dans le *Roman* comme dans l'*Hystore*, le livre IX, qui prend pour cadre d'action l'Afrique libyenne, met en scène un Caton resté jusque-là bien plus en marge du récit que chez Lucain – dans le livre II, la scène si représentative avec Brutus et Marcia n'apparaît, en effet, pas chez Jean de Thuin et dans les autres passages, le personnage manque de relief<sup>1110</sup>. L'auteur médiéval a cependant toujours, envers le Romain, des expressions de révérence<sup>1111</sup>, faisant de ce dernier une incarnation idéale et aristocratique de la vertu. Il l'appelle le plus valeureux des Romains, quant à l'intelligence, à la prouesse et aux qualités morales :

Chatons, qui molt estois vaillanz hom et senez  
et de toz les Romenz ert li plus renomez  
de proesce, de sens et de totes bontez.

Catons, ki li plus vaillans estoit des Roumains, si comme de sains, de proueche et de toutes bontes.<sup>1112</sup>

L'auteur reconnaît que Caton, homme de cœur et d'honneur, hait César, mais, dit-il, c'est parce que celui-ci désire supprimer la liberté de Rome :

Chatons qui molt vaillanz et de grant cuer estoit  
et qui torjorz garder sa franchise voloït  
ne desoz autri estre nulement ne deignoït,  
et qui Cesaïre molt mesprisoït et haoït  
por ce que la franchise des Romains abessoït.

Catons, ki mout estoit de grand cuer et ki mout amoït a garder honnor ne desous autrui ne deignoït iestre  
et haoït si Cesar pour le francisse des Roumains k'il voloït abatre et abatoït a son pooir.<sup>1113</sup>

---

<sup>1109</sup> Voir à ce propos O. COLLET, *Étude philologique et littéraire sur le Roman de Jules César*, 141.

<sup>1110</sup> O. COLLET, *Étude philologique et littéraire sur le Roman de Jules César*, 144, parle du Caton de Jean de Thuin en ces termes : « Dépouvu de son impulsion stoïque, d'une cohérence suffisante pour fonder une opposition claire au modèle césarien, le personnage de Caton nous apparaît vide de substance et son action, condamnée à reproduire une suite de gestes figés dans une banale assimilation aux comportements exemplaires du *preudomme* médiéval. » Le jugement fort négatif sera rééquilibré par la suite, en montrant une certaine richesse de contenu chez le protagoniste.

<sup>1111</sup> Cf. E. G. PARODI, « Le storie di Cesare nella letteratura italiana dei primi secoli », 265-266.

<sup>1112</sup> JEAN DE THUIN, *Le roman de Jules César*, IX, laisse 296, v. 5293-5295, p. 243 et *Li hystore de Julius Cesar*, 141.

<sup>1113</sup> JEAN DE THUIN, *Le roman de Jules César*, IX, laisse 297, v. 5305-5309, p. 243 et *Li hystore de Julius Cesar*, 141.



Lorsqu'il présente les discours du général romain à ses troupes découragées devant les difficultés de la campagne, que ce soit au moment de franchir les Syrtes ou d'entrer dans le désert de Libye, c'est pour transcrire les admonestations du chef contre la servitude césarienne – aux accents très médiévaux ! – et ses encouragements à risquer sa vie (et à la perdre) pour sauver sa liberté :

« Avoi! seignor, avez vous oublié  
les granz orgueus Cesar et la grant cruialté,  
qui velt estre de Rome sire par poesté  
et la franchise veut de cels de la cité  
confondre et abaissier par sa grande fierté?  
Il m'est avis que vos avez plus enamé  
seignor avoir sor vos come sers arenté  
que franchise tenir et estre abandonné  
a guerre et a estor! Voir, de grant lasqueté  
et de mauvés cuer vient que on a volenté  
de franchise lessier et manoir en vilté  
desoz malvés seignor cruïel et sanz bonté! »

« Avoi, seignor, aves vous dont oubliees les grans cruautes de Cesar, ke par force veut Roume segnourir,  
et abatre les franchisses ke vous saves ki sont en le chitet ? A cou ke vous moustres m'est il avis ke vous  
ames miex a iestre sierf desous la seignourie Cesar em pais parmi vos rentes paians ke vous soies franc et  
puis soies en guerre. Ciertes, mout vient de laske cuer et de fallit a celui ki laisse franchise pour iestre en  
siervage a tous jours et en subjection de mauves seignour sans pitie. »<sup>1114</sup>

mes quant ses compaignons ot Catons assemblez  
qui o lui s'en devoient aler aval les prez,  
lors les en a ainsi li bers aresonnez.  
« Compaingnons ! dit Catons, barons et chevalier,  
qui o moi vos voulez tenir sanz relaissier,  
et qui cuer par proesce sont si fort et si fier  
qui aiment plus la vie perdre sanz recovrier  
q'estre desoz seignor ne en autri dangier,  
vos qui [por] voz franchise volez mieus encombrier,  
paine et peril mortel que vivre a reprovier »,

---

<sup>1114</sup> JEAN DE THUIN, *Le roman de Jules César*, IX, laisse 308, v. 5521-5532, p. 253-254 et *Li hystore de Julius Cesar*, 147.

Et quant Caton ot assambles ses compagnons, ki o lui s'en devoient aler, il lor dist, avant que il i passast:  
« Seignour, qui avoec moi voles venir et qui par la grant proueece de vous ames miex a morir ke a iestre en  
autrui dangier ne desous autrui seignourie, et ke miex ames a souffrir paine et travail dusc'a peril de mort  
c'a pierdre la franchise ke vous aves eue dusques a chii.<sup>1115</sup>

Dans les injonctions de Caton à ses hommes, l'on retrouve même la prédiction de son suicide prochain, par courage (*corage*) et loyauté (*loialté*) devant l'anéantissement de la liberté (*franchise*) :

« Certes, vos n'avez pas mon corage enprunté,  
car ce mesaventure m'avoit a ce mené  
que guerpir m'esteüst franchise et loialté  
ou morir maintenant, je vos di par verté  
q'a mes mains m'ocirroie ainçois que reprové  
me fust que je eüsse faite desloiauté  
et franchise lessiee por vie et por senté,  
car n'est pas frans de cuer qui plus aime et mainz hé  
la vie de son cors que franchise et bonté! »

« Ciertes, vous n'aves mie mon corage, car se force m'amenoit a cou k'il me couvenist franchise laisser  
u morir, tout errant je vos dic ke jou m'ociroie, avant que il me fust reprouve que jou eusse laissie fancise  
pour vie ; car cil n'est mie frans de cuer ki plus aime le vie de son cors ke franchise. »<sup>1116</sup>

Jean de Thuin exalte aussi le merveilleux courage du Romain qui, après avoir renoncé à l'eau qu'un de ses soldats lui présentait dans son heaume et aux augures du temple de Jupiter Hammon<sup>1117</sup>, incite les âmes de ceux qu'ils guident dans le désert à souffrir volontiers de la faim, de la chaleur et de la soif :

Or oez com fier cuer de baron trop vaillant  
qu'il se vait de bon gré as mals abandonant  
et paines et perilz et soif et chaut sosfrant  
por conforter sa gent qui le vont porsivant.

---

<sup>1115</sup> JEAN DE THUIN, *Le roman de Jules César*, IX, laisse 314-315, v. 5636-5645, p. 258-259 et *Li hystore de Julius Cesar*, 150-151.

<sup>1116</sup> JEAN DE THUIN, *Le roman de Jules César*, IX, laisse 308, v. 5533-5540, p. 254 et *Li hystore de Julius Cesar*, 147-148.

<sup>1117</sup> Cf. JEAN DE THUIN, *Le roman de Jules César*, IX, laisses 321-323, v. 5739-5778, p. 263-265 et laisses 324-326, v. 5781-5827, p. 265-267 et *Li hystore de Julius Cesar*, 153-155. Caton réitère d'ailleurs sa profession d'attachement sans faille à la *franchise* devant le temple de Jupiter Hammon, en étant certain de l'accord des dieux sur ce point (*Li hystore de Julius Cesar*, 155) : « Voles vous ke jou li demande le quel jou aime miex: que je muire, u que je pierde me fanchisse? Ciertes, sachiez ke mout se dauroit plus mes cuers, se jou me franchise pierdoie, ke, se jou estoie tout errant navres a mort; et ce meismes sai jou bien que li diex m'en diroit. »

Ore oies mierveillous cuer d'oume ke Catons avoit, que ensi se vait abandonnant a souffrir tele dolor, si comme de faim et de caut et de soif, pour conforter ciaux ki o lui sont.<sup>1118</sup>

Sa mort est décrite dans le détail, peut-être selon le récit de Sénèque. De nuit, Caton se retire dans sa chambre, mais il ne dort pas ; il médite sur la situation : il hait César et veut préserver tout son honneur ; le cœur fier et orgueilleux, il préfère s'ôter la vie que de se soumettre au vainqueur et ne veut pas qu'on lui reproche d'avoir honteusement démissionné, d'avoir renoncé, par peur de la mort (*lascheté*, v. 9020), à sa si chère *franchise* et à celle de sa patrie, pour lesquelles il s'est toujours battu ; il décide donc de se percer le côté gauche avec son épée :

En Uticen Catons est si bien aprestez,  
et s'a toz ses affaires si tres bien devisez  
com pour fere batailles et estours adurez;  
et quant du tout ce fu li solaux esconsez  
et qu'il fu noire nuis, Catons en est alez  
et de ses barons est partiz et dessevrez  
et en son lit en est priveement entrez,  
mes ses cors n'i est pas en nul tor reposez,  
ainz en est moult li ber iriez et trespensez  
por ce qu'il set or bien par fines veritez  
qu'il ne puet plus durer qu'il ne soit acordez  
et qu'il sougit ne soit as Cesar poestez.

Moult a Caton le cuer irié et desperé  
por ce qu'or set il bien por voir qu'otre son gré,  
s'il en honor veult vivre et em prosperité,  
qu'il le covendra estre tout a la volenté  
et as commanz Cesar que il n'a riens amé;  
et il a si le cuer plain de grande fierté  
que il veut mius c'on l'ait ocis et afolé  
qu'an dangier fust viva[n]z soz autrui poesté  
ne que on a son hoir eüst ce reprouvé  
que por cremor de mort ne por vivre en santé  
franchise eüst guerpie, car il avoit esté  
cil qui on ait toz jors plus prisié et amé  
por ce que la franchise de Rome a bien gardé,

---

<sup>1118</sup> JEAN DE THUIN, *Le roman de Jules César*, IX, laisses 327, v. 5833-5836, p. 268 et *Li hystore de Julius Cesar*, 155-156.

et s'il ore cest lox perdoit par lascheté  
por son cors a sauver, bien dist par verité  
c'on li devoit torner a moult grande vilté.  
Et por tant li haus ber qui a ce ot pensé  
de l'espee qui il au branc enarceré  
tot propenseement avoit o lui porté  
par tel aïr se fiert ou senestre costé  
que le cuer de son ventre a malmis et navré  
et li sanz en saut fors a moult grande plenté:  
ensi a lui meïsmes Catons li ber tué.

Et quant la nuis fu venue, Catons se parti de ses gens et est entres en son lit priveement; mais il n'i a mie reposit toute le nuit, ancois est forment trespenses, por ce qu'il set ore pour voir k'il le couvient acorder a Cesar et iestre en sa subjection. Mout est Catons durement iries de ceste chose, pour cou k'il set bien k'il li convendra iestre a le volente de Cesar et a son commandement, s'il veut vivre en prosperite et en honnour; et il n'est hom en tout cest monde que il hace si tres mortelment; et d'autre part il a le cuer si tres fier et tant orgueilleus que il veut mout miex que on l'ocie que il soit desous autrui dangier ne k'il soit a son hoir reprouve que il ait franchise deguerpie por paour de mort, pour cou k'il a tous jours este cil ki plus estet prisies et loes de garder les francisses de Rome et del maintenir; et s'il ore pierdoit cel los pour engre de son cors salver, on li deveroit atourner a grant viute. Et pour cou ke a ceste chose avoit pense, il avoit o lui pourpenseement portee s'espee, si l'a sachie dou fuerre et s'en fiert ou costet seniestre si cruelment que l'espee li pierche le cuer, et li sans en saut apries le cop. Ensi s'ocist Catons com je vous ai dit.<sup>1119</sup>

Le personnage, au moment d'adopter cette ultime résolution, ressent de l'inquiétude (*trespenté*, v. 9003) et du désespoir (*desperé*, v. 9007) ainsi que de la colère (*ire*, *aïr*, v. 9003, 9007, 9026) en imaginant l'alternative de sa survie sous la domination de César, « réponse topique du “baron” à la provocation et à l'outrage »<sup>1120</sup>, qui lui permet d'accomplir le geste extrême. C'est donc d'un coup d'épée au côté gauche que *Catons li ber* (le vaillant) se donne la mort : contrairement aux *Fet*, Jean de Thuin ne suit pas la légende médiévale du poison et s'en distancie d'ailleurs explicitement :

qui ensi estoit mors com dist vos ai devant  
qu'il meïsmes s'ocist a s'espee trenchant:  
mais nonporquant li mestre d'Orliens en vont contant  
de sa mort autre chose, car il vont fabloiant

---

<sup>1119</sup> JEAN DE THUIN, *Le roman de Jules César, L'estoire après Lucan*, laisses 474-475, v. 8995-9029, p. 407-408 et *Li hystore de Julius Cesar*, 235-236.

<sup>1120</sup> O. COLLET, *Étude philologique et littéraire sur le Roman de Jules César*, 146.

que Catons fu ocis par venim de serpent  
dont il s'envenima par ire et par torment  
mais l'estoire a ce pas ne se vait assentant.

ensi s'ocist come je vous di. Mais li mestre d'Orliens en vont contant autre chose, car il dient k'il s'ocist  
par venim et par ire, mais li hestore ne s'i assent point ; et nanopourquant, coument k'il en parolent, mort  
fu.<sup>1121</sup>

Jean de Thuin utilise de nombreux procédés pour inclure ce suicide de manière cohérente dans les actes vertueux de Caton<sup>1122</sup>. Tout d'abord, il entre en controverse avec les *mestre d'Orliens*<sup>1123</sup> et leurs versions certainement moins glorieuses de la mort du Romain, pour défendre la thèse de l'épée, plus classique – quoique s'y ajoute, dans la version officielle, l'épisode du déchirement des plaies avec les mains, quasiment absent du Moyen Âge<sup>1124</sup> – et qui s'accorde mieux à l'orgueil et aux prérogatives féodaux. Ensuite, l'auteur présente la mort du Romain en des termes fort similaires à ceux utilisés pour décrire les échanges d'armes des épopées ; Caton semble ainsi s'être battu contre lui-même et avoir retourné contre son propre corps les gestes d'une vengeance contre l'usurpateur, ce qui donne paradoxalement à son coup fatal les couleurs d'une certaine passivité, comme semblent l'exprimer plus loin les vers 9150 et 9160 : « puis que Catons li ber a perdue la vie », « tout por la mor Caton qui perdue a la vie »<sup>1125</sup>.

De plus, ce geste épique se justifie par une attitude philosophique typiquement associée au Romain, celle de l'amour de la *franchise*<sup>1126</sup>. Pour Caton, la *franchise* signifie les exigences du bien commun, de l'indépendance des citoyens, de la souveraineté romaine, pourtant vaincue et anéantie avec sa mort<sup>1127</sup>, alors que pour César, la *franchise* de Rome ne pourra s'épanouir

---

<sup>1121</sup> JEAN DE THUIN, *Le roman de Jules César, L'estoire après Lucan*, laisse 480, v. 9214-9220, p. 415-416 et *Li hystore de Julius Cesar*, 241.

<sup>1122</sup> Pour une analyse détaillée de ce procédé, voir O. COLLET, *Étude philologique et littéraire sur le Roman de Jules César*, 146-152, que nous ne suivons pas dans toutes ses conclusions.

<sup>1123</sup> La question des maîtres d'Orléans a été plusieurs fois discutée, sans qu'une solution solide ne s'en dégage ; peut-être est-ce l'auteur des *Fet des Romains*, peut-être des lettrés de l'école orléanaise. Voir à ce propos O. COLLET, *Étude philologique et littéraire sur le Roman de Jules César*, 146-147, n. 9.

<sup>1124</sup> On la retrouve par les paroles de Sénèque dans le *Polyhistor* de Guillaume de Malmesbury, à mots couverts chez Jacques de Voragine et explicitement chez Jean de Salisbury, Riccobaldo da Ferrara. Voir à ce propos les chapitres III.C.8.b), III.C.9.b)(1) et III.D.2.b).

<sup>1125</sup> JEAN DE THUIN, *Le roman de Jules César, L'estoire après Lucan*, laisse 478, v. 9150, p. 413 et v. 9169, p. 414.

<sup>1126</sup> Selon O. COLLET, *Étude philologique et littéraire sur le Roman de Jules César*, 150, n. 13, on dénombre plus de soixante-dix occurrences du substantif *franchise*, de l'adjectif *franc* ou de l'adverbe *franchement*. Une *franchise*, cependant, plus explicitée par les vertus et les discours de Caton que par ses exploits d'armes – hormis au seuil de sa vie.

<sup>1127</sup> Cette conception est particulièrement bien manifestée dans les laisses 308-309 et 315-317 du *Roman de Jules César*.

que sous son autorité, laquelle permettra la grandeur et la suprématie de la Rome impériale. Le Caton de Jean de Thuin, s'érigant contre les prétentions césariennes qui, selon lui, tuent les libertés et les vertus, demeure cohérent avec lui-même lorsqu'il se tue<sup>1128</sup>. Caton reste envers et contre tout, dans l'esprit médiéval, le champion de la lutte contre l'asservissement, de l'engagement de l'homme libre fondé sur la loyauté, opposé aux contraintes et aux obligations de la soumission « vassalique ».

Enfin, le narrateur fait mener grand deuil aux gens d'Utique, une fois le héros enterré, ils couvrent son tombeau de longues et douloureuses lamentations, comme pour les grands héros des chansons de geste. Après avoir exprimé toutes les qualités du *baron* – vaillance, conseil, droiture, justice, courtoisie, générosité, bonté, mesure, sagesse, force, savoir, humilité, courage, tempérance<sup>1129</sup> –, les citoyens rappellent le credo de toute sa vie :

et bien mostra que il estoit petit prisanz  
sa vie puis que il sa franchise iert perdanz  
quant il ama moult mius qu'il se fust ocianz  
que ce qu'il fust sougis as Cesare commanz!  
Dex! ou iert mais trovez ber si prouz ne si franz?  
Certes, nel restorroit dou mont li remenanz  
le damage qui est a cel jor apparanz,  
quar voir, sire Catons, en vos furent mananz  
trestoutes bonnes teiches qu'avoir pueut hom vivans!

Sire, la moustrates vous bien ke vous prisies poi vostre vie, quant vous ancois vos ocesistes ke vous pierdissies vostre franchise et ke vous a Cesar fuissies sougis. Diex, u iert ja mes si preudom troves ne si frans ? Ciestres, ce ne sera mie en cest monde, car ciertes, sire, toutes les boines teches estoient en vous, toutes bontes et toutes courtoisies.<sup>1130</sup>

---

<sup>1128</sup> Même si celui-ci se place en adversaire de ce qui apparaît aussi comme une juste revendication : mettre en place, grâce à l'institution de la Rome impériale, une organisation destinée à remplacer une République délabrée et perdue.

<sup>1129</sup> Cf. JEAN DE THUIN, *Le roman de Jules César, L'estoire après Lucan*, laisse 477, v. 9074-9123, p. 410-412 et *Li hystore de Julius Cesar*, 237-238.

<sup>1130</sup> JEAN DE THUIN, *Le roman de Jules César, L'estoire après Lucan*, laisse 477, v. 9124-9131, p. 412 et *Li hystore de Julius Cesar*, 238.

Dans cet étonnant *planctus*, les gens d'Utique envisagent la mort de Caton, concomitante à l'anéantissement de la liberté, de l'honneur et de la souveraineté de Rome<sup>1131</sup>, comme l'ultime barrière cédant au déferlement des injustices et des vices :

« Rome, or dois estre moult dolante et esmaïe,  
perdue as ta franchise et ta grant seignorie!  
Sougite ieres Cesar et mise en sa baillie,  
et toute terre aussi en doit estre esbahie:  
puis que Catons li ber a perdue la vie,  
morte est ensamble od lui d'onneur moult grant partie!  
Avarice en renaist, largece est alentie;  
vilenie en resort, et si faut cortoisie,  
desloiautez et tors lor enseigne ont drecie,  
mais loiautez et drois ont lor lance brisie.  
[...]  
S'a li siecles bonté por malvestié changie  
tout por la mor Caton qui perdue a la vie,  
quar tant com il fu vis fu par lui essaucie  
toute bontez et toute malvestiez abaissie,  
et des puis qu'il est mors, toute en est esbaudie  
malvestiez en cest mont et bontez desconfie! »

« Ha, Rome Rome, ore pues plorer par droit ; car puis que Catons est mors la baniere est pierdue a qui cil se raloioient que tes drois voloient maintenir. Tes estandars est par tiere ; li timons ki gouvrenier te devoit est brisies, et li assius ki soustenir te devoit afoivlis ; ta francisse est morte, tes beubans est cheus ; li franc home ki gentil ont este desi a ci seront sierf des ore mais, car Cesar i fera toute sa volente, ne il ne sera ki contre lui en soit. Rome, ore primes dois tu iestre courouchie par droit, car tu as pierdue seignorie et francisse. Ore seras tu desous la seignourie de Cesar, et tous li mondes autresi, puis ke Catons est mors. Car avoec lui est morte grant partie d'onnor ; avarise et viutes en naisteront ; tors et desloiautes ont drecie lor baniere, la lance de loiautet et boine foi, [...] bontes est cangie a mauvestie, puis ke vous iestes mors, sire Cathon ; car tant com vous fustes vis, bontes fu essaucie et mauvesties escillie. Sire, comme il est grans dolours, quant hom est mors par qui tantes bontes sont mortes et decheues et tantes mauvesties essauchies.<sup>1132</sup>

Avec des échos que nous retrouvons chez Pierre le Peintre<sup>1133</sup>, le *planctus* présente Caton comme le seul et dernier représentant des vertus, comme l'unique sage conseiller de la ville

---

<sup>1131</sup> Perspective toute catonienne, et assez éloignée de l'esprit général de ces œuvres, plus attachée à voir en César celui qui devra, par un mal nécessaire, relever la grandeur et la liberté romaines.

<sup>1132</sup> JEAN DE THUIN, *Le roman de Jules César, L'estoire après Lucan*, laisse 478, v. 9146-9155, 9168-9173, p. 413-414 et *Li hystore de Julius Cesar*, 239-240.

<sup>1133</sup> Cf. chapitre I.C.9.b).

qui laisse ses habitants orphelins, désespérés, reconnaissant qu'après lui, mieux vaut mourir que mal vivre<sup>1134</sup>. D'ailleurs, sa mort qui, selon *Li hystore*, avait élevé tous biens de sa vie et abaissé tous maux<sup>1135</sup>, lui permet d'être maintenant au ciel :

Sire, nous savons bien que vostre ame iert flourie  
de pais et de repos et ou ciel conjoïe!  
Li cieuls lasus est liez de vostre compaignie  
por ce que si bons osten entre en sa manandie  
et la terre ça jus en est mate et irie  
de ce que de si bon baron s'est departie!

Sire, nous savons bien que vostre ame sera ou ciel. Sire, la manandie dou ciel est joïousse de la venue de si bon hoste, et autant en doit iestre courouchie la tiere ca jus.<sup>1136</sup>

L'âme de Caton, paisible, est entourée de la joie de ses nouveaux concitoyens célestes, heureux d'accueillir un si bon compagnon, alors que les terriens pleurent son départ. Pour Jean de Thuin, la triple question du paganisme, du suicide et de l'opposition à César du *si bon baron* obtient une réponse assez similaire à celle que proposera Dante<sup>1137</sup> : Caton est sauvé !

#### (4) *Intelligenza*

L'*Intelligenza*<sup>1138</sup>, poème certainement composé dans la dernière décennie du XIII<sup>e</sup> siècle, longtemps et faussement attribué à Dino Compagni<sup>1139</sup>, a été rédigé par un Florentin qui, tout

---

<sup>1134</sup> Cf. JEAN DE THUIN, *Le roman de Jules César, L'estoire après Lucan*, laisse 478, v. 9183-9189, p. 414 : « Sire, mes que fera vo dolante maisnie / qui si seule remaint et si desconseillie? / Je n'i sai plus mais qu'elle ensamble od vous s'ocie, / quar mieux vient tost mourir que mener male vie / sor ce c'on mes n'atent ne seocrs ne aïe! / Noz sommes cil qui joie est toz jors esloignie / et desesperance et ire a no pensé saisie! » et *Li hystore de Julius Cesar*, 240-241 : « Ha, sire, vostre dolante maisnie ke fera des ore mais, ke si remaint seule et desconseillie ? Ciertes, jou n'i sai nul autre conseil mais ke s'ocie o vous ; car il vient miex ke nous morons tost que nos menons male vie apries vous, a cou ke nous plus n'i atendons secours. Sire, irors et desesperance nous amaine a souspirer, et doucors et dolors a plourer. Ciertes, sire, bien se deveroit cascuns desesperer pour vostre mort et hair l'iestre de cest siecle. Car on ne voit que nus i soit tant renoumes ne montes en hounour ke toutes voies ne le conviegne morir et tout laisser, car il ne puet mie o lui porter son pooir ne son avoir. Il vint povres en cest siecle, et povre l'en convient issir ; s'il i fet bien, cou le puet reconforter et non autre chose. Et ce puet on bien prover par cest haut baron et par se mort : tous li mons le soloit douter et siervir, ore gist ci endroit mors et ne se puet remuer. »

<sup>1135</sup> Cf. JEAN DE THUIN, *Li hystore de Julius Cesar*, 241 : « Et pour sa mort que assavie soloit alever tous biens et oster et abaisser tous maus [...]. »

<sup>1136</sup> JEAN DE THUIN, *Le roman de Jules César, L'estoire après Lucan*, laisse 478, v. 9177-9182, p. 414 et *Li hystore de Julius Cesar*, 240.

<sup>1137</sup> Cf. le chapitre IV.D.2.c)(3).

<sup>1138</sup> Le titre est, selon l'éditeur M. BERISSO, douteux (cf. « Introduzione », IX).

<sup>1139</sup> Cf. M. CICCUTO, « Su l'area culturale de *L'Intelligenza* », 119-121.



en étant attentif aux nouveautés poétiques du *Stilnuovo* débutant, maintient comme modèle la culture encyclopédique toscane, exemplifiée en particulier par le *Tesoretto* de Brunetto Latini<sup>1140</sup>. En soi, le poème, peut-être inachevé<sup>1141</sup>, ne devrait pas apparaître dans ce chapitre sur les Histoires romaines ; il s'agit en effet de 309 stances qui, bien que de contenu encyclopédique, racontent une rencontre amoureuse. La section conclusive propose d'ailleurs une lecture allégorique explicitant deux identifications, entre la femme aimée et l'intelligence et entre le palais où la dame réside et le corps humain, alors que les quinze premières stances narrent la rencontre amoureuse et décrivent l'aimée<sup>1142</sup>. Cependant, les plafonds du palais de la dame contiennent de magnifiques fresques illustrant la guerre civile entre César et Pompée, que le narrateur décrit en détail dans les stances 77 à 215. En outre, ce matériel se trouve être, selon l'éditeur, une adaptation des *Fatti dei Romani* et, pour être plus précis, de la famille *Bb* des manuscrits de ce texte<sup>1143</sup>.

Les vers rapportent en particulier le dialogue entre Caton et Brutus du livre II de la *Pharsalia* à propos de l'engagement du sage dans la guerre civile. Ici aucune place pour les dieux – qui ne sont donc, par la même occasion, pas reconnus coupables de la guerre : seule la Fortune est citée, elle qui entraîne tout le monde et permet que les sages souffrent à cause des fautes des fous :

Fortuna mena e traie 'l mondo tutto,  
e i savi portan de' matti le pene.<sup>1144</sup>

Caton, qui se présente comme un père tentant de sauver son fils du péril<sup>1145</sup>, exprime clairement son désir de mourir pour le salut du bien commun :

ed i' vorrei il capo aver tagliato  
per la salvezza del comune bene.<sup>1146</sup>

Le *buon Catone*, comme il est appelé<sup>1147</sup>, est représenté dans les batailles contre César<sup>1148</sup>, énergique à l'assaut, plein de prouesse ou lors de ses harangues pour ranimer le courage de

<sup>1140</sup> Cf. M. CICCUTO, « Su l'area culturale de *L'Intelligenza* », 126-132 ; 141-148.

<sup>1141</sup> Cf. M. BERISSO, « Introduzione », IX.

<sup>1142</sup> Cf. M. BERISSO, « Introduzione », X.

<sup>1143</sup> Cf. M. BERISSO, « Introduzione », XIII-XV. Voir à propos de la famille *Bb* la note *supra*.

<sup>1144</sup> *L'Intelligenza* 113, p. 48.

<sup>1145</sup> Cf. *L'Intelligenza* 114, p. 48 : « Si come 'l padre non si può partire / da la bieltà del figliuol ch'è 'n perire / ma penasi di sua morte contendere. »

<sup>1146</sup> Cf. *L'Intelligenza* 113, p. 48.

<sup>1147</sup> Cf. *L'Intelligenza* 159, p. 66 ; 173, p. 72 ; 187, p. 77.

<sup>1148</sup> Cf. *L'Intelligenza* 159, p. 66 ; 187, p. 77.

ses troupes<sup>1149</sup>. On le voit encore entrer dans le temple de Jupiter, épée nue, et blâmer les soldats qui font appel aux augures<sup>1150</sup> et boire l'eau d'une source remplie de serpents afin de rassurer ses hommes sur la possibilité de se désaltérer<sup>1151</sup>.

### (5) *Conti di antichi cavalieri*

Les *Conti di antichi cavalieri* (v. 1270-1300) d'un auteur toscan inconnu, peut-être originaire d'Arezzo ou de Florence, puisent leur inspiration principalement dans le *Liber Ystoriarum Romanorum*, les *Fatti dei Romani*, les *Fet des Romains* et *Le Roman de Troie* de Benoît de Saint-Maure<sup>1152</sup>. Afin de plaire et d'instruire, en particulier les gouvernants<sup>1153</sup>, cette petite *summa* de *dicta et facta memorabilia* narre les légendes héroïques de nombreux hommes illustres, dont les Romains Regulus, Fabricius, Camille, Scipion, Pompée, César, Brutus. Dérivant d'une source italienne ou franco-italienne, la narration des *Conti* possède aussi une certaine proximité avec celles des *Fiori e vita di filosafi e d'altri savi e d'imperadori* et du *Novellino*, soit pour les coïncidences thématiques de certains récits, soit pour de nombreux personnages qui apparaissent dans ces ouvrages avec une physionomie commune, symbole d'un idéal de générosité chevaleresque qui unit les héros classiques et ceux de l'histoire plus récente, avec même quelques protagonistes des romans arthuriens. Aucun conte n'est totalement destiné à présenter le personnage de Caton ; cependant, le héros occupe une place non négligeable dans le morceau dédié à l'affrontement entre César et Pompée intitulé *Conto di Iulio Cesar e di Pompeo*<sup>1154</sup>.

Ce texte de 290 lignes, qui reprend les grands épisodes de la guerre civile avec de nombreuses imprécisions, tend clairement à défendre un idéal, celui de la commune libre, tout en invitant les grands hommes à exercer des responsabilités politiques, lorsque la volonté de la commune s'exprime avec le consensus du peuple, à ne pas faire prévaloir leurs intérêts sur le bien

---

<sup>1149</sup> Cf. *L'Intelligenza* 197, p. 81.

<sup>1150</sup> Cf. *L'Intelligenza* 199, p. 82.

<sup>1151</sup> Cf. *L'Intelligenza* 200, p. 82-83.

<sup>1152</sup> Voir à ce propos A. DEL MONTE, « « Introduzione », dans : *Conti di antichi cavalieri*, p. 9-53 ; P. PAPA, « *Conti di antichi cavalieri* » ; E. G. PARODI, « Le storie di Cesare nella letteratura italiana dei primi secoli », 481 ; H. WIERUSZOWSKI, « Arezzo as a Center of Learning and Letters in the Thirteenth Century », 413 et 459 ; L. FORMISANO, « Nouvelle avant Boccace », 1006-1007.

<sup>1153</sup> Cf. *Conti di antichi cavalieri, prologo*, 55 : « Se scrive ancora per diletto e per più nostro amaestramento in tanto contare d'alte operazioni e valorose e detti saggi e belli e di gran sentimento a ciò che sempre inviamiento bono ne possa avere e pigliare ciascuno cui governa. »

<sup>1154</sup> *Conto di Iulio Cesar e di Pompeo*, dans : *Conti di antichi cavalieri* VII, 87-106.

commun, à ne pas être des tyrans<sup>1155</sup>. Caton et ses soldats, comme l'exprime le narrateur, ne se battent que pour une seule (bonne) raison, la liberté de Rome :

E questo Catone e li altri fiero a ciò che ciascuno apertamente vedesse ch'essi per Pompeo non combatiano, ma per la franchezza de Roma, e de quelli ch'erano e deveano venire propriamente e solo.<sup>1156</sup>

Le général met au service de son idéal toutes ses capacités rhétoriques et ne ménage pas ses efforts pour convaincre les soldats de continuer à se battre pour l'*Urbs* :

Avendo Catone e l'altra gente ch'era co' lui preso porto e stando un dì longo la marina, quasi la magiore parte se fermaro de non volere più contrastare a Cesar e de volere tornare so' la sua signoria. E subitamente cominciaro ad entrare êlle navi ed a lasciare Catone e gire a Cesar, de la quale cosa dolse a Catone molto, perché li pareva che la franchessa de Roma andata fosse. Ma sì saviamente li amonio, represe, pregò e confortò, che quelli, ch'erano êlle nave già entrati, e li altri tucti, se fermaro de Catone seguire e de sofferrire omne travallio e pena ch'a lui piacesse. [...] E multo fuoro delectevele ad udire le savie e bone e virtuose parole che Catone, en conforto ed enn'amaestramento de bene fare, disse a la sua gente [...].<sup>1157</sup>

Ce n'est que lorsque plus personne n'est prêt à se battre pour sauver la liberté de Rome que Caton décide de se tuer pour ne pas souffrir la *signoria* de César<sup>1158</sup>. Ce grand homme aux allures médiévales, « savio molto cavaliere » et « amadore de Roma et de drectura », exerçant constamment la justice<sup>1159</sup>, et qui désire, selon le mot de Salluste, « anti essere bono che rasembrarlo »<sup>1160</sup>, voit ici, par un retournement inattendu, son ultime geste célébré par Augustin :

Unde Sancto Augustino sovr'a la morte tale de Catone disse che la morte d'on tale, come Catone, che convenevole era asempro devesse essere e fusse, a quelli ch'erano 'lora e deveano venire, sempre de volere franchi pria volere morire che vivere servi e socto signoria.<sup>1161</sup>

L'auteur des *Conti* attribue ainsi à tort à l'évêque d'Hippone l'objection formulée dans les *Fet des Romains* (III, XVIII, 28) qui considérait la mort par suicide du héros comme un exemple

---

<sup>1155</sup> Cf. A. DEL MONTE, « « Introduzione », dans : *Conti di antichi cavalieri*, p. 44.

<sup>1156</sup> *Conto di Iulio Cesar e di Pompeo*, 96.

<sup>1157</sup> *Conto di Iulio Cesar e di Pompeo*, 98-99.

<sup>1158</sup> Cf. *Conto di Iulio Cesar e di Pompeo*, 99-100 : « E partitose Catone da la battallia, genti assai e terre cercò per volere anco a Cesar contrastare, ma non trovando alcuna terra né gente con cui ciò fare potesse e conveniendoli per forza venire, né altro essere potea, so' la bailia e signoria de Cesar, volse ante pria soffrire per sé morire lasciarse ch'a ciò volere venire. »

<sup>1159</sup> Cf. *Conto di Iulio Cesar e di Pompeo*, 100 : « Cato savio molto cavaliere fo ed amadore de Roma e de drectura, e non volse mai ch'ei remanesse d'operarse giustitia per pietà né per alcuna cosa contra quelli che fallase. »

<sup>1160</sup> *Conto di Iulio Cesar e di Pompeo*, 100.

<sup>1161</sup> *Conto di Iulio Cesar e di Pompeo*, 100.

pour tous ceux qui, amants de la liberté, devraient savoir choisir de quitter la vie plutôt que de vivre comme des esclaves, sous *signoria*.

On ne peut méconnaître l'actualité de telles positions dans la Toscane de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, lacérée de conflits entre les factions qui signèrent l'épuisement du régime communal et l'arrivée au pouvoir des « tyrannies » seigneuriales. Un sujet classique est ainsi investi d'une signification actuelle : les *Conti* font jouer à leurs personnages, héros gréco-romains dont la mémoire avait influencé la culture communale, le rôle d'avertissement, d'appel à la tradition romano-communale, d'invitation aux citoyens des communes italiennes à ne pas leur être inférieurs.

#### d) Un dessert des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles : Caton et les Vies des philosophes

Textes à géométrie variable, difficiles à catégoriser, composés soit en latin soit en langues vernaculaires par des compilateurs, anonymes ou non, plus ou moins attachés au monde clérical, destinés à un lectorat qui va du prédicateur à l'homme de cour, en passant par le savant érudit, les *facta et dicta philosophorum* peuvent représenter une œuvre en soi ou être intégrés à des ensembles plus vastes, telles des encyclopédies ou des chroniques. Ces écrits présentent, comme leur appellation l'indique, les actions intéressantes à raconter et les expressions célèbres des philosophes et hommes illustres, certains insistant sur les faits et anecdotes (appelées aussi *exempla philosophorum*) pour ne présenter que peu ou même aucun apophtegme, alors que d'autres se consacrent exclusivement aux adages. L'économie de l'ensemble adopte aussi des conformations bien distinctes selon les cas : sous forme d'articles dédiés à un philosophe, rangés selon l'ordre chronologique ou alphabétique ou selon un classement thématique regroupant les dits – et plus rarement les faits – non plus par acteurs mais par sujets.

Tirant une grande partie de leur matériel des *accessus ad auctores*<sup>1162</sup>, les collections de vies des philosophes et des grands hommes, qui, dès l'Antiquité, ont remporté un vif succès dans le domaine grec ou latin, se multiplient dans le Moyen Âge latin. Ces recueils médiévaux

---

<sup>1162</sup> Cf. A. J. MINNIS et A. B. SCOTT, *Medieval Literary Theory and Criticism, c. 1100 - c. 1375 : The Commentary Tradition*, 14.

biographiques, consacrés à illustrer les vertus morales et intellectuelles d'hommes célèbres, trouvent en Jérôme et son *De viris illustribus* (393) un relais important<sup>1163</sup>.

Aux XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles, ce genre littéraire est particulièrement prisé<sup>1164</sup>, œuvre non pas d'auteurs mais de compilateurs qui revendiquent cette spécificité, érudits attentifs à leurs sources et à leur multiplicité, qui choisissent des morceaux, les réunissent et les ordonnent. L'entreprise consiste ici à condenser le savoir, à réunir des informations dispersées et peut-être en voie d'oubli, ainsi qu'à recréer, à partir d'œuvres anciennes (par leurs autorités et leurs sources), un texte nouveau (par l'organisation de ses parties). Il est vrai que le contexte intellectuel de cette période fait face à un problème nouveau, celui de la surabondance : pour intégrer cette grande quantité de données, on crée des instruments pour s'orienter dans la masse des connaissances nouvelles et on met au point des outils nécessaires à la manipulation de ces données littéraires<sup>1165</sup>. Et si les compilateurs tentent de rendre compte de ce qui a été dit et fait par les anciens hommes illustres, c'est, selon ce qu'ils affirment dans leur prologue, afin de transmettre ce patrimoine dans un devoir de mémoire et à des fins avant tout morales<sup>1166</sup>.

#### (1) *Speculum maius* de Vincent de Beauvais

Le *Speculum maius* du dominicain Vincent de Beauvais, sous-prieur du couvent de Beauvais, lecteur à l'abbaye cistercienne de Royaumont et familier du Roi Louis IX, est sans conteste la plus imposante et la plus célèbre encyclopédie médiévale. Projet proposé au frère par ses supérieurs, ce miroir du savoir, conçu vers 1230-1235, se veut un outil au service des *studia* dominicains<sup>1167</sup>. Ses trois parties, *Naturale*, *Doctrinale* et *Historiale*, furent compilées entre

<sup>1163</sup> Cf. R. H. ROUSE, M. A. ROUSE, « Biography Before Print : The Medieval *De viris illustribus* ».

<sup>1164</sup> Pour une présentation générales des *De viris illustribus* du début du XIV<sup>e</sup> siècle, voir M. PETOLETTI, « Les recueils *De viris illustribus* en Italie (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) ».

<sup>1165</sup> Voir à ce propos S. LUSIGNAN, *Préface au "Speculum maius" de Vincent de Beauvais : réfraction et diffraction*.

<sup>1166</sup> Voir par exemple BENZO D'ALESSANDRIA, *Chronicon* XXIV « De moribus et vita philosophorum » I, prologus, 157 : « Est et aliud pariter utile, quia scire volentium facta et dicta memorabilia horum virorum illustrium liberius poterunt ad manus hoc uno libro patere. Non tamen prolixitate usus sum in scribendo de viris illis, quia et propositum est brevitate uti et, quod magis est, de gestis illorum suffragata est michi exilis copia. » et Ps. WALTER BURLEY, *De vita et moribus philosophorum*, prologus, 2 : « De [vita et moribus] philosophorum veterum tractaturus que ab antiquis autoribus in diversis libris de istorum gestis sparsim scripta repperi in unum colligere laboravi plurimaque eorum responsa notabilia et dicta elegancia huic libro inserui, que ad legencium consolacionem et morum informacionem confere valebunt. »

<sup>1167</sup> Voir à ce propos la monographie de M. PAULMIER-FOUCART, avec la collaboration de M.-C. DUCHENNE, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde*, 7-21, ainsi que l'article de S. LUSIGNAN, « Vincent de Beauvais dominicain et lecteur à l'abbaye de Royaumont ».

Paris et Beauvais, selon toute vraisemblance, dans les décennies 1240-1250. L'œuvre eut un succès considérable, en particulier la partie historique qui connut la plus grande diffusion, avec plus de deux cents manuscrits subsistants. Ce *Speculum historiale*<sup>1168</sup> déroule les faits et gestes de l'humanité en marche vers son salut, de la création au jugement dernier, avec une narration des *facta et gesta* se terminant en 1244 ou 1254, selon les versions de l'ouvrage<sup>1169</sup>. À en croire le *Libellus apologeticus* servant de préface au *Speculum maius*, le *Speculum historiale* occupe une place particulière dans l'ensemble, puisqu'il présente l'histoire ecclésiastique, de plus en plus négligée par rapport aux autres sciences, selon l'auteur<sup>1170</sup>. Ce trésor de l'histoire, l'Église triomphante le transmet aux contemporains, par les confesseurs, les anachorètes, les moines et les *philosophantes*, et elle leur permet de gagner la vie céleste et contemplative, en leur laissant une infinité d'exemples édifiants<sup>1171</sup>. Parmi ceux-ci, celui de Caton le Stoïcien tient une place non négligeable dans le sixième livre – cinquième dans l'édition de Douai de 1624, alors que le manuscrit de Douai, que nous citons, fait un premier livre du prologue<sup>1172</sup> – présentant l'histoire de l'humanité des Rois Ptolémée d'Égypte à Jules César :

*DE CATONE STOYCO ET DICTIS EIUS CVII.*

---

<sup>1168</sup> L'ouvrage contient 31 livres, 3793 chapitres, plus de 180 auteurs et œuvres cités. Il en existe des traductions française (Jean de Vignay, c. 1332), castillane, catalane, allemande, flamande.

<sup>1169</sup> En effet, nous savons aujourd'hui qu'il a existé deux versions du projet du *Speculum maius* : une version *bifaria* (c. 1244) composée d'un *Speculum naturale* et d'un *Speculum historiale* ; une version *trifaria* (c. 1259) composée d'un *Speculum naturale*, d'un *Speculum doctrinale* et d'un *Speculum historiale* (et complétée avant la fin du siècle par un *Speculum morale* d'autre facture). C'est cette deuxième version qui fut la plus répandue, et que nous citerons à travers le manuscrit de Douai (B.M. 797). Voir à ce propos M. PAULMIER-FOUCART, avec la collaboration de M.-C. DUCHENNE, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde*, 23-120. J. B. VOORBIJ, dans son article « La version Klosterneuburg et la version Douai du *Speculum historiale* : manifestations de l'évolution du texte », a comparé la version *bifaria* et *trifaria*. Pour le passage qui nous intéresse, il ne semble pas que les différences soient importantes.

<sup>1170</sup> Cf. S. LUSIGNAN, *Préface au "Speculum maius" de Vincent de Beauvais : réfraction et diffraction*, 116.

<sup>1171</sup> Cf. S. LUSIGNAN, *Préface au "Speculum maius" de Vincent de Beauvais : réfraction et diffraction*, 116 : « Denique post huiusmodi triumphos ecclesia quasi iam emerita in pace quievit, dum in sanctis confessoribus, anachoretis et monachis in Egypto et Syria ceterisque partibus orbis philosophantibus ad celestem et contemplativam vitam ascendit, simulque conversationem ducens angelicam, infinita benen vivendi nobis exempla reliquit. Hec et alia multa in illis historiis utilia simul ac delectabilia cernens, plurimosque fratrum nostrorum huiusmodi rerum ignaros esse conspiciens, ipsas etiam sicut et cetera de diversis actoribus diligenter excerpendo collegi atque ad certum ordinem temporum cuncta redegei. »

<sup>1172</sup> Le texte cité est tiré du Ms. Douai 797, XIV<sup>e</sup> siècle, provenant de l'abbaye bénédictine Sainte-Rictrude de Marchiennes. Il a été choisi comme manuscrit de référence pour la construction de la Base de Données de l'Atelier Vincent de Beauvais (<http://www.univ-nancy2.fr/MOYENAGE/VincentdeBeauvais/vdbeau.htm>) dont nous nous servons ici pour les raisons suivantes : le XIV<sup>e</sup> siècle est le "grand siècle" de la diffusion du *Speculum historiale* ; ce témoin médiéval est significatif, avec une écriture probablement identique d'un bout à l'autre du manuscrit ; Sainte-Rictrude de Marchiennes est un centre historiographique actif, et l'œuvre de Vincent de Beauvais qui y est copiée peut être supposée de qualité convenable.

*Eusebius*. Eo tempore Marcus Portius Cato stoycus philosophus agnoscitur, Virgilius Maro in pago qui Andes dicitur, haut procul a Mantua nascitur, Pompeio et Crasso consulibus<sup>1173</sup>.

*Actor*. Porro Catonis ut ait Agellius est illa sententia : « Vita humana prope uti ferrum est, si exerceas conteritur, si non exerceas, rubigo consumit. Similiter homines exercendo videmus conteri, sin autem inertia atque torpedo plus detrimenti facit, quam exercitatio »<sup>1174</sup>. Idem Cato dicebat militibus eius : « Cogitate cum vestris animis si quid per laborem recte feceritis, labor iste recedet a vobis cito, benefactum a vobis dum vivitis non recedet. Sed si quia per voluptatem nequiter feceritis, voluptas cito abibit, nequiter factum apud vos semper manebit »<sup>1175</sup>. Hic Cato ut ait Tullius perfectus in ea sententia, stoycus ea sentit que non plane probantur in vulgus. « Hic cum ab eo quereretur quid maxime expediret in re familiari, respondit : Bene facere. Quid secundum ? Bene pascere. Quid tertium ? Bene vestiri. Quid quartum ? Arare. Cumque quereretur, quis fenerari, respondit : Quid hominem occidere ? »<sup>1176</sup> Idem ait : « Amicitie, si forte cum pravis ignoranter <consute><sup>1177</sup> fuerint, dissuende sunt magis, quam discindende »<sup>1178</sup>. Idem, « multo melius est de quibusdam eos acerbos mereri inimicos quam eos amicos qui dulces videantur. Illi enim verum sepe dicunt, hii autem nunquam »<sup>1179</sup>. Ipse Cato animas esse perpetuas estimans, tandem tedio duplicis quartane seipsum interfecit, ut meliorem vitam inveniret. Martia filia Catonis iunior cum ab ea quereretur cur post amissum maritum denuo non nuberet, respondit non se invenire virum qui magis se quam sua vellet<sup>1180</sup>. Scripsit autem Cato librum de moribus partim prosaico sermone, partim metrico, qui a pueris in scholis frequentatur. Licet autem dum ipse usus

<sup>1173</sup> Cf. JÉRÔME, *Chronicon*, 153, b. Malgré la référence à l'original grec d'Eusèbe de Césarée, il s'agit d'une citation du *Chronicon* de Jérôme, traduction et adaptation de celui-là. G. BRUGNOLI, *Curiosissimus Excerptor*. Gli « Addimenta » di Girolamo ai « Chronica » di Eusebio, 33, indique en effet que cet élément romain est ajouté par Jérôme.

<sup>1174</sup> Cf. AULU-GELLE, *Noctes atticae* XI, 2, 6, vol. 2, p. 4 : « “Nam uita” inquit “humana prope uti ferrum est. Si exerceas, conteritur; si non exerceas, tamen robigo interficit. Item homines exercendo uidemus conteri; si nihil exerceas, inertia atque torpedo plus detrimenti facit quam exercitio” ». Cf. aussi CATO MAIOR, *Carmen de moribus*, fr. 3, dans : *Praeter librum De re rustica quae exstant*, 83.

<sup>1175</sup> Cf. AULU-GELLE, *Noctes Atticae* XVI, 1, 4, vol. XXX, p. XXX : « “Cogitate cum animis uestri: si quid uos per laborem recte feceritis, labor ille a uobis cito recedet, bene factum a uobis dum uiuitis abscedet; sed si qua per uoluptatem nequiter feceritis, uoluptas cito abibit, nequite factum illud apud uos semper manebit.” » Cf. aussi CATO MAIOR, *Oratio quam dixit Numantiae apud equites*, fr. I – anno Urbis DLVIII.

<sup>1176</sup> Cf. CICÉRON, *De officiis* II, 89, p. 111 : « ex quo genere comparationis illud est Catonis senis a quo cum quaereretur quid maxime in re familiari expediret respondit “bene pascere”; quid secundum: “satis bene pascere”; quid tertium: “male pascere”; quid quartum: “arare”. Et cum ille, qui quaesierat, dixisset, quid faenerari, tum Cato: “quid hominem, inquit, occidere?” » Le texte quelque peu modifié de la version de Vincent de Beauvais est aussi celui que l'on retrouve par exemple dans le *Florilegium Gallicum* : « DICTUM CATONIS MEMORABILE : Cum a Catone quereretur, quid maxime expediret in re familiari, respondit “benefacere”; quid secundum: “bene pascere”; quid tercium: “bene vestiri”; quid quartum: “arare”. Et cum ille qui quesierat dixisset, quid fenerari, tum Cato “quid” inquit “hominem <occidere>?” » (*Florilegium Gallicum. Prolegomena und edition der Exzerpte von Petron bis Cicero, De officiis*, p. 340). On trouve par contre, dans la version de Douai 1624, le texte conforme à sa version originale.

<sup>1177</sup> Même si la transcription du site Internet <http://atilf.atilf.fr/bichard/> propose *consiliate*, il est évident pour le sens que le texte devait contenir un *consute*. En outre, les *Fiori e vita* donnent aussi la leçon « cousues ».

<sup>1178</sup> Cf. CICÉRON, *De amicitia* 76, p. 47 : « tales igitur amicitiae sunt remissione usus eluendae et ut Catonem dicere audiui, dissuendae magis quam discindendae. » Ici aussi, la sentence cicéronienne est reformulée.

<sup>1179</sup> Cf. CICÉRON, *De amicitia* 90, p. 54-55 : « scitum est enim illud Catonis ut multa : “Melius de quibusdam acerbos inimicos mereri, quam eos amicos, qui dulces videantur ; illos verum saepe dicere, hos numquam.” »

<sup>1180</sup> Cf. JÉRÔME, *Adversus Iovinianum* I, 46, p. 387.

assiduitate viluisse videatur, multas tamen continet sententias egregias et notabiles. Ex quibus has ad memoriam et utilitatem legentium breviter excerpsi.<sup>1181</sup>

Comme les chapitres suivants (108-110) proposent en effet des extraits des *Disticha Catonis*, il paraît évident que cet article a le projet de présenter l’auteur de ce traité, très vraisemblablement confondu avec Caton d’Utique. Pour ce faire, l’auteur dominicain assume quasiment toute la présentation, hormis la référence à Eusèbe qui se révèle pourtant appartenir à Jérôme et à son *Chronicon*. Cette autorité transmet deux données non négligeables, outre l’insertion temporelle de l’acmé du Romain dans les années de la naissance de Virgile et des consulats de Pompée et Crassus : Caton est un philosophe ; il appartient à l’école stoïcienne. Comme nous l’avions déjà souligné<sup>1182</sup>, l’affirmation de l’appartenance du Romain à la secte philosophique est rare au Moyen Âge et n’a lieu qu’à travers le témoignage de Jérôme. Le fait que le *Speculum historiale* avec sa grande diffusion soit témoin de cette information permet d’affirmer une certaine tradition médiévale d’un Caton stoïcien, ce que Vincent de Beauvais confirme par la lecture proposée de l’extrait cicéronien modifié du *De officiis* (« Hic Cato [...] stoycus ea sentit que non plane probantur in vulgus »). L’importante seconde partie de l’article qui se présente sous l’autorité de l’*actor* fait cependant référence à de nombreux auteurs antiques, en confondant allègrement les deux personnages de Caton l’Ancien et de Caton d’Utique : d’abord Aulu-Gelle (*Noctes Atticae*) et Cicéron (*De officiis*, *De amicitia*)

---

<sup>1181</sup> VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum historiale* VI [V], 107. Trad. : « Caton le Stoïcien et ses dits. Eusèbe de Césarée. En ce temps, le Stoïcien Marcus Porcius Caton se fait connaître, Virgile Maron naît dans un village nommé Andes, non loin de Mantoue, alors que que Pompée et Crassus sont consuls. *Auteur*. En outre, ceci est une sentence de Caton, comme le dit Aulu-Gelle : “La vie humaine est comme le fer, si tu en fais usage, il s’use; si tu ne l’utilises pas, la rouille l’abîme. De même, nous voyons les hommes s’user au travail, mais s’ils ne travaillent pas, l’inactivité et la paresse créent des dommages plus importants que le travail.” De même, Caton disait à ses soldats : “Considérez attentivement avec votre esprit que, si vous êtes parvenus avec de la peine à faire quelque chose de juste, cette peine disparaît bientôt, tandis que le bienfait vous demeurera toute la vie. Si, au contraire, la volupté vous entraîne dans quelque démarche injuste, la volupté passera rapidement, mais les actes malhonnêtes ne vous abandonneront jamais.” Ce Caton, comme dit Cicéron, parfait dans cette sentence, comprend ces choses en Stoïcien, lesquelles ne sont pas pleinement approuvées par le peuple. “Celui-ci, comme on lui demandait ce qui, en premier lieu, était avantageux dans un patrimoine, il répondit : Le bien faire ; ce qui était en second lieu : Le bon élevage; ce qui l’était en troisième lieu : Se bien vêtir ; ce qui l’était en quatrième lieu : Le labour. Et comme celui qui l’avait interrogé lui demandait ce qu’il en était du prêt à intérêt, Caton alors lui répond : “Qu’en est-il du meurtre d’un homme ?” Celui-ci dit : “Les amitiés, si on les coud par méconnaissance avec des hommes corrompus, il faut les découdre plutôt que les déchirer”. Il dit encore qu’“on gagne plus parfois à avoir de rudes ennemis que des amis qui paraissent agréables. Les premiers en effet disent souvent la vérité, les autres jamais” ». Ce Caton estimant que les âmes étaient perpétuelles, se tua finalement suite à la lassitude causée par une fièvre quarte doublée, afin de trouver une vie meilleure. Marcia, la plus jeune fille de Caton, lorsqu’on lui demanda, après la perte de son mari, pourquoi elle ne se remariait pas, répondit qu’elle ne trouvait pas un homme qui la voulait, elle, plus que ses biens. En outre, Caton écrit le livre de morale, en partie en prose, en partie en vers, qui est étudié par les enfants à l’école. Bien que cet usage semble aujourd’hui perdre en assiduité, il contient cependant de nombreuses sentences remarquables et notables. De celles-ci, j’ai extrait celles qui seraient utiles à la mémoire des lecteurs. »

<sup>1182</sup> Cf. le chapitre III.C.5.a).



que le dominicain cite, puis, de manière plus discrète, Jérôme (*Adversus Iovinianum*). Les deux renseignements restants sont d'ordre différent : celui concernant la paternité des *Disticha Catonis* est assez commun à l'époque, même si, depuis au moins un siècle, les *accessus* tentent de contester cette fausse attribution ; celui précisant les conditions du suicide du Romain – afin de trouver une vie meilleure que celle vécue avec une fièvre quarte – paraît, quant à lui, inédit. Nous le retrouvons à propos de Caton d'Utique dans des ouvrages postérieurs, tels que les *Fiori e vita di filosafi e d'altri savi e d'imperadori*, le *Liber de vita et moribus philosophorum* attribué à Walter Burley ou le *De via paradisi* de Rémi de Florence<sup>1183</sup>, mais aucune trace de ces circonstances d'exaspération liée à la maladie dans des écrits antérieurs.

Pourtant ce dernier élément est rediscuté dans le livre VII (VI), portant sur les événements ayant eu lieu entre 48 av. J.-C. et 15 ap. J.-C., sous l'autorité d'Hélinand de Froidmont<sup>1184</sup>. Le chapitre 75, consacré entre autres à la mort de Caton, fait non seulement entendre que la mort de Caton dans les circonstances de la fièvre quarte est due au *Chronicon* d'Eusèbe-Jérôme, mais tente de distinguer les différents Caton dont on parle au Moyen Âge :

*DE MORTE CATONIS ET CONCEPTIONE PRECURSORIS. LXXV*

Eusebius in *Cronicis* : Anno imperii Augusti XLI<sup>o</sup> Marcus Porcius Cato, latinus declamator, tedio duplicis quartane semetipsum interfecit<sup>1185</sup>.

Helynandus : Hoc de illo Catone non potest intelligi, qui apud Uticam se occidit temporibus Iulii Cesaris, qui ponitur in *Cronicis* olympiade Ca LXXV IX et VIII olimpiadibus ante istum Catonem, que faciunt annos LXXII. Sed neque de Catone Censorino qui etiam ante Catonem Uticensem floruit, temporibus tercii belli punici quando Cartago deleta est. De quo ergo terciio Catone qui de celo descenderit, hoc intelligemus ? Denique ille Uticensis non tedio duplicis quartane se interfecit, sed de impatientia victoriae Cesaris. Nec clamator dictus est, sed philosophus stoicus. Idem tamen orator fuit. Dicerem hoc intelligendum esse de Marcho illo Catone filio Uticensis, nisi et ipse michi mortuus videretur longe ante hoc tempus et ante mortem Tulii. Nam de illo dicit Tullius in libro III<sup>o</sup> [66] *De officiis* : « Marcus, inquit,

<sup>1183</sup> Voir le chapitre III.C.8.a)(2). Voir aussi *infra* dans ce même chapitre et le chapitre III.D.2.

<sup>1184</sup> Voir à ce propos M. PAULMIER-FOUCART, « Écrire l'histoire au XIII<sup>e</sup> siècle : Vincent de Beauvais et Hélinand de Froidmont ». La *Chonique* d'Hélinand qui a beaucoup servi à la rédaction du *Speculum historiale*, consiste en une histoire universelle depuis la Création jusqu'à 1204, divisée en 49 livres. Les manuscrits que nous possédons aujourd'hui (London, British Library, Ms. Cotton, Claudius B IX et Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Reginensi Latini, 535) ne nous rapportent que le texte des livres I-XVI ou XVIII. Il existe cependant une édition ancienne des livres XLV à XLIX (à partir de 634 ap. J.-C.) d'après un manuscrit perdu faite par DOM TISSIER, *Bibliotheca Patrum Cisterciensium*, Bonnefont, t. 7, 1669, reproduite dans la PL 212, col. 771-1082.

<sup>1185</sup> Cf. EUSÈBE-JÉRÔME, *Chronicon*, p. 168-169 : « Anno imperii Augusti XL<sup>o</sup> : M. Porcius Latio latinus declamator taedio duplicis quartanae semet interfecit. » Ce Porcius Latio était un déclamateur d'origine espagnole, dont l'école eut un succès important durant le règne d'Auguste. Ami de Sénèque le Rhéteur et maître d'Ovide, il est considéré comme un des fondateurs de la rhétorique scolastique. Il mourut en 4 av. J.-C. Voir à ce propos W. SMITH, *A Smaller Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, vol. 2, p. 726.

Catho huius nostri Cathonis pater. Ut enim ceteri ex patribus, ita is qui illud lumen progenuit, ex filio est nominandus. » Videtur ex his verbis Tullii quod ille Catho iunior Catonis filius, iam tunc mortuus fuerit, qui tantum iam ab eo laudatus sit. Denique ab hoc anno, quo scribitur Cato iste mortuus usque ad mortem Tullii, annis retro computatis inveniuntur anni XL. Qualis ergo etatis tunc esse poterat quando sic laudabatur a Tullio ut tantum laudari mereretur, a laudatore tanto? Nam inter mortem Ciceronis et mortem maioris Catonis patris huius iunioris sunt anni tantum quinque, plus minusve. Quamvis et illam Tullii commendationem nichil prohibebat intelligi de Catone Uticensi.<sup>1186</sup>

À propos de Caton d'Utique, cet article éclaire et corrige le premier. Tout d'abord, confirmation est faite qu'il s'agissait bien de lui dans le chapitre du livre VI, – à qui Vincent attribue les *Disticha* – puisqu'il est confirmé ici que c'est de lui dont parlait Eusèbe-Jérôme lors de la 175<sup>e</sup> [ou 177<sup>e</sup>] olympiade et que la tradition le considère comme un philosophe stoïcien. Ensuite, on rectifie les circonstances de sa mort : il ne s'est pas tué à cause d'une maladie, mais par *impatientia* devant la victoire de César. Outre ces données concernant Caton d'Utique, il est fait mention de trois autres Caton : le Censeur qui a vécu durant la troisième guerre punique, mis judicieusement en rapport avec la destruction de Carthage ; le troisième descendu du ciel, personnage de fiction de Juvénal, qui récupère ici fugitivement une existence historique ; un Marcus Caton, fils de l'*Uticensis*, à mettre aussi en rapport avec celui à qui est adressé le prologue des *Disticha*. Or, en dernière analyse, aucun de ceux-ci ne semble vraiment correspondre au Marcus Porcius Caton déclamateur, s'étant donné la mort quelques années avant la venue du Christ par lassitude. Cela semble évident lorsque l'on apprend que le personnage d'Eusèbe-Jérôme accablé d'une fièvre quarte doublée ne se nomme pas Porcius Caton mais Porcius Latron.

---

<sup>1186</sup> VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum historiale* VII [VI], 75. Trad. : « *De la mort de Caton et de la conception de Jean-Baptiste*. Eusèbe dans son *Chronicon* : Durant la 41<sup>ème</sup> année du règne d'Auguste, Marcus Porcius Caton, déclamateur latin, se tua par lassitude d'une fièvre quarte doublée. Hélinand : On ne peut comprendre ceci de ce Caton qui se tua à Utique au temps de Jules César, que l'on rencontre dans le *Chronicon* à la cent-septante-cinquième olympiade, c'est-à-dire huit ou neuf olympiades avant ce Caton-ci, ce qui fait 72 années. Et cela ne peut non plus être Caton le Censeur qui a vécu avant Caton d'Utique, au temps de la troisième guerre punique, quand Carthage a été détruite. Comprenons-nous qu'il s'agit de ce troisième Caton qui serait descendu du ciel ? Ce Caton d'Utique ne se tua pas par lassitude d'une fièvre quarte doublée, mais par difficulté à supporter la victoire de César. Et on ne l'appelle pas déclamateur, mais philosophe stoïcien. Cependant il fut orateur. Je dirais qu'il faut comprendre qu'il s'agit de ce Marcus, fils de Caton d'Utique, si ce n'est qu'il me semble qu'il devrait être mort longtemps avant cette date, et avant la mort de Cicéron. En effet, Cicéron parle de lui au troisième livre des *Devoirs* : "M. Caton, le père de notre ami Caton. D'autres hommes héritent en effet du nom de leurs pères, celui-là en porte un qu'a rendu éclatant le fils qu'il engendra." Il semble par ces paroles de Cicéron que ce Caton junior, fils de Caton, serait alors déjà mort, lui qui est déjà autant célébré par Cicéron. Ainsi, à partir de cette année où est écrit que ce Caton est mort jusqu'à la mort de Cicéron, il faut remonter 40 ans en arrière. Quel âge pouvait-il alors avoir quand il était ainsi loué par Cicéron, de sorte qu'il méritait tant de louanges et de la part d'un si grand laudateur ? Entre la mort de Cicéron et la mort du Caton majeur, père du junior, il y a seulement plus ou moins cinq ans, et rien n'empêche de comprendre toute louange de Cicéron comme étant destinée à Caton d'Utique. »

Il ressort des présentations de Vincent de Beauvais un portrait fragmenté, hétéroclite et contradictoire, mêlant les quatre figures historiques (Caton l'Ancien, Caton d'Utique, Porcius Latron et l'auteur anonyme des *Disticha Catonis*) et leurs réceptions au Moyen Âge : un philosophe stoïcien, adepte de l'effort et des tâches traditionnelles, d'une prudence fort ingénieuse et d'une certaine rudesse, qui écrit des sentences morales pour les enfants et qui, dans un premier temps, se suicide par dégoût de la maladie afin de trouver une vie meilleure, pour ensuite le faire plutôt par difficulté à accepter la victoire de Jules César.

(2) *Fiori e vita di filosafi e d'altri savi e d'imperadori*

*Les fiori e vita di filosafi e d'altri savi e d'imperadori*, rassemblés par un auteur anonyme florentin entre 1270/1271 et 1274/1275, se révèlent être une adaptation en vulgaire toscan de quelques chapitres des *Flores historiarum* d'Adam de Clermont, rédaction abrégée du *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais. Le recueil se compose de portraits de personnages de l'Antiquité envisagés comme des paradigmes de comportement intellectuel et pratique ; il fut utilisé pour nourrir les récits des auteurs et compilateurs jusqu'à Dante<sup>1187</sup>. Aux chapitres dix-sept et dix-huit traitant de Caton et de Marcia, on retrouve fidèlement les éléments présentés par le dominicain de Beauvais au livre VI : les sentences d'Aulu-Gelle et de Cicéron, cette fois sans la référence à leurs auteurs, la manière dont le héros meurt, sa qualité de philosophe, l'anecdote concernant sa fille, proposée certainement par souci d'une meilleure organisation de la matière, dans un paragraphe distinct (18) intitulé « Marzia » :

Cato fue capitano di cavalieri e filosofo. E disse molte buone sentenze. La vita dell'uomo è poco meno come il ferro ; ché'l ferro, se l'aopere, si si logora, se no l'aopere, la rugin il consuma. E cosi l'uomo per esercizio si logora e per troppo riposto si guasta. Ma pegio fa star pigro che l'esercizio ne l'uomo.

Cato diceva a' cavalieri suoi : « Pensate co li animi vostri che se per fatica alcuna cosa di bene, quella fatica tosto anderà via, ma la gloria del bene non si partirà mai da voi. E se per volontà carnale alcuna cosa malvagia farete, la volontà si partirà, ma 'l biasimo del male sempre con voi dimorà. »

Cato fue dimandato che bisognasse a la famiglia. Quelli rispuose : « In prima ben mangiare, secondo assai bien mangiare, terzo verstire, quarto laborare ». E quelli ch'avea domandato, domandò anche : « E' nonn è bisogno di prestare a usura ? » E quelli rispuose : « E' nonn è bisogno d'ucidere la gente ». Cato disse : « L'amistade ch'è cuscita disavedutamente col folle è da druscire anzi che da squarciare. Molto è meglio d'aliquanti averli a iscoperti nemici, che averli as amici, perchè si mostran dolci, ciò son li

<sup>1187</sup> Voir à ce propos L. FORMISANO, « Nouvelle avant Boccace », 1006.

lusinghieri. » Cato pensando che l'anime son perpetue, per increscimento di due quartane se medesimo uccise, per trovar miglior vita.

Cap. XVIII : Marzia

Marzia fue figliuola di questo Cato ed era richissima e rimase vedova e non si rimaritò. E chi la domandava perché non predea marito, dicea che non avea ancora trovato marito che volesse anzi lei che l'aver suo.<sup>1188</sup>

Seuls trois éléments présentent une modification significative par rapport à la version d'origine latine. Premièrement, le passage tiré d'Eusèbe-Jérôme est résumé à la notion de philosophe, l'adjectif stoïcien ayant disparu ainsi que les éléments de datation ; en revanche Caton est qualifié de *capitano di cavalieri*, certainement dans la mouvance du succès des *Fatti dei Romani*<sup>1189</sup>. Deuxièmement, l'attribution à Caton des *Disticha Catonis* est abandonnée, signe aussi des temps et des progrès de la philologie. Enfin, la citation cicéronienne tirée du *De officiis* II, 89, retrouve sa leçon originale, plutôt que celle présentée dans le manuscrit de Douai que nous avons suivi pour le texte du *Speculum historiale*. Ici, la thèse des diverses variantes du texte de Vincent de Beauvais permettent de comprendre cette différence.

---

<sup>1188</sup> *Fiori e vita di filosafi e d'altri savi e d'imperadori*, cap. XVII-XVIII, p. 146-149. Trad. : « Caton fut capitaine de cavalerie et philosophe. Il prononça de nombreuses belles sentences. La vie de l'homme est un peu comme le fer ; parce que le fer, si tu en fais usage, il s'use ; si tu ne l'utilises pas, la rouille l'abîme. Ainsi l'homme s'use par l'exercice et s'abîme par trop de repos. Mais il est pire pour l'homme d'être paresseux que de s'exercer. Caton dit à ses chevaliers : "Considérez attentivement avec votre esprit que, si vous êtes parvenus avec de la peine à faire quelque chose de juste, cette peine disparaît bientôt, tandis que le bienfait vous demeurera toute la vie. Si, au contraire, la volupté vous entraîne dans quelque démarche injuste, la volupté passera rapidement, mais les actes malhonnêtes ne vous abandonneront jamais." Ce Caton, comme on lui demandait ce qui, en premier lieu, était avantageux dans une famille, répondit : "En premier lieu bien manger, en second assez bien manger, en troisième se vêtir, en quatrième, travailler." Et comme celui qui l'avait interrogé lui demandait : "Ne faut-il pas prêter avec des intérêts ?", Caton alors lui répond : "Ne faut-il pas tuer les personnes ?" Celui-ci dit : "L'amitié, cousue par méconnaissance avec des fous, doit être décousue plutôt que déchirée. On gagne plus parfois à les avoir comme des ennemis ouverts que comme des amis qui paraissent agréables, mais qui sont des menteurs." Ce Caton estimant que les âmes étaient perpétuelles, se tua suite à l'augmentation d'une fièvre quarte doublée, afin de trouver une vie meilleure. Marcia, la fille de ce Caton, était très riche et resta veuve et ne se remaria pas. Et lorsqu'on lui demandait pourquoi elle ne se remariait pas, elle répondait qu'elle ne trouvait pas un homme qui la voulait, elle, plus que ses biens. »

<sup>1189</sup> Voir à ce propos le chapitre III.C.9.c).

(3) *De vita et moribus philosophorum* attribué à Walter Burley

Quelques décennies plus tard, le *De vita et moribus philosophorum* (1317-1320<sup>1190</sup>) attribué à Walter Burley<sup>1191</sup> est, avec 272 manuscrits connus à ce jour<sup>1192</sup>, le texte médiéval le plus couronné de succès dans son genre. Par la sobriété de sa présentation qui se passe de toute interprétation moralisante, cette œuvre d'historiographie philosophique se rapproche des *Vitae et sententiae philosophorum* de Diogène Laërce, mais s'en éloigne par une présentation chronologique et par l'importance qu'il accorde à la philosophie latine, d'Ennius (81) à Priscien (132), ce qui signifie presque 40% du recueil<sup>1193</sup>. Cet ensemble de cent trente-deux biographies, de Thalès au grammairien Priscien de Césarée se présente comme un utile précis des Vies des philosophes, où est fait la part belle aux anecdotes curieuses et aux sentences édifiantes. Les sources copiées *verbatim* par le compilateur du *De vita et moribus philosophorum* sont nombreuses. Dans le chapitre 96 concernant Caton (*Catho*), précédé de celui présentant Cicéron, le Ps. Burley cite des auteurs classiques latins tels Salluste et Sénèque, des écrivains chrétiens comme Augustin ou Vincent de Beauvais, ce dernier ayant déjà mentionné des auteurs anciens (Aulu-Gelle, Cicéron) qui ne sont ici pourtant pas nommés. L'article, assez conséquent (environ 50 lignes), propose ainsi une refonte du chapitre VI, 107 du *Speculum historiale*, avec des ajouts significatifs de témoignages provenant d'autorités antiques :

Catho Marcus Porcius, stoicus, philosophus et poeta latinus, claruit Rome tempore Virgilii.

Hic tante constancie vir fuit ut glorie eius nullus unquam laudando profuerit nec vituperando nocuerit<sup>1194</sup>.

Hic, licet gentilis humanam tamen gloriam fugiebat, sed, ut de illo scribit Salustius [*Catilina* LIV, 6],

«quo minus appetebat gloriam eo magis illum gloria sequebatur»<sup>1195</sup>. Hic animas perpetuas esse

<sup>1190</sup> Cf. T. DORANDI, « La *versio latina antiqua* di Diogene Laerzio e la sua recezione nel Medioevo occidentale : *Compendium moralium notabilium* di Geremia da Montagnone e il *Liber de vita et moribus philosophorum* dello ps. Burleo », 377.

<sup>1191</sup> Alors que J. O. STIGALL (« The Manuscript Tradition of the *De vita et moribus philosophorum* of Walter Burley ») et M. GRIGNASCHI (« Lo pseudo Walter Burley e il *Liber de vita et moribus philosophorum* » et « *Corrigenda et addenda* sulla questione dello ps. Burleo ») ont tenté de prouver que la tradition manuscrite du texte trouvait son origine au Sud de l'Europe et ne pouvait donc être attribué à l'Anglais Walter Burley, T. RICKLIN (« La mémoire des philosophes, Les débuts de l'historiographie de la philosophie au Moyen Age », 261-262), en soulignant le dynamisme du milieu humaniste anglais et la tradition tardive qui fait de ce commentateur d'Aristote l'auteur de cette histoire de la philosophie, plaide en faveur de la *lectio difficilior*.

<sup>1192</sup> Cf. J. PRELOG, « Die Handschriften und Drucke von Walter Burleys *Liber de vita et moribus philosophorum* », 3-10.

<sup>1193</sup> Voir à ce propos T. RICKLIN, « La mémoire des philosophes, Les débuts de l'historiographie de la philosophie au Moyen Age », 278-279.

<sup>1194</sup> Cf. JÉRÔME, *In Osee* II, 5, 6-7 [Prologue au livre II], p. 55 : « quod Titus Liuius scribit de Catone, cuius gloriae neque profuit quispiam laudando, nec uituperando nocuit. » Cf. TITE LIVE, *Ab urbe condita* fragment de CXIV (frag. 45 de WEISSENBORN, pars VI, p. xii-xiii).

<sup>1195</sup> SALLUSTE, *Catilina* LIV, 6, p. 46 : « quo minus petebat gloriam, eo magis illum sequebatur. » Voir aussi AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 12.

existimans tandem tedio duplicis quartane lassatus se ipsum occidit ut meliorem vitam inveniret. Augustinus autem in libro *De civitate Dei* [XIX, 4] dicit quod Catho se ipsum occidit, victoriam Caesaris impacienter ferens et ei subici nolens<sup>1196</sup>. Unde dicit Seneca *ad Lucillum epistola* XXIII [8] : « Idem iam non tantum Caesari, sed sibi iratus nudas in vulnus manus egit et generosum illum contemptoremque omnis potencie spiritum non emisit sed eiecit. »

Hic rempublicam docuit virtutibus magis quam armis tuendam, dicens ad Romanos, ut ait Augustinus libro *De civitate Dei* [V, 12] : « Nolite », inquit, « existimare maiores nostros armis rempublicam ex parva magnam fecisse. Si ita multo pulcherrimam nos eam haberemus quippe sociorum atque civium, preterea equorum atque armorum maior nobis copia quam illis est, sed alia fuere que illos magnos fecerunt, que nobis nulla sunt, scil. domi industria, foris iustum imperium, animus in consulendo liber, neque libidini neque delicto obnoxius ; pro hiis nos habemus luxuriam atque avariciam, publice egestatem, privatim opulenciam ; laudamus divicias, sequimur inerciam ; inter homines bonos et malos discrimen nullum ; omnia virtutis premia ambicio possidet »<sup>1197</sup>.

Item de reliquis sentenciis Cathonis aliquae sunt hic posite : Humana vita prope velut ferrum est ; si exerceatur conteritur, si non exerceatur rubigo consumit. Similiter videmus homines exercendo conteri, sin autem, inercia atque torpedo plus detrimenti facit quam exercitatio. Item dicebat militibus suis : « Cogitate cum animis vestris si per laborem quid recte feceritis ; labor iste recedet a vobis cito, beneficium a vobis non recedet dum vivitis. Sed si qua per voluptatem nequiter feceritis voluptas cito abibit, nequiter factum apud vos semper manebit ». Item : amicicie si forte ignoranter cum parvis conciliate fuerint dissuende magis sunt quam discindende. Item : multo melius est quosdam acerbos habere inimicos quam eos habere amicos qui dulces, id est : adulatores videntur. Illi enim verum sepe dicunt, hii autem nunquam. Cum a Cathone quereretur quid maxime expediret in re familiari, respondit : « Benefacere. » « Quid secundum ? » « Bene pascere. » « Quid tercium ? » « Bene vestire. » « Quid quartum » « Bene arare. » Cumque quereretur : « Qui est fenorare ? » respondit : « Quid occidere hominem ».

Scripsit autem Catho librum de moribus qui multas et egregias sentencias continet, que sentencie partim prosaico sermone, partim metrico a pueris in scholis frequentantur.<sup>1198</sup>

---

<sup>1196</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* XIX, 4, p. 667 : « Vtrum, obsecro, Cato ille patientia an potius impatientia se peremit? Non enim hoc fecisset, nisi uictoriam Caesaris impatienter tulisset. Vbi est fortitudo? Nempe cessit, nempe succubuit, nempe usque adeo superata est, ut uitam beatam derelinqueret desereret fugeret. An non erat iam beata? Misera ergo erat. Quo modo igitur mala non erant, quae uitam miseram fugiendamque faciebant ? »

<sup>1197</sup> Augustin cite ici le texte de SALLUSTE, *Catiline* LII, 19-24.

<sup>1198</sup> PS. WALTER BURLEY, *Liber de vita et moribus philosophorum*, cap. 96, p. 328-330. Trad. : « Marcus Porcius Caton, stoïcien, philosophe et poète latin, s'illustra à Rome au temps de Virgile. Cet homme fut d'une telle constance qu'aucune louange ne put jamais être utile à sa gloire et aucune critique ne put lui nuire. Ce païen, bien qu'il eût fui la gloire humaine, cependant, comme l'écrit Salluste à son sujet, "moins il recherchait la gloire, plus la gloire s'attachait à lui". Celui-ci estimant que les âmes sont perpétuelles, lassé cependant par la double fatigue d'une fièvre quarte, se tua afin de trouver une vie meilleure. Augustin dans son livre *La cité de Dieu* dit que Caton se tua parce qu'il ne supporta pas la victoire de César et qu'il ne voulait pas se soumettre à lui. À ce propos, Sénèque dit dans sa *Lettre* 28 à Lucilius : "celui-ci irrité non plus contre César seul, mais contre lui-même, il porte ses mains désarmées sur la plaie, et cette âme généreuse contemptrice de toute tyrannie, il ne la rend pas, il la rejette." Celui-ci enseigna que la patrie est mieux protégée par les vertus que par les armes, disant aux Romains, comme le rapporte Augustin dans son livre *La cité de Dieu* : "Gardez-vous de croire, dit-il, que nos aïeux ont dû aux armes de faire, de petite, une grande République. S'il en était ainsi, nous verrions aujourd'hui cette République beaucoup plus belle. Nous disposons en effet de plus d'alliés et de citoyens, et

À travers le *De vita et moribus philosophorum* qui fut énormément lu aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, Caton est présenté, à la suite de Jérôme et de Vincent de Beauvais, comme un philosophe stoïcien. On le qualifie aussi de poète, certainement à cause des *Disticha Catonis* qu'on continue à lui attribuer.

L'article mêle aux éléments tirés directement du chapitre VI, 107 du *Speculum historiale* – circonstances de la mort du Romain suite à une fièvre, nombreuses sentences qu'on lui prête, paternité des *Disticha Catonis* – cinq informations provenant d'auteurs anciens parmi les plus importants à propos de Caton : Salluste (*Catilina*), Sénèque (*Epistolae ad Lucilium*) et à deux reprises Augustin (*De civitate Dei*). Salluste permet de relever la modestie et la gloire du héros. Le premier extrait d'Augustin ainsi que celui de Sénèque – fort peu cité durant le Moyen Âge à propos de Caton, malgré les nombreux passages de son œuvre qui le concernent, et ce jusqu'à Roger Bacon – proposent une autre version de la mort du Romain : il n'est plus question de fatigue et de maladie, mais d'insoumission au tyran César, de générosité et de mains qui déchirent une plaie. On peut ici aussi imaginer que l'auteur a connaissance de l'autre chapitre de Vincent de Beauvais (VII, 75), qui corrige la première version erronée du suicide. Le second passage du *De civitate Dei*, lui-même tiré de Salluste, présente un homme soucieux de la vertu, de la persévérance et de l'engagement de ses concitoyens. Un dernier élément (plutôt inédit) rapporté sans en nommer la source – à savoir Tite Live cité par Jérôme – témoigne de la constance du philosophe (stoïcien) insensible aux louanges et aux critiques. Le portrait proposé par le Ps. Walter Burley, qui, par exemple, ne sélectionne pas les passages les plus polémiques d'Augustin, propose un philosophe à la forte

---

aussi de plus d'armes et de chevaux que nos devanciers. Mais ce furent d'autres moyens qui les rendirent grands et nous ne les avons plus : ardeur au travail au-dedans, équitable commandement au-dehors ; dans les délibérations, une liberté affranchie des crimes et des passions. Or, au lieu de ces moyens, nous avons l'amour du luxe et la rapacité, dans la République la misère, l'opulence chez les particuliers. Nous louons la richesse et pratiquons la paresse. Plus de distinction entre les bons et les méchants. L'ambition accapare toutes les récompenses de la vertu. » Nous donnons ici quelques autres sentences de Caton : La vie humaine est comme le fer, si tu en fais usage, il s'use ; si tu ne l'utilises pas, la rouille l'abîme. De même, nous voyons les hommes s'user au travail, mais s'ils ne travaillent pas, l'inactivité et la paresse créent des dommages plus importants que le travail. De même, il disait à ses soldats : Considérez attentivement avec votre esprit que, si vous êtes parvenus avec de la peine à faire quelque chose de juste, cette peine disparaît bientôt, tandis que le bienfait vous demeurera toute la vie. Si, au contraire, la volupté vous entraîne dans quelque démarche injuste, la volupté passera rapidement, mais les actes malhonnêtes ne vous abandonneront jamais. De même : Les amitiés, si on les coud par méconnaissance avec des hommes corrompus, il faut les découdre plutôt que les déchirer. De même : on gagne plus parfois à avoir de rudes ennemis que des amis qui paraissent agréables, à savoir des flatteurs. Les premiers en effet disent souvent la vérité, les autres jamais. Comme on demandait à Caton ce qui, en premier lieu, était avantageux dans un patrimoine, il répondit : « Le bien faire » ; ce qui était en second lieu : « Le bon élevage » ; ce qui l'était en troisième lieu : « Se bien vêtir » ; ce qui l'était en quatrième lieu : « Le bon labour ». Et comme on lui demandait : « Qu'en est-il du prêt à intérêt », il répond : « Qu'en est-il du meurtre d'un homme ? » Caton écrivit un livre de morale qui contient de nombreuses et remarquables sentences, en partie en prose, en partie en vers, étudiées par les enfants à l'école. »

personnalité, intéressé au bien public plus qu'à sa gloire, célèbre pour ses contemporains, capable de tenir tête aux plus grands et doté d'un fort sens de la répartie et de la formule sententiaire.

#### (4) *Fabularius* de Conrad de Mure

Dans un autre contexte de transmission textuel, Conrad de Mure, enseignant et *cantor* au monastère bénédictin de Zurich, compose un *Fabularius* (1273), sorte d'encyclopédie de la mythologie et du monde antique en trois sections, surtout diffusée dans le sud de l'Allemagne<sup>1199</sup>. La troisième partie de l'ouvrage se présente comme un dictionnaire de noms propres rangés par ordre alphabétique, devant faciliter la lecture des *auctores*. Parmi ces articles, Conrad de Mure en rédige un intitulé *Chatones*, divisé en deux parties principales ; la première concerne les deux Caton historiques, la seconde s'intéresse à l'auteur des *Disticha Catonis* :

CHATONES duo, sicut Romana narrat Hystoria, fuisse leguntur, non tamen contemporanei, ambo in urbe magne auctoritatis et summe rigidi, excellentis prudentie et iuris gentium precipui cultores. Quorum alter dicebatur Censorinus a « censeo, censes », quia dicta sua et consulta reputabantur quasi publica censura, alter dicebatur Catho Uticensis, qui Magno Pompeio in Thessalia deuicto, Iulio Cesare fautores ipsius Pompeii per diuersas mundi partes persequente per deserta Affrice et Syrtes cum multis adherentibus fugit et tandem apud Uticam, ciuitatem Affrice, ueneno se ipsum interfecit, malens sub libertate mori quam sub Iulio uiuere in seruitute. Cuius soror nupsit Magno Bruto et ex eo genuit iuniorem Brutum, qui tandem cum Cassio et multis aliis iuuit Iulium Cesarem occidi. De isto Bruto dicit Lucanus [*Pharsalia* II, 234] : « At non magnanimi percussit pectora Bruti », et cetera. De Catone etiam Vticensi multa inueniuntur ibidem.

Et nota, quod neuter istorum fecit libellum, qui dicitur Cato, incipiens « Cum animaduenterem » et cetera. Sed compositor, ut auctorabilius faceret, suum opus magni uiri nomine titulauit. Inter Catonem enim Vticensem et puerilis Catonis compositorem fluxerunt fere centum anni iuxta illud in puerili Catone : « Si Romana cupis et publica noscere bella, / Lucanum queras »<sup>1200</sup> et cetera. Alioquin Cato de futuro Lucano prophetasset. « Catho » etiam poterit esse obliquus a nominatiuo « catus, -ti », id est doctus, iuxta illud : « Sed tantum certare cathi »<sup>1201</sup>, id est docti.<sup>1202</sup>

---

<sup>1199</sup> Voir à ce propos l'« Einleitung » de l'éditeur T. VAN DE LOO, dans : *Fabularius*, VII-IX.

<sup>1200</sup> Cf. *Disticha Catonis* II, prol. 4-5.

<sup>1201</sup> Cf. SEDULIUS, *Carmen Paschale* I, 329.

<sup>1202</sup> CONRAD DE MURI, *Fabularius*, 206-207. Trad. : « On lit qu'il y eut deux Caton, comme le raconte l'*Histoire romaine*, non pas contemporains, mais tous deux à Rome munis d'une grande autorité, d'une très grande rigidité,



Dans cette présentation, aucune trace des célèbres articles de Vincent de Beauvais ; les sources se trouvent ailleurs. Conrad lui-même mentionne la *Romana Hystoria* comme autorité pour les informations biographiques concernant le Romain. Deux traditions semblent cependant tenir d'arrière-fond aux propos du moine bénédictin : celle des Histoires romaines proprement dites, à savoir les *Fet des Romains* et leurs émules, mais surtout celle des *accessus*. En effet, ici les deux Caton romains dont on reconnaît les qualités et la grandeur, sont strictement distingués, avec explication de leur surnom – *Censorinus*, *Uticensis* –, puis il est prouvé qu'aucun des deux n'est l'auteur des *Disticha*, enfin on donne une explication du titre du recueil de sentences à partir de la dérivation de l'adjectif *catus*. Or, ces éléments apparaissaient dans les *Accessus Catonis* des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles<sup>1203</sup>. Cependant, quelques informations font penser que Conrad de Mure a aussi puisé dans les récits des *Histoires de Rome* et peut-être aussi des gloses à Lucain : tout d'abord, la mort par poison (*veneno*), invention médiévale par excellence<sup>1204</sup>, puis les indications précises concernant les liens de parenté entre, d'une part, Caton et Brutus, mari de sa sœur et, de l'autre, Caton et Brutus le Jeune, fils de sa sœur et meurtrier de César, lequel vient chercher conseil auprès de son oncle dans la *Pharsalia* de Lucain. Cette dernière présentation des Caton démontre une tradition différente par rapport aux versions bien plus répandues du *Speculum historiale* et du *De vita et moribus philosophorum* ; ses sources exclusivement médiévales, appartiennent avant tout à la tradition des glossateurs. Le bénédictin ne s'intéresse pas, comme les deux autres, à rechercher des témoignages dans les œuvres des auteurs anciens (Aulu-Gelle, Cicéron, Salluste, Sénèque, Augustin) ; il se contente des deux textes de référence pour le Moyen Âge – accompagnés de leur paratexte – concernant Caton : les *Disticha Catonis* et la *Pharsalia*.

---

d'une excellente prudence, parmi les plus remarquables à se consacrer au droit des gens. L'un des deux était appelé Censeur de "censeo [décider]", parce que ses paroles et ses décisions étaient considérées quasiment comme un décret public, l'autre était appelé Caton d'Utique, parce que, après la soumission de Pompée en Thessalie, Jules César ayant poursuivi les partisans de Pompée dans diverses parties du monde, Caton s'enfuit avec de nombreux alliés à travers le désert d'Afrique et les Syrtes et, arrivé à Utique, cité d'Afrique, il se tua lui-même avec du poison, préférant mourir libre plutôt que de vivre en servitude sous Jules César. La sœur de ce dernier épousa Brutus le Grand et de cette union naquit Brutus le Jeune qui, avec Cassius et beaucoup d'autres, participa à la mort de Jules César. De ce Brutus, Lucain dit : "Mais le cœur magnanime de Brutus, lui, ne fut pas frappé d'effroi", etc. On trouve beaucoup de choses sur Caton d'Utique chez cet auteur. Et il faut noter que ni l'un ni l'autre de ces deux personnages ne composa le petit livre qui est appelé *Caton*, et qui commence ainsi : "J'ai remarqué", etc. Mais l'auteur, pour donner plus d'autorité à son œuvre, lui a attribué le nom d'un grand homme. En effet, entre Caton d'Utique et le compositeur du *Caton* pour les enfants existent à peu près cent ans, selon ce qui est dit dans le *Caton* pour les enfants : "Si vous souhaitez connaître les guerres et les luttes civiles de Rome, prenez Lucain", etc. Sinon, le *Caton* prophétiserait au sujet du futur Lucain. *Cato* pourrait aussi être le cas oblique du nominatif "catus, -ti", à savoir savant, comme cela se voit ici : "Mais ils sont seulement assez intelligents [*cathi*] pour argumenter", c'est-à-dire assez savants. »

<sup>1203</sup> Voir le chapitre III.B.3.a)(3).

<sup>1204</sup> Voir le chapitre III.C.8.



## **D. Caton chez les prédécesseurs directs et les contemporains de Dante : spéculations sur le bien commun et réflexions sur Rome**

Comme l'a affirmé Peter von Moos en ouverture de son récent et long article sur la fortune de Lucain au Moyen Âge, Caton fut « non seulement la figure de proue des nouvelles idées républicaines des communes italiennes depuis Brunetto Latini, mais également, ce qui est moins connu, des spéculations scolastiques et juridiques sur le "bien commun" dans le gouvernement idéal de l'Église ou de l'État. »<sup>1205</sup> Nous voudrions ainsi partir de cette constatation pour étudier comment le personnage de Caton, son « républicanisme », sa « romanité » et son incarnation d'un dévouement pour le bien commun furent utilisés chez les prédécesseurs directs ou contemporains de Dante, c'est-à-dire chez des auteurs de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et du début du XIV<sup>e</sup> siècle ayant vécu ou étudié au Nord de l'Italie.

Or, cette moitié Nord de l'Italie vit, durant la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIV<sup>e</sup> siècle, une situation politique très spécifique qui trouve ses racines au XII<sup>e</sup> siècle<sup>1206</sup>. En effet, dès le milieu du XII<sup>e</sup> siècle déjà, Othon de Freising remarque l'émergence d'une nouvelle forme d'organisation sociale et politique en Italie du Nord. Il souligne notamment que la société italienne semble avoir perdu son caractère féodal, et découvre que presque toute la terre avait été divisée entre les cités et qu'on trouverait difficilement quelque homme noble ou grand dans tout le territoire alentour qui ne reconnaisse l'autorité de sa cité<sup>1207</sup>. Les cités ont généré une structure de vie politique totalement différente de la monarchie héréditaire. Devenues avides de liberté, elles se sont constituées en Républiques indépendantes, gouvernées chacune par la volonté de consuls plutôt que de souverains qu'elles remplaçaient presque tous les ans afin de limiter leur soif de pouvoir et de préserver la liberté du peuple<sup>1208</sup>. Une nouveauté importante intervient au cours de la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle : à la loi des consuls on substitue une forme plus stable de gouvernement électif, reposant sur la figure

---

<sup>1205</sup> P. VON MOOS, « Lucain au Moyen Âge », 91.

<sup>1206</sup> Pour cette présentation, voir avant tout M. C. DE MATTEIS, « I precedenti. Spirito cittadino e ideologizzazione del Comune » et « La crisi del Comune a Firenze nella storiografia più recente », dans : *La « theologia politica comunale » di Remigio de' Girolami*, XV-LXXII ; J. CANNING, « Italie. Les idées scolastiques et le mythe de Rome », dans : *Histoire de la pensée politique médiévale*, 200-209 ; Q. SKINNER, *Les fondements de la pensée politique moderne*, 27-109 ; D. WALEY, *The Italian City-Republics*. Pour plus de détails sur la question, voir le chapitre introductif I.A.2.d)(3).

<sup>1207</sup> Cf. OTHON DE FREISING, *Gesta Friderici II*, XIII, 116 : « Ex quo fit, ut, tota illa terra inter civitates ferme divisa, singulae ad commanendum secum diocesanos compulerint, vixque aliquis nobilis vel vir magnus tam magno ambitu inveniri queat, qui civitatis suae non sequatur imperium. »

<sup>1208</sup> Cf. OTHON DE FREISING, *Gesta Friderici II*, XIII, 116 : « Denique libertatem tantopere affectant, ut potestatis insolentiam fugiendo consulum potius quam imperantium regantur arbitrio. Cumque tres inter eos ordines, id est capitaneorum, vavassorum, plebis, esse noscantur, ad reprimendam superbiam non de uno, sed de singulis predicti consules eliguntur, neve ad dominandi libidinem prorumpant, singulis pene annis variantur. »

centrale du *podestà*, ainsi dénommé parce qu'il est investi du pouvoir suprême (*potestas*) sur la cité, par mandat du peuple. Élu pour six mois habituellement, il gouverne en collaboration avec deux conseils et a un statut de fonctionnaire salarié. Vers la fin du XII<sup>e</sup> siècle, cette forme de gouvernement républicain a gagné presque toutes les grandes cités d'Italie du Nord<sup>1209</sup>. Accédant ainsi à un certain degré d'indépendance de fait, elles comptent pourtant toujours en droit au nombre des vassaux du Saint-Empire romain-germanique, ce qui conduit à de nombreux conflits opposant les armées impériales aux armées alliées des cités du Nord de l'Italie. Au long de leur lutte contre l'Empire, les cités italiennes ont le Saint-Siège pour principal allié : c'est la Rome impériale luttant contre la Rome papale, avec, prise en étau entre les deux, une Rome républicaine qui tente de conquérir un statut. C'est alors qu'on commence à utiliser en Toscane le terme de guelfes pour désigner les partisans du Pape, qui s'oppose à celui de gibelins pour faire référence aux alliés de l'Empereur<sup>1210</sup>. L'alliance avec la Papauté présente toutefois un risque dont les cités prennent bientôt conscience : les papes se découvrent l'ambition de gouverner eux-mêmes le *Regnum italicum*<sup>1211</sup>. Les Souverains Pontifes s'engagent alors dans la poursuite de leurs ambitions temporelles en cherchant à manipuler la politique intérieure – créant les factions entre guelfes et gibelins – des cités du

---

<sup>1209</sup> Cf. J. K. HYDE, *Society and Politics in Medieval Italy*, 101.

<sup>1210</sup> Les guelfes tirent leur nom de l'allemand *Welfen*, désignant la dynastie rivale des Hohenstaufen, alors que les partisans de ces derniers sont communément appelés gibelins, de *Waiblingen*, dont les Hohenstaufen étaient les seigneurs. À partir d'un conflit proprement allemand, l'opposition entre guelfes et gibelins va se répandre dans diverses parties d'Europe à des époques successives. Au Moyen Âge, le conflit entre *Welfen* et Hohenstaufen se transpose en Italie. L'Empereur Frédéric II, régnant sur la Sicile et sur l'Italie, est un Hohenstaufen. Lorsqu'a lieu l'opposition entre Papauté et Empire, les partisans du Pape se nomment naturellement « guelfes », en italien *guelfo*, par référence aux opposants aux Hohenstaufen en Allemagne. Le conflit est particulièrement violent dans la ville de Florence, en Toscane, où il a pour fondement la querelle entre deux familles, les *Buondelmonte* et les *Arrighi*, qui s'identifient vite respectivement aux gibelins et aux guelfes. Les guelfes sont partisans du Pape tout en ayant des revendications « nationalistes ». En 1249, ils sont soumis à un exode massif, lorsque le fils de Frédéric II, Frédéric d'Antioche, pénètre à Florence accompagné de ses cavaliers allemands. Mais à la mort de Frédéric II (1250), les gibelins perdent du terrain et sont obligés à leur tour de laisser Florence en 1258 pour se réfugier à Sienne, en espérant une intervention du deuxième fils de Frédéric, Manfred. Les guelfes, alors revenus en force, sont à nouveau défaits lors de la bataille de Montaperti (1260). Ils prennent leur revanche en février 1266, à la bataille de Bénévent. En avril de l'année suivante, c'est alors Charles d'Anjou, principal allié du Pape, qui rentre à Florence avec ses cavaliers et chasse définitivement les gibelins de la ville. Le gouvernement guelfe durera de 1267 à 1280. C'est à cette époque que le Pape Nicolas III, inquiet de la prédominance croissante de la France, envoie à Florence le cardinal Latino, afin d'établir un gouvernement également partagé entre guelfes et gibelins. À la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, le parti guelfe se divise en deux factions : les blancs et les noirs. À l'origine de cette division se trouve encore une querelle de clans, celle qui oppose les *Cerchi* (blancs) aux *Donati* (noirs). Cette division est également sociale, les *Cerchi* étant proches du peuple et les *Donati* de l'élite florentine. En 1300, sur la Place de la Sainte Trinité à Florence, éclate une bataille qui marque un clivage définitif entre les deux partis guelfes. Les guelfes noirs, très proches de Boniface VIII, vont prévaloir sur les blancs, incapables de se défendre convenablement, et Charles de Valois, venu de France en appui du Pape, investit Florence sans rencontrer de résistance. Dès janvier 1302, on oblige les blancs à partir en exil, c'est ce qui arriva à Dante.

<sup>1211</sup> Pour plus d'informations sur ces sujets, voir S. RUNCIMAN, *The Sicilian Vespers : A History of the Mediterranean World in the Later Thirteenth Century*, 65-112.

Nord de l'Italie (Vérone, Padoue, Ferrare), puis de la Toscane et de l'Italie centrale (Orvieto, Florence, Sienne, Volterra). La liberté désirée par les cités italiennes suppose alors qu'une distance soit prise aussi avec le pouvoir de la Papauté qui, si elle a constitué originellement une alliée contre l'Empire, s'avère une concurrente de plus pour la maîtrise du *Regnum italicum*, sujet de toutes les convoitises.

Ainsi, dès la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, la plupart des cités sont déchirées en factions internes au point de se trouver forcées d'abandonner leurs constitutions républicaines et de se livrer au pouvoir fort d'un *signore* unique, et, au nom de la paix civile, de passer d'une forme de gouvernement libre au despotisme<sup>1212</sup>. À la racine de ces dissensions, se trouve la division en classes qui commence à se développer au début du XIII<sup>e</sup> siècle. Le négoce, les activités bancaires, les entreprises artisanales et les professions juridiques portent au premier plan de nouvelles classes d'hommes, *gente nuova*, qui s'enrichissent dans la cité<sup>1213</sup>. En dépit de leur opulence grandissante, ces *popolani* n'ont toutefois pas voix au chapitre dans les conseils gouvernant leurs cités, qui demeurent solidement aux mains des grandes familles aristocratiques (*magnati*)<sup>1214</sup>. Les *popolani* se battent alors pour être reconnus, créent leurs propres conseils, les *popoli*, conduits par un chef élu, le *capitano del popolo*. Dans une phase plus agressive, les *popolani* prennent des mesures afin de limiter voire d'empêcher l'accès des nobles aux fonctions du pouvoir politique. C'est par exemple le cas de Florence en 1282 : la faction des blancs, représentant les *popolani*, parvient à supplanter la faction aristocratique des noirs, avant d'établir en 1293 une constitution qui exclue systématiquement l'ancienne noblesse du gouvernement des prieurs. Toutefois l'opposition de la noblesse et de ses alliés se fait forte, ce qui entraîne une violence civile endémique qui empoisonne la vie des cités. Dans ce contexte d'aggravation des querelles civiles, il n'est guère étonnant que, dès la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, une majorité parmi les cités du *Regnum italicum* concluent que leur meilleure chance de paix consiste à accepter la fêrule unifiante d'un seul *signore* en lieu et place de ce chaos. Cette transition vers un gouvernement *a signoria* se déroule tout en douceur dans la plupart des cités, vu la lassitude à l'égard de la guerre provoquée par le contexte de querelles et de luttes des factions. Cette règle connaît pourtant quelques exceptions importantes. Certaines cités s'emploient à résister énergiquement à la prise de pouvoir d'un *signore*, parfois avec succès, se forgeant au cours des événements une conscience supérieure de la valeur particulière de l'indépendance politique et de l'autogouvernement républicain, dont Florence

<sup>1212</sup> Cf. N. RUBINSTEIN, « Some Ideas on Municipal Progress and Decline in the Italy of the Communes ».

<sup>1213</sup> Cf. P. J. JONES, « Communes and Despots : The City State in Late Medieval Italy ».

<sup>1214</sup> Cf. D. WALEY, *The Italian City-Republics*, 187-197.

est un exemple phare<sup>1215</sup>. Ces efforts pour résister à la montée des *signori* s'accompagnent alors du développement d'une idéologie politique visant à justifier et à mettre en valeur les vertus particulières de la vie civile républicaine.

Dans cette lutte politique pour la liberté, la culture rhétorique des villes italiennes joue un rôle capital. Le but essentiel de l'éducation rhétorique consiste en effet à se doter de la capacité à rédiger des lettres officielles et autres documents analogues avec le maximum de clarté et de force de persuasion<sup>1216</sup>. Tout en formulant des règles générales, les *dictatores* ont, dès les premiers temps, le souci de faire savoir comment appliquer concrètement leurs recommandations. À cette fin, ils ajoutent à leurs manuels des *dictamina*, des collections de lettres types visant à illustrer le bon usage de leurs préceptes. Or, les *dictatores* se servent peu à peu de leurs modèles pour donner leur avis sur les problèmes de la vie de la cité. De plus, l'*ars dictaminis* connaît un autre développement au cours du XIII<sup>e</sup> siècle : son enseignement se combine avec celui du discours public formel, dit *ars arengandi*, devenu bien nécessaire à la vie politique intense des cités libres. Dans une société où la totalité des affaires juridiques, politiques et diplomatiques se traite par l'intermédiaire du verbe et du débat organisé, les *dictatores* accèdent ainsi à une participation discrète mais systématique aux questions publiques et politiques. Ceux-ci s'exercent aussi sur deux genres de la pensée sociale et politique. Tout d'abord, la chronique citadine, rhétorique dans la manière et délibérément prosélyte dans le ton<sup>1217</sup>. Ensuite, les livres de conseils destinés à éclairer les *podestà* et magistrats de la cité. Le premier exemple connu est un traité anonyme intitulé l'*Oculus pastoralis* daté par son éditeur de 1222. La contribution la plus connue et la plus vaste en ce milieu du XIII<sup>e</sup> siècle est celle de Jean de Viterbe intitulée *De regimine civitatum*, qu'il rédige dans les années 1240 après avoir fait partie des juges du *podestà* de Florence. Ces auteurs se présentent ouvertement comme des conseillers politiques des gouvernants et des cités, s'adressant directement aux magistrats<sup>1218</sup>. Il ne faut pas non plus négliger l'influence d'une forme de théorie rhétorique nouvelle, importée de France en Italie dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, et qui a pour effet d'interrompre et de transformer les conventions établies de l'*ars dictaminis*. Les changements concernent la façon d'enseigner non seulement en

---

<sup>1215</sup> Florence ne passe en effet sous la domination d'une famille seigneuriale, les Médicis qu'en 1434 avec Cosme l'Ancien.

<sup>1216</sup> Cf. H. WIERUSZOWSKI, « 'Ars Dictaminis' in the Time of Dante », 361. Voir à ce propos le chapitre III.B.3.b)

<sup>1217</sup> Pour toutes ces informations, cf. J. K. HYDE, « Italian Social Chronicles in the Middle Ages ».

<sup>1218</sup> Voir à ce propos F. HERTTER, *Die Podestàliteratur Italiens im 12. und 13. Jahrhundert* et A. SORBELLI, « I teorici del Reggimento comunale », 68-101.

inculquant des règles, mais en imitant des auteurs classiques (*auctores*). Cette rhétorique, enseignée à Paris par Jean de Garlande ou à Orléans par Bernard de Meung, se fonde sur l'étude du *De inventione* de Cicéron et du traité du pseudo-Cicéron, la *Rhetorica ad Herennium*. Durant la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, un certain nombre de futurs *dictatores* italiens se forment en France ; de retour dans leur pays, ils propagent ces méthodes d'enseignement au sein des universités italiennes. Jacques de Dinant, maître à Bologne à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, est un des premiers à emprunter cette voie<sup>1219</sup>. De ces traités et de ces chroniques parviennent des arguments politiques de plus en plus systématiques, élaborés par leurs auteurs alors que les cités sont confrontées à la progression rapide des *signori* et à une perte de confiance concomitante envers leurs systèmes d'élection du gouvernement. Face à la possible extinction d'une tradition politique tout entière, ils réagissent en proposant la première défense globale des valeurs politiques caractéristiques de la République des cités. S'étant approprié un certain corpus littéraire et rhétorique, ces rhéteurs, tel Brunetto Latini, vont développer une idéologie visant à soutenir la liberté comme valeur centrale de la *respublica*, mais aussi à analyser les origines de sa vulnérabilité ainsi que les moyens les plus efficaces pour la maintenir en vie<sup>1220</sup>.

À ceux-ci, s'ajoutent, inscrits dans la même ligne « idéologique », mais non ancrés dans la même culture rhétorique, des auteurs scolastiques ayant fait leur formation à l'Université de Paris, influencés par la nouvelle pensée politique aristotélicienne, tels les dominicains, élèves de Thomas d'Aquin, Rémi de Florence et Ptolémée de Lucques. Ces auteurs, profondément influencés par la culture politique des gouvernements du *popolo*<sup>1221</sup>, exigent l'éducation du citoyen et la mise en place de structures solides afin de privilégier ce que l'on a commencé à désigner, au XIII<sup>e</sup> siècle comme le *bonum comune*<sup>1222</sup> : le premier critère pour savoir si un gouvernement est bon, dit Aristote, est d'analyser s'il sert le bien de tous plutôt que le bien de quelques-uns ; en outre, les citoyens doivent mettre de côté tout intérêt personnel ou partisan et apprendre à identifier leur bien propre avec le bien de leur cité, afin d'établir la justice et de garantir la paix et la concorde<sup>1223</sup>. Relativement fixe dans sa formulation, mais malléable dans sa signification, le *bonum comune* devient, dans ces discours scolastiques, un concept central autant qu'un lieu commun. Tour à tour bien transcendant les intérêts particuliers, bien

<sup>1219</sup> Voir à propos de ces auteurs le chapitre III.B.3.b).

<sup>1220</sup> Cf. E. ARTIFONI, « I governi di 'popolo' e le istituzioni comunali nella seconda metà del secolo XIII », 18-21.

<sup>1221</sup> Cf. P. BOUCHERON, « Politisation et dépolitisation d'un lieu commun. Remarques sur la notion de bien commun dans les villes d'Italie centro-septentrionales entre commune et seigneurie », 244-245.

<sup>1222</sup> Cf. E. ARTIFONI, « I governi di 'popolo' e le istituzioni comunali nella seconda metà del secolo XIII », 2-16.

<sup>1223</sup> Cf. J. M. BLYTHE, *The Worldview and Thought of Tolomeo Fiadoni (Ptolemy of Lucca)*, 133 et A. ZORZI, « Bien Commun et conflits politiques dans l'Italie communale », 268-269.

commun à tous, commune utilité, bien de la commune, bien des membres de la communauté<sup>1224</sup>, le *bonum comune* des penseurs italiens de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle possède une triple origine : aristotélicienne, cicéronienne et augustinienne<sup>1225</sup>. Une chose, cependant, est certaine, selon ces auteurs : le dangereux affaiblissement des cités par leurs divisions internes a comme cause principale la recherche égoïste de ses propres intérêts, l'augmentation de la richesse privée, contradictoire avec la vertu publique. Or, ces craintes étaient déjà l'expression des convictions de Salluste quant au naufrage de la République romaine. Le fameux discours de Caton, dans le *Catilina*, à propos des vertus politiques cultivées par les Anciens de la République romaine devient ainsi une référence incontournable de l'argumentaire en faveur du bien commun et du gouvernement communal. Plus généralement, ce sont les grandes figures de la Rome républicaine – et non celles impériales – qui incarnent l'excellence romaine. Si, par conséquent, les facettes impériale et papale de l'idéal romain se côtoyaient depuis le début du Moyen Âge, durant la longue période de rivalités entre ces deux pouvoirs, un troisième aspect de cette idée, le « communal » ou républicain, devint saillant. En partie désigné pour exploiter les possibilités pratiques de ce grand conflit, il renvoie dos à dos le Pape et l'Empereur, dans des buts et objectifs municipaux spécifiques.

## 1. Les deux « maîtres »

### a) Brunetto Latini (v. 1220-1293)

Quelques décennies après la mort de Brunetto Latini qui survint en 1293<sup>1226</sup>, le chroniqueur Giovanni Villani rappelle la figure de ce vaillant citoyen, le saluant en tant qu'initiateur de la pédagogie politique des Florentins :

---

<sup>1224</sup> Voir par exemple le glissement que fait constamment Rémi de Florence dans ses traités entre *pro bono communi* et *pro bono communis*. Cf. à ce propos Q. SKINNER, *Les fondements de la pensée politique moderne*, 99-100. Il y aurait même une distinction supplémentaire à l'intérieur même du *bonum comune* dans la différence entre l'*honestas* et l'*utilitas*, « transposées au niveau spirituel et identifiées à "l'honnête" *bonum in communi*, salut éternel de chacun et finalité transcendente, à la fois la plus personnelle et la plus universelle, et à "l'utile" *bonum communitatis* ou *communis utilitas*, c'est-à-dire l'autarcie, la *sufficientia* immanente, qui s'applique à la "bonne conversation", la paix, le "bien vivre", le bonheur de la société, tous sens confondus, moral, économique et même convivial. » (P. VON MOOS, « "Public" et "privé" à la fin du Moyen Âge. Le "bien commun" et la "loi de la conscience" », 513-514.)

<sup>1225</sup> Voir à ce propos M. S. KEMPSHALL, *The Common Good in the Late Middle Ages*, 293-338 et P. BOUCHERON, « Politisation et dépolitisation d'un lieu commun. Remarques sur la notion de bien commun dans les villes d'Italie centro-septentrionales entre commune et seigneurie », 246-247.

<sup>1226</sup> Cf. P. G. BELTRAMI, « Introduzione », dans : BRUNETTO LATINI, *Tresor*, IX.



Nel detto anno MCCLXXXIII morì in Firenze uno valente cittadino il quale ebbe nome ser Brunetto Latini, il quale fu gran filosofo, e fue sommo maestro in rettorica, tanti in bene sapere dire come in bene dittare. E fu quegli che spuose la Rettorica di Tulio, e fece il buono e utile libro detto Tesoro, e il Tesoretto, e la Chiave del Tesoro, e più altro libri in filosofia, e de' vizi e di virtù, e fu dittatore del nostro Comune. Fu mondano uomo, ma di lui avemo fatta menzione però ch'egli fue cominciatore e maestro in digrossare i Fiorentini, e farli scorti in bene parlare, e in sapere guidare e reggere la nostra repubblica secondo la politica.<sup>1227</sup>

Brunetto Latini, *cara e buona imagine paterna* (*Inferno* XV, 83) à laquelle fait référence Dante dans la *Commedia*, avec l'expression d'une dette contractée envers le *maestro*, malgré sa punition éternelle, est présenté par Villani comme un héros fondateur qui, grâce à ses connaissances philosophiques et rhétoriques ainsi que ses compétences de notaire, désire soutenir les institutions, la *res publica*, faire se développer la politique et apporter son savoir au plus grand nombre<sup>1228</sup>. Guelfe militant qui souffra l'exil et connut la vengeance des factions, Brunetto ne fut certainement pas l'enseignant de Dante en un sens strict : à cause de son âge, de sa carrière de notaire et de son statut de *dettatore* ou secrétaire de la commune, il est presque impossible qu'il donna des leçons à la jeunesse florentine<sup>1229</sup>. Quelle fonction intellectuelle joua-t-il alors auprès de Dante ? Le notaire, qui fut un homme politique de premier plan, ambassadeur, vulgarisateur des textes cicéroniens, médiateur de la culture française en Toscane et surtout auteur du *Tresor*<sup>1230</sup>, eut certainement une influence morale et théorique sur le jeune Florentin, comme le rapporte d'ailleurs le fils du poète, Pietro Alighieri :

Ipse ser Brunectus, vivens in hic mundo, docebat illum illa que faciunt homines eternos, subaudi fama virtuosorum operum.<sup>1231</sup>

L'auteur de la *Commedia* semble en effet percevoir avec perspicacité les déclinaisons de la *sapientia* brunetienne. Dans le quinzième chant de l'*Inferno*, le poète déclare :

chè 'n la mente m'è fitta, e or m'accora,

<sup>1227</sup> G. VILLANI, *Nuova Cronica* IX, 10, vol. II, p. 27-28.

<sup>1228</sup> Voir à ce propos E. ARTIFONI, « I governi di 'popolo' e le istituzioni comunali nella seconda metà del secolo XIII ».

<sup>1229</sup> Voir à ce propos CH. T. DAVIS, *Dante and the Idea of Rome*, 86.

<sup>1230</sup> Cf. M. CICCUTO, « Premessa al *Tesoretto* di Brunetto Latini », 143. Pour une présentation récente de la vie et des œuvres de Brunetto Latini, voir l'« Introduction » de B. LEVERGEOIS, dans sa traduction en français du *Tesoretto*. *Le petit Trésor*, 9-70 ainsi que l'« Introduzione » de P. G. BELTRAMI, dans : BRUNETTO LATINI, *Tresor*, VIII-XI.

<sup>1231</sup> PIETRO ALIGHIERI, *Comentum super poema Comedie Dantis* (A Critical Edition of the Third and Final Draft of Pietro Alighieri's Commentary on Dante's 'The Divine Comedy'), *Inferno* XV, 18, p. 191. Trad. : « Ce Brunetto, vivant dans ce monde, lui enseignait ce qui rendait les hommes éternels, je veux dire la renommée des œuvres vertueuses. »

la cara e buona imagine paterna  
di voi quando nel mondo ad ora ad ora  
m'insegnavate come l'uom s'eterna :  
e quant'io l'abbia in grado, mentr'io vivo  
convien che ne la mia lingua si scerna.<sup>1232</sup>

*Come l'uom s'eterna* : un passage du *Tresor* – « nel qual io vivi ancora » (119) dit le Latini de la *Commedia* – auquel Dante paraît se référer, propose le vieil idéal romain de renommée comme récompense pour les bonnes actions : « gloire donc au proudome une seconde vie, ce est a dire que après sa mort la renommée qui remaint de ses bones euvres fait sembler que il soit encore en vie. »<sup>1233</sup> Cette seconde vie est évidemment aussi liée à la gloire littéraire, sous-tendue par un projet “scientifique” précis. Au fondement de l'œuvre brunettienne existe une tentative de compréhension rationnelle de l'ordre cosmique : sa fin, ouvertement “naturelle”, s'atteint par une érudition encyclopédique affranchie de l'*integumentum* allégorique. L'homme peut ainsi s'“éterniser”, sans le recours à la grâce, selon Latini – orgueil intellectuel, dirait Dante, et peut-être aussi péché contre nature ! –, par la création naturelle parfaite, par les vertus et la sagesse<sup>1234</sup>.

Le maître Latini, parti en exil en France après la victoire des gibelins à Montaperti (1260)<sup>1235</sup>, a le temps d'étudier les écrits rhétoriques de Cicéron. Quand il revient à Florence, quelques années après la bataille de Bénévent (1266) et le retour au pouvoir des guelfes, cet acquis lui permet de présenter un véritable programme rhétorico-politique.

### (1) *Rettorica*

Durant son exil, en effet, Brunetto produit non seulement la première version italienne de trois des principaux discours publics de Cicéron (*Pro Ligario*, *Pro rege Deiotaro*, *Pro Marcello*), mais il traduit et commente<sup>1236</sup> aussi, dans sa *Rettorica* (1260-1261), inachevée, le traité du *De*

---

<sup>1232</sup> *Inferno*, XV, 84-87, p. 252. Trad. p. 147 : « de vous quand sur la terre heure après heure, / vous m'enseigniez comment l'homme se rend éternel ; / quel gré je vous en sais durant toute ma vie, / il faut que dans ma langue on le discerne. »

<sup>1233</sup> BRUNETTO LATINI, *Tresor* II, 120, 1, p. 608.

<sup>1234</sup> Cf. M. CICCUTO, « Premessa al *Tesoretto* di Brunetto Latini », 149-151.

<sup>1235</sup> Cf. pour les détails biographiques P. G. BELTRAMI, « Introduzione », dans : BRUNETTO LATINI, *Tresor*, X.

<sup>1236</sup> G. C. ALESSIO, dans son article « Brunetto Latini e Cicerone (e i dettatori) » a démontré que ce commentaire devait beaucoup à une paraphrase latine anonyme d'origine italienne, l'*Ars rhetorice*.

*inventione*, qualifié par lui de plus grande œuvre jamais écrite sur la rhétorique<sup>1237</sup>. Idéal prioritairement politique, cette rhétorique brunetienne du citoyen veut jeter les fondements d'une vie sociale où paroles et raison se conjuguent pour le bien commun. Pour cette raison P. G. Beltrami demande de distinguer le *rèto*re (rhéteur) du *rettore* (celui qui régit la commune)<sup>1238</sup>. En effet, la rhétorique des *dittatori*, avec leurs *artes dictaminis* et *arengandi*<sup>1239</sup>, était déjà bien présente à Florence ; la vision de Latini, en ajoutant un *t* à la *retorica*, fait de celle-là, à travers l'étude de Cicéron et un désir de vulgarisation, une science du politique. Destinée en premier lieu à un public de laïcs, la rhét(t)orique cicéro-brunetienne devient la nouvelle orthodoxie politique des communes italiennes<sup>1240</sup>, bien plus par ailleurs que l'aristotélisme<sup>1241</sup>.

La *Rettorica*, en alternant traduction du *De inventione* cicéronien et commentaire de Brunetto Latini, cite le nom de Caton à quatre reprises. Qu'il soit mentionné n'étonnera personne puisqu'il apparaît, au début du traité antique, aux côtés de Lélius, Scipion l'Africain et les Gracques, comme représentant de l'ancienne tradition romaine qui, sachant allier *sapientia* et *eloquentia*, était au service de la République :

Della qual cosa [pubblica] non fugò il nostro Catone né Lelius né, al ver dire, il loro discepolo Affricano, né i Gracchi nepoti d'Affricano, ne' quali uomini era sovrana virtude et altoritate acresciuta per la loro sovrana virtude ; sì che la loro eloquenzia era grande adornamento di loro et aiuto e mantenimento della comunanza.<sup>1242</sup>

<sup>1237</sup> Cf. CH. T. DAVIS, « Brunetto Latini et Dante », 423 ; 432.

<sup>1238</sup> Cf. P. G. BELTRAMI, « Introduzione », dans : BRUNETTO LATINI, *Tresor*, XII. L'auteur note que la *Rettorica* de Latini s'écrit bien avec deux *t*.

<sup>1239</sup> Voir à ce propos le chapitre III.B.3.b).

<sup>1240</sup> On le voit par exemple à Bologne : dès les années 1270, Fra Guidotto da Bologna traduit la *Rhetorica ad Herennium* en italien et s'en sert comme manuel d'enseignement. Voir à ce propos Cf. CH. T. DAVIS, « Brunetto Latini et Dante », 425 et H. WIERUSZOWSKI, « 'Ars Dictaminis' in the Time of Dante », 364. Ces juristes du début du XIV<sup>e</sup> siècle qui s'étaient imprégnés de la valeur littéraire des classiques, et non plus seulement de leur utilité, peuvent être tenus pour les premiers vrais humanistes. Voir à ce propos R. G. WITT, « Medieval *Ars Dictaminis* and the Beginnings of Humanism : A New Construction of the Problem » et « Medieval Italian Culture and the Origins of Humanism as a Stylistic Ideal ». Cette attitude a cependant peu à voir avec un pré-humanisme consistant avant tout à mettre en lumière des manuscrits méconnus d'auteurs antiques, tel que cela commençait à se pratiquer à Padoue par des personnages comme Lovato Lovati (1241-1309) et Albertino Mussato (1261-1329). Pour ces derniers, voir R. WEISS, « Lovato Lovati (1241-1309) » et « La cultura preumanista veronese e vicentina del tempo di Dante » ; Guido BILLANOVICH, « "Veterum vestigia vatum" nei carmi dei preumanisti padovani » et « Il preumanesimo padovano ».

<sup>1241</sup> Voir à ce propos le petit ouvrage de Q. SKINNER, *L'artiste en philosophie politique. Ambrogio Lorenzetti et le Bon Gouvernement*, qui démontre, pour le cas de Sienne, en décryptant les tableaux de Lorenzetti, le règne sans conteste dans le gouvernement *dei Novi* de la politique cicéronienne, transmise entre autres par Brunetto Latini et qui, malgré des vues assez communes, diffère en maints endroits des positions aristotéliennes.

<sup>1242</sup> BRUNETTO LATINI, *Rettorica*, Argomento 13, Tullio, p. 31. Trad. : « Du service de la communauté ne s'enfuit pas notre Caton, ni Lélius, ni à vrai dire leur disciple l'Africain, ni les Gracques, petit-fils de l'Africain,

Le commentateur – *sponitore* – relève à son tour les qualités extraordinaires de ces hommes, et en particulier de Caton. Eux seuls, au milieu d'hommes fous et corrompus, maintenaient l'art de parler des choses honnêtes, soutenaient et conseillaient la commune, ce qui leur acquit une haute réputation :

Et ora riprende Tulio questi savi e dice che fecior questo a quel tempo che eloquenzia avea più grande bisogno per lo male che faceano i folli arditi nelle cittadi, e perché guastavano la cosa onestissima e dirittissima, cioè eloquenzia che ssi pertiene alle cose oneste e diritte. Dalla qual cosa non fugio il nostro Catone né quelli altri savi ch'amavano drittamente il comune et aveano senno e parlatura; ma dimoraro fermi a consigliare et a difendere il comune da' garritori folli arditi; e però montaro in onore et in istato sì grande che le loro dicerie erano tenute sentenze, e perciò dice che in loro era autoritade, ché autoritade è una dignitade degna d'onore e di temenza.<sup>1243</sup>

Dernier représentant de l'éloquence qui sert la vertu et le gouvernement, Caton reçoit la reconnaissance des siens qui lui confère une grande autorité.

Alors qu'il discute une classification introduite par Cicéron à propos des questions que renferme un sujet de controverse (nom, fait, genre ou action), Brunetto donne, pour illustrer ce que signifie, dans la question de genre, l'interrogation sur la quantité du fait<sup>1244</sup>, un exemple historique sur Caton :

Verbigrazia : La quantitate del fatto si è cotale questione : se uno à fatto tanto quanto un altro, sì come fue questione se Tulio avea tanto servito al comune di Roma quanto Catone.<sup>1245</sup>

Même si cela n'est pas explicitement affirmé, le commentateur fait ici certainement référence à l'épisode de la conjuration de Catilina auquel il attribue un rôle central dans l'histoire de Rome. En effet, autant le consul Cicéron, qui dénonce le traître dans ses *Catilinaires*, que le questeur Caton, qui demande la mise à mort des conjurés dans le discours rapporté par

---

chez qui se trouvait une très grande vertu et une autorité augmentée par leur si grande vertu ; de sorte que leur éloquence pouvait rehausser ces qualités et sauver la République. » Cf. CICÉRON, *De inventione* I, IV, 5.

<sup>1243</sup> BRUNETTO LATINI, *Rettorica*, Argomento 13, Sponitore, p. 34-35. Trad. : « Et, reprend Cicéron, il y eut des sages, en ce temps où l'éloquence avait de très grands besoins à cause du mal que lui faisaient les fous audacieux des cités qui abîmaient la chose la plus honnête et la plus droite, à savoir l'éloquence qui s'en tient aux choses honnêtes et droites. Notre Caton et les autres sages qui aimaient la commune avec droiture et qui avaient de l'intelligence et de la capacité à parler ne perdirent pas cette éloquence, et restèrent fermes dans leur conseil et leur défense de la commune contre les bavards fous et ardents ; et ils gagnèrent en honneur et en réputation au point qu'on retenait de leurs discours des sentences, et c'est pour cela qu'ils avaient de l'autorité, parce que l'autorité est une dignité inspirant honneur et respect. »

<sup>1244</sup> Cf. CICÉRON, *De inventione* I, VIII-IX.

<sup>1245</sup> BRUNETTO LATINI, *Rettorica*, Argomento 37, Sponitore, p. 88. Trad. : « Exemple. La quantité du fait pourrait être cette question : si une personne a fait autant qu'une autre personne, ainsi qu'il fut question de savoir si Cicéron avait autant servi la commune de Rome que Caton. »

Salluste, ont contribué à sauver Rome. Le notaire, en acceptant de rapporter ce doute concernant la primauté de Cicéron quant au service rendu à la patrie, donne à Caton un rôle exceptionnel, lorsque l'on sait la vénération qu'il porte à l'orateur d'Arpinum.

Dans son commentaire, alors qu'il s'agit d'expliquer en quoi consiste un moyen externe du discours de la défense appelé le recours<sup>1246</sup>, Brunetto propose un exemple tout à fait inédit. Le recours, qui consiste à rejeter sur quelqu'un d'autre l'accusation intentée contre soi-même, se divise en deux espèces : soit c'est la cause, soit c'est le fait que l'on impute à quelqu'un d'autre. Or, pour exemplifier ce dernier cas, Latini propose une anecdote « historique » que nous n'avons jamais rencontrée jusque-là et qui possède comme protagonistes principaux Caton et Catilina :

Verbigrazia : Catone e Catellina andavano da Roma a Rieti, et incontrarono uno parente di Catone, a cui Catellina portava grande malavoglienza per cagione della coniurazione di Roma, e perciò in mezzo della via l'uccise; né Catone non avea podere di difenderlo, perciò ch'era malato di suo corpo, ma rimase intorno al morto per ordinare sua sepultura. Et Catellina si n'andò in altra parte molto avaccio e celatamente. In questo mezzo genti che passavano <per la via> per lo camino trovaro il morto di novello, e Catone intorno lui, sì pensaro certamente che Catone avesse fatto il malificio, e perciò fue esso accusato di quella morte ; ond'elli in sua defensione levava da ssé quel fatto dicendo che fatto no-ll'avea e che no 'l dovea fare, perciò ch'era suo parente, e dicea che no-ll'arebbe potuto fare, perciò ch'elli era malato di sua persona. Et così recava il fatto e la colpa sopra Catellina, perciò che 'l dovea fare come di suo nemico e poteal fare, ch'era sano e forte e di reo animo.<sup>1247</sup>

Cette surprenante affaire présente un Caton, quoique fragilisé dans sa santé, doué de qualités argumentatives et rhétoriques indéniables.

L'ultime référence à Caton engage une fois encore la personne de Catilina, et plus particulièrement l'affaire de sa conjuration. Afin de présenter les différents moyens que possède un orateur, selon Cicéron, pour capter l'attention de son public durant l'exorde<sup>1248</sup>, Latini s'attache à donner un exemple pour chaque cas. Pour celui qui consiste à affirmer que

<sup>1246</sup> Cf. CICÉRON, *De inventione* I, XI.

<sup>1247</sup> BRUNETTO LATINI, *Rettorica*, Argomento 57, Sponitore, p. 115. Trad. : « Exemple. Caton et Catilina se rendaient de Rome à Rieti, et ils rencontrent un parent de Caton, à qui Catilina en voulait à cause de la conjuration de Rome. Pour cette raison, il le tue au milieu de la route. Caton n'avait pu le défendre car il était malade, mais il resta auprès du mort pour pouvoir organiser sa sépulture. Catilina s'enfuit dans une autre direction tout de suite et rapidement. À ce moment, des personnes qui passaient par là trouvent celui qui est mort récemment et Caton à ses côtés ; ainsi ils imaginent que Caton a commis ce méfait et pour cette raison ce dernier est accusé de meurtre. Celui-ci, dans sa défense, se décharge de cet acte, en disant qu'il n'a pas fait et ne devait pas faire cela, puisqu'il s'agissait de son parent, et il ajoute qu'il n'aurait pu le faire, vu sa maladie. Et ainsi il rejeta le fait et la faute sur Catilina, parce que lui devait faire cet acte puisqu'il s'agissait de son ennemi et pouvait le faire, puisqu'il était en bonne santé, fort et sain d'esprit. »

<sup>1248</sup> Cf. CICÉRON, *De inventione* I, XVI.

le sujet traité intéresse tous les citoyens ou l'auditoire en particulier, le prologue du discours de Caton contre les conjurés de Catilina, rapporté par Salluste, semble convenir à merveille :

Altressì fie intento s'io dico che 'l convenente sopra 'l quale dee essere il mio parlamento a tutti tocca od a coloro che ll'odono, sì come disse Cato parlando della congiurazione di Catellina : « Congiurato ànno i nobilissimi cittadini incendere e distruggere la patria nostra, e 'l lor capitano ne sta sopra capo. Adunque dovete compensare che voi dovete sentenziare de' crudelissimi cittadini che sono presi dentro nella cittade ». <sup>1249</sup>

## (2) *Tresor*

Durant son exil en France, après avoir abandonné le projet de la *Rettorica*, Latini compose le *Tresor*, lequel connaîtra un énorme succès <sup>1250</sup>. L'auteur opte une fois encore pour la langue vulgaire, mais cette fois pour la langue d'oïl car, selon lui, elle est « plus delitable et plus comune à touz languaiges » <sup>1251</sup>. Ouvrage didactique de type encyclopédique, le livre est « conpilez de sapience, si come celui qui est estrait de toz les membres de philosophie en une some briefment » <sup>1252</sup>. Recueil de biens spirituels précieux, le *Tresor* a été rédigé pour aider avant tout à la formation intellectuelle du *podestà*. L'organisation tripartite de l'œuvre reflète cet objectif ; y seront exposées la philosophie théorique, *denaro contante* ; la philosophie pratique, *pietre preziose* ; la politique et la rhétorique, *oro fino* <sup>1253</sup>. La première concerne toutes les sciences théoriques : théologie, histoire, physique, astronomie, géographie, habitat, zoologie. Abordant vices et vertus, la deuxième s'intéresse à la philosophie pratique en reprenant et commentant une traduction attribuée à Hermann l'Allemand d'un épitomé anonyme de l'*Éthique à Nicomaque* d'origine alexandrine, la *Summa Alexandrinorum* <sup>1254</sup>, puis

---

<sup>1249</sup> BRUNETTO LATINI, *Rettorica*, Argomento 102, Sponitore, p. 189-190. Trad. : « Il s'agit de faire de même si je dis que le sujet sur lequel doit porter mon discours touche tout le monde ou ceux qui l'écoutent, comme dit Caton en parlant de la conjuration de Catilina : "Les citoyens les plus nobles ont conspiré pour mettre le feu et détruire notre patrie ; et leur chef est là, sur notre tête. Ainsi vous devez comprendre que vous devez juger des citoyens fort cruels qui sont dans vos murs." »

<sup>1250</sup> Cf. P. G. BELTRAMI, « Introduzione », dans : BRUNETTO LATINI, *Tresor*, XXII-XXIV.

<sup>1251</sup> BRUNETTO LATINI, *Tresor* I, 1, 7, p. 6. Relevons tout de même que l'ouvrage sera rapidement traduit en italien. Voir à ce propos CH. T. DAVIS, « Brunetto Latini and Dante », 422.

<sup>1252</sup> *Tresor* I, 1, 1, p. 4.

<sup>1253</sup> Cf. *Tresor* I, 1, 1-4, p. 4-6.

<sup>1254</sup> Une traduction en langue vulgaire italienne « finemente rielaborativa », attribuée à Taddeo Alderotti et mentionnée par Dante dans le *Convivio* I, x, 10, est reprise par ailleurs dans la version toscane du *Tresor*, autrefois attribuée à Bono Giamboni. Voir à ce propos S. GENTILI, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, 31, ainsi que ses chapitres 1.1 à 1.4, consacrés à la tradition manuscrite du texte latin, à sa traduction « fortement conceptuale » en italien par Alderotti et à la dépendance qu'observe à l'égard de cette dernière la version en langue d'oïl « tendenzialmente deconcettualizzante » de Latini.

en établissant un catalogue d'après la *Summa aurea de virtutibus* de Guillaume Peyraud. La troisième reprend le matériau de la *Rettorica* fondée sur la théorie cicéronienne, le développe en s'appuyant en particulier sur le *De rhetoricae cognitione* attribué à Boèce et *Li Fet des Romains* ; s'inspirant de l'*Oculus pastoralis* et du *De regimine civitatum* de Jean de Viterbe, elle se termine, en outre, par un traité du *podestà*<sup>1255</sup>, en comparant le modèle de la commune italienne à celui qui prévaut dans les monarchies, mettant ainsi l'encyclopédisme au service de la politique, « la plus noble et haute science, et le plus noble office qui soit en terre, selonc [ce que Aristotes preuve en son livre] »<sup>1256</sup>.

Fondé sur une conception traditionnelle de la philosophie comme discipline souveraine englobant toutes les sciences et qui trouve son origine dans trois questions – *savoir la nature de totes choses celestiaus et ter[rie]nes ; savoir quels choses l'en doit faire et quels non ; savoir raison et preuve por quoi l'en doit les unes fere et les autres non*<sup>1257</sup> –, lesquelles donnent naissance aux trois principales disciplines : théorique (théologie, physique, mathématique), pratique (éthique, économique, politique, et parce que cette dernière est aussi un art de la parole : grammaire, dialectique, rhétorique), logique (dialectique, « fidique »<sup>1258</sup>, sophistique)<sup>1259</sup>, ce traité réorganise et transforme pourtant ce matériau pour un public laïc. En effet, il opère un tri parmi les branches de la philosophie, les réarrange et renverse la hiérarchie traditionnelle des sciences : si le premier livre se consacre à la théorique, le second ne prend en compte que l'éthique (et l'économique), alors que le troisième associe la politique et la rhétorique. De plus, l'auteur soutient que la politique est « sans faille [...] la plus haute science » (I, 4, 5), ce qui fait d'elle la philosophie première. Si la politique devient première et centrale, ce n'est pas à cause de la dignité de son objet (critère traditionnel de la hiérarchie des sciences), mais à cause du rôle qu'elle joue dans une vie communautaire accomplie, dans la société des hommes<sup>1260</sup>. Liée au statut laïc de l'auteur et du public<sup>1261</sup>, cette affirmation du primat de la raison pratique et politique sera d'ailleurs à son tour reconnue par Dante<sup>1262</sup>.

<sup>1255</sup> Voir CH. MEIER, « *Cosmos Politicus*. Der Funktionswandel des Enzyklopädie bei Brunetto Latini », 315-356.

<sup>1256</sup> *Tresor* III, 73,1, p. 790.

<sup>1257</sup> Cf. *Tresor* I, 2, 2, p. 8.

<sup>1258</sup> La *fidique* ou *efidica*, comme on le trouve dans la *Rettorica*, correspond certainement à l'apodictique, puisqu'elle enseigne à prouver par des arguments vrais. Voir à ce propos P. G. BELTRAMI, « Introduzione », dans : BRUNETTO LATINI, *Tresor*, XIV.

<sup>1259</sup> Cf. *Tresor* I, 3-6, p. 8-16. Relevons le doublon de la dialectique, qui a beaucoup fait parler de lui. Cf. par exemple P. G. BELTRAMI, « Introduzione », dans : BRUNETTO LATINI, *Tresor*, XV.

<sup>1260</sup> Voir à ce propos CH. MEIER, « *Cosmos Politicus*. Der Funktionswandel des Enzyklopädie bei Brunetto Latini ».

La place réservée, dans cet ouvrage, à la figure de Caton n'est pas particulièrement importante, mais elle apparaît dans des « moments » stratégiques. Principalement liées à la conjuration de Catilina, les mentions du personnage peuvent aussi faire référence à l'auteur des *Disticha Catonis*.

La première apparition de Caton dans le *Tresor* intervient au chapitre 36 du premier livre, au cours de la présentation d'une chronique universelle fort personnelle qui, partant des histoires bibliques, traite d'abord des peuples, puis des dynasties royales, enfin des événements qui se sont déroulés dans les six âges du monde. Dans le chapitre sur l'histoire romaine, le récit saute, par exemple, de l'institution de la République à la conjuration de Catilina (I, 36, 5)<sup>1263</sup>. L'image de Cicéron, maître indiscuté et vénéré de la rhétorique explique certainement ce choix narratif :

Et celle seignorie dura .cccc.lxv. anz, jusques a tant que Kate[l]ine fist a Rome la conjuroison encontre ceaus qui gouvernoient Rome, por le muement des dignetez. Mes cele conjuroison fu descoverte au tens que li tres saiges Marcus Tullius Cicero, li miauz parlanz home dou monde et maistre de rethorique, fu consules de Rome, qui par son grant sens vainqui les conjurés, et en prist et fist destruire une grant partie par le consoil dou bon Caton qui les juga a mort, ja soit ce que Juluis Cesar ne consoilla pas que il fussent jugiez a mort, mes fussent mis en diverses prisons. Et por ce distrent les plusors qu'il fut compains de cele conjuroison.<sup>1264</sup>

Le tableau, rapidement brossé, est significatif : Cicéron, le maître incontesté de la rhétorique et Caton, le bon conseiller, unis pour sauver la République, contre les conjurés, et peut-être même contre César.

---

<sup>1261</sup> Le notaire est lui-même un laïc, le dédicataire de son *Tresor*, son « biau douz amis » (cf. *Tresor* I, 1, 4, p. 4) de même. Plus généralement, les destinataires de cette œuvre appartenaient à la catégorie de personnes qui, dans l'Italie communale du XIII<sup>e</sup> siècle, possédaient des charges publiques, en particulier les *podestà* ; mais le regard peut encore s'élargir à un public « multinational » de laïcs, comme le montre le choix de l'écriture en français. Voir à ce propos R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, 37-41 et P. G. BELTRAMI, « Introduzione », dans : BRUNETTO LATINI, *Tresor*, VIII.

<sup>1262</sup> Cf. DANTE, *Convivio* II, xiv. Voir à ce propos le chapitre IV.B.1.

<sup>1263</sup> Cf. P. G. BELTRAMI, « Introduzione », dans : BRUNETTO LATINI, *Tresor*, XXI-XXII.

<sup>1264</sup> BRUNETTO LATINI, *Tresor* I, 36, 5-6, p. 66-68. Trad. : « Et ce système de gouvernement dura 465 années, jusqu'à ce que Catilina fasse une conjuration contre ceux qui gouvernaient Rome, afin d'obtenir un changement de pouvoir. Mais cette conjuration fut découverte à temps par le très sage Marcus Tullius Cicéron, le meilleur orateur du monde et le maître de rhétorique, qui, avec sa grande intelligence, défit les conjurés, en fit capturer et en fit exterminer une grande partie avec le soutien du bon Caton qui les condamna à mort, même si Jules César pensait qu'ils ne devaient pas être condamnés à mort, mais mis dans des prisons séparées. Et pour cette raison beaucoup soutinrent que César était complice de la conjuration. »



La première partie du livre III, dédiée à la rhétorique, est en partie une traduction, en partie une réélaboration du *De inventione* cicéronien<sup>1265</sup>. Elle débute par une quinzaine de chapitres jouant le rôle d'introduction générale à la théorie du discours, écrit ou oral. Or, au chapitre 13, Brunetto rappelle les moyens d'accroître la longueur de la thématique grâce à huit « couleurs » rhétoriques, dont la sixième est la digression. Et voilà Caton et son discours du *Catilina* :

La siste color est apellee trespas, por ce que quant li parleor a encomencié son conte, il se desoivre un pichot, et trespasse [a une] autre chose qui est ressemblable a sa matire ; et lors est il bons et profitables. [...] Autresi fist Catons quant il le vost jugier a la mort : il ramentut Malius Torquatus, coment il juga son fis a occide.<sup>1266</sup>

Le Romain utilise en effet, à la fin de son discours contre les conjurés, la célèbre figure de Torquatus, lequel tua son fils qui s'était battu malgré son ordre, afin de décider les sénateurs à des moyens radicaux pour se débarrasser des traîtres de la République.

Dans la suite du livre, organisée selon les parties du discours judiciaire, le propos débute logiquement avec un petit traité sur l'art du prologue (17-38) qui se termine par l'insertion, à titre d'exemples, des discours de César (35 : *Ci dit de Jules Cesar, coment il fist son jugement*) et de Caton (37 : *C'est le [juge]ment Caton*) durant le procès des conjurés de Catilina, transcrits quasi littéralement de la compilation française des *Fet des Romains* et commentés respectivement dans les chapitres 36 et 38.

Ce dernier, intitulé *Coment Caton parla selonc ceste art*, analyse les stratagèmes rhétoriques utilisés par le Romain pour amener le public à son avis. La partie n'était pas facile, puisque le discours précédent de César avait déjà conquis l'auditoire en demandant une peine moindre ; il fallait ainsi convaincre les sénateurs de renoncer au point de vue de César et de se décider pour une résolution bien plus sévère : la peine de mort ! Brunetto Latini reconnaît la difficulté de l'entreprise oratoire et l'expose :

Mes por miauz entendre son dit, et coment il parla selonc les riulles de rethorique, nos covient il garder tout avant la maniere de son dit et la nature de sa matire. Dont li plusors dient que ele est douteuse et un poi obscure, por ce que sa matire est d'une part honeste et d'autre part deshoneste : car a dire le profit dou

---

<sup>1265</sup> Cf. P. G. BELTRAMI, « Introduzione », dans : BRUNETTO LATINI, *Tresor*, XIX. Un trait original des chapitres introductifs (1-16) qui définissent la structure fondamentale d'un discours persuasif est l'intégration explicite dans la rhétorique de l'épistolographie, au chapitre 4.

<sup>1266</sup> BRUNETTO LATINI, *Tresor* III, 13, 9, p. 664. Trad. : « La sixième couleur est appelée digression, parce que quand l'orateur a commencé son exposition, il s'en distance un peu, et passe à une autre chose qui est semblable à sa matière ; et dans ce cas, cela est correct et utile. [...] Caton fit ainsi quand il voulut condamner à mort : il rappela comment Manlius Torquatus avait condamné son fils à mort. »

comun, et deffendre le bon estat de Rome, et a destruire touz traitres, c'est honeste chose ; et a jugier a mort une gent de nobles cité, et a dire contre Cesar, qui avoit ensi fermement establi son jugement par si bones raisons que a peines les peust l'en contredire, et que les oians estoient auques commeus a croire son dit, certes il sambloit a estre cruels chose et merveillouse. Et por ce li estovoit il aorner son prologue en tel maniere que il acoillist la bienveillance des oianz et que il lor donast talent de savoir ce qu'il voloît dire, por retraire les de la sentence Cesar, selonc ce que li maistres devise ça derriere, la ou il enseigne la diversité dou prologue. Et por ce tocha Caton en son comencement briefment et apertement le point ou estoit la grant force de toute la beseingne, meesmement celui que les oiors avoient creu, quant il ditque il pensoit tout autre [chose que Cesar n'avoit dit, ne aucuns des autres]. Ensi lor dona talent de savoir et d'oïr ce qu'il diroit, et fist semblant de consoillier seulement de la garde dou comun, non pas de la mort as conjurés. Et maintenant se porchaça de aquerre l'amour et la bienveillance des oianz, por apaissier lor cuers, et por torner toute la chose a honesté, et por accroistre la bienveillance que il avoit de cele part que la matire estoit honeste, selonc ce que li bons entendieres porra savoir et conoistre, se il consirre et garde diligement les enseingnemenz qui sont ça derrieres.<sup>1267</sup>

Le discours de Caton appartient aux types « doutous », parce qu'il est « d'une part honest et d'autre part deshonest » (III, 17) et « obscur ». Or, comme l'explique Latini en suivant Cicéron, lorsque l'on traite une *douteuse matire*, il s'agit d'orner son prologue « por aquerre l'amor et la bienveillance des oians, en tel maniere que il lor semble que toute la chose soit tornee a honesté » (III, 22), alors que l'*oscure matire* exige du prologue qu'il « doit [...] estre por doner talent de savoir ce que nos dirons » (III, 24). De plus, Brunetto fait comprendre que le public est a priori plus disposé à suivre le choix césarien, car la décision de la mise à mort de grands citoyens romains est choquante pour son auditoire. Il propose alors de rappeler un exemple semblable, ou un proverbe, une sentence, ou l'autorité de personnes sages, afin de montrer que l'affaire dont on parle est en tout semblable à celle citée. Or, reconnaît Latini, c'est ce que fit Caton à la fin de son discours, avec l'exemple de Torquatus, déjà mentionné :

---

<sup>1267</sup> BRUNETTO LATINI, *Tresor* III, 38, p. 704-706. Trad. : « Mais pour mieux comprendre son discours et comment il parla selon les règles de la rhétorique, il convient avant tout de considérer la manière du discours et la nature de la matière. Beaucoup disent que celle-ci est douteuse et un peu obscure, parce qu'elle est d'un côté honnête, et de l'autre non. En effet, dire ce qui est utile à la République, défendre la dignité de Rome et détruire les traîtres est une chose honnête, alors que condamner à mort de nobles citoyens, et parler contre César qui avait si fermement établi son jugement avec de si bonnes raisons qui pouvaient difficilement être contredites et telles que les auditeurs étaient plutôt disposés à croire à ses paroles, certes cela paraissait cruel et étrange. Pour cette raison, Caton devait orner le prologue de manière à obtenir la bienveillance des auditeurs et susciter en eux le désir de savoir ce qu'il voulait dire, pour les éloigner de l'opinion de César, selon ce que dit le Maître ci-dessus, où il enseigne les différents types de prologue. Et parce que Caton mentionne brièvement et ouvertement le point en lequel résidait la force majeure de tout le travail, c'est-à-dire ce que les auditeurs avaient cru, quand il dit qu'il pense différemment de ce qu'avait dit César et tous les autres. Ainsi il leur inspire le désir de savoir et d'entendre ce qu'il a à dire, et il paraît conseiller seulement la sauvegarde de la République et non la mort des conjurés. Et, tout de suite, il fait en sorte d'acquérir l'amour et la bienveillance des auditeurs afin de pacifier leurs cœurs, afin de rendre toute l'entreprise honnête, afin d'accroître la bienveillance du fait que la matière est honnête, selon ce que le lecteur attentif pourra savoir et connaître s'il considère et regarde diligemment les enseignements qui se trouvent ci-dessus. »

Selon ce que Catons dit contre les conjurés : « Je di », fist il, « que ancienement Malius Torquatus dampna son fis a mort por ce que il avoit combatu contre le comandement de l'empire ; autresi doivent estre dampnés çaus conjurés qui voloient Rome destruire, car il ont pis fait que celui ». <sup>1268</sup>

Caton démontre ainsi sa maîtrise de la rhétorique qui lui permet d'effacer des mémoires des sénateurs les arguments césariens en faveur de la clémence, pour défendre Rome de manière radicale contre ceux qui la menacent.

L'exemple du discours de Caton, sur lequel l'auteur met en pratique la théorie de la rhétorique cicéronienne, réapparaît encore quatre fois dans ce livre III. Une première fois lorsque Brunetto Latini traite de la troisième partie du discours appelée division (*partitio*). Celui-ci explique en effet que, dans un premier temps, l'orateur doit exposer ce que l'adversaire reconnaît, en en faisant un avantage pour sa cause propre, comme l'a réalisé Caton :

Autresi fist Catons en sa sentence. Il ne dist pas que il eussent reconeu la conjuroison solement, car mainz de genz disoient que il ne l'avoient pas faite contre le comun de Rome, mes por bien contre aucuns qui malement governoient le comun ; por ce torna Catons la lor reconoissance au profit de sa cause, et dist contre lor fieres mervoilles, que il voloient la ville ardoir, occire les meillors, le païs destruire et honir dames et pucelles. <sup>1269</sup>

Une deuxième fois, dans un chapitre dédié à la réfutation (*confutatio*), Latini, en exposant et illustrant les moyens de nier les arguments vraisemblables de l'adversaire, pose pour une fois Caton dans le camp adverse et analyse la preuve qu'il a donnée à la fin de son discours avec le fameux cas de Torquatus :

si come fist Catons quant il dist que M[al]lius Torquatus juga son fis por itant solement qu'il envahi les françois outre son comandement. <sup>1270</sup>

Il s'agit en effet d'un exemple d'autorité qui joue sur la comparaison : l'ancien Romain avait décidé de tuer son fils ; or, c'était pour une raison moindre que celle d'aujourd'hui ; il ne faut

---

<sup>1268</sup> BRUNETTO LATINI, *Tresor* III, 29, 7, p. 684. Trad. : « Comme dit Caton contre les conjurés : “Je dis qu'anciennement Manlius Torquatus condamna à mort son fils, parce qu'il avait combattu malgré les interdictions de ses supérieurs ; de la même manière, les conjurés doivent être condamnés, eux qui voulaient détruire Rome, parce qu'ils ont agi de manière pire que lui”. »

<sup>1269</sup> BRUNETTO LATINI, *Tresor* III, 48, 2, p. 718. Trad. : « Caton fit de même dans son discours. Il ne dit pas seulement qu'ils avaient admis la conjuration, parce que beaucoup soutenaient de ne pas l'avoir fait contre la République romaine, mais, pour le bien, contre quelques-uns qui gouvernaient mal la République ; c'est pourquoi Caton tourna leur reconnaissance des faits à son avantage, et dit contre eux des choses inédites, qu'ils voulaient brûler la ville, tuer les meilleurs, détruire le pays, déshonorer les femmes et les jeunes filles. »

<sup>1270</sup> BRUNETTO LATINI, *Tresor* III, 61, 17, p. 758. Trad. : « comme fit Caton quand il dit que Manlius Torquatus avait condamné son fils seulement parce qu'il avait attaqué les Gaulois contre ses ordres. »

donc pas hésiter à suivre son jugement. Comme l'explique Brunetto Latini, ce genre d'inférence peut être réfuté en niant la deuxième proposition.

Une troisième fois, toujours à propos de la même partie du discours, il s'intéresse au cas où l'on répond à un argument de l'adversaire par un argument autant, si ce n'est plus fort, en faisant mine de l'accepter, pour ensuite ajouter une preuve contraire plus solide, ce que fit Caton à l'encontre de César :

Car la ou Cesar disoit : « Nous devons », fist il, « pardonner as conjurés, por ce que ils sont nos citiens », [« Voir est », dist Caton, « que ils sont nos citoyens], mes se il ne sont dampnés, il covient a fine force que Rome en soit destruite per els ». <sup>1271</sup>

Une quatrième fois, alors qu'il parle de la sixième et dernière partie du discours, à savoir la conclusion (*conclusio*), et plus précisément de la troisième partie de celle-ci, la pitié, Latini cite une dernière fois le discours de Caton à propos d'un lieu commun capable de susciter la compassion des auditeurs :

Li quinzeme leuc est quant li parleor ne se diaut de son mau, mes il se plaint de la mescheance son ami ou de son parent, selonc ce que Catons disoit contre les conjurés de Rome : « Il ne me chaut de moi », fist il, « mes il me poisse de la destruction de nostre comun, de nos fis et de nos genz ». <sup>1272</sup>

Reste encore à mentionner les onze citations des *Disticha Catonis*, toujours attribuées à « Caton ». La première se lit dans la deuxième partie du livre II qui présente les vertus et les vices et dont l'ossature dépend de la *Summa* de Guillaume Peyraud ; Latini disserte ici sur la prévoyance qui se rapporte à la vertu cardinale et intellectuelle de la prudence :

Caton dit : Ne croire de toi plus que [a] toi meesmes. [cf. II, 20] <sup>1273</sup>

Les quatre suivantes apparaissent dans la section (II, 61-67) qui opère une vulgarisation de l'intégralité du *De arte loquendi et tacendi* d'Albertano da Brescia, à l'intérieur de la vertu de

---

<sup>1271</sup> BRUNETTO LATINI, *Tresor* III, 65, 2, p. 780. Trad. : « Parce que, quand César a dit : “Nous devons pardonner aux conjurés parce que ce sont nos concitoyens.” “C'est vrai, répondit Caton, que ce sont nos concitoyens, mais s'ils ne sont pas condamnés, Rome sera nécessairement détruite par eux”. »

<sup>1272</sup> BRUNETTO LATINI, *Tresor* III, 69, 17, p. 784. Trad. : « Le quinzième lieu est quand l'orateur ne se plaint pas de son propre malheur, mais se plaint de la méchanceté d'un ami ou d'un parent, comme disait Caton contre les conjurés de Rome : “De moi, il importe peu, mais je me préoccupe de la destruction de la République, de nos fils et de notre peuple”. »

<sup>1273</sup> BRUNETTO LATINI, *Tresor* II, 60, 5, p. 464. Trad. : « Ne pas croire de toi plus qu'en toi. »

*garde*, dépendant elle aussi de la prudence. Toutes les citations des *Disticha Catonis* de cette digression sont directement tirées du traité du juriste italien<sup>1274</sup> :

Caton dit : Ire empeeche le coraige que il ne puisse trier la verité. [II, 4]

Catons dit : Soveraine vertu est a contraindre la langue, et cil est prochains de Dieu qui se set taire par raison. [I, 3]

Catons dist : Que tu blasmes garde que tu ne le faces, car laide chose est quant la colpe chiet sor lui. [I, 30]<sup>1275</sup>

Catons dit : Ton secré [di le] a loial compaignon et ton mal a loial mire. [II, 22]<sup>1276</sup>

Toujours concernant la prudence, à propos de l'enseignement, Brunetto mentionne un distique de Caton pour mettre en garde les maîtres trop sûrs d'eux :

Catons dit : Car laide chose est a maistre, quant il est entechiés de la colpe. [I, 30]<sup>1277</sup>

Les quatre prochaines citations sous toutes liées à la vertu de la justice, que ce soit respectivement à propos de la rigueur (essentielle pour la tradition médiévale de Caton), de la libéralité ou encore de la piété :

Catons dit : Ire empeeche le coraige, si que il n'a pover de la verité conoistre. [II, 4]

Catons dit : Qui guaste les sienes choses quiert les autrui, quant il n'a plus [que gaster]. [III, 22]

Caton dit : Filz, combatte toi pour ton païs. L'en doit faire tot son pover por le comun profit de son païs et de sa ville. [cf. *Breves Sententie* 26]<sup>1278</sup>

Cette dernière citation du célèbre *Pugna pro patria*, qui enjoint à s'engager sans repos pour le bien commun trouve en ce Caton brunetien un auteur particulièrement pertinent<sup>1279</sup>.

---

<sup>1274</sup> Cf. P. G. BELTRAMI, « Introduzione », dans : BRUNETTO LATINI, *Tresor*, XIX.

<sup>1275</sup> BRUNETTO LATINI, *Tresor* II, 62, 2-4, p. 468. Trad. : « Caton dit : La colère empêche l'âme et fait qu'elle ne peut discerner la vérité. [...] Caton dit : Savoir freiner la langue est une vertu suprême, et il est proche de Dieu celui qui sait se taire de manière raisonnable. [...] Caton dit : Ce que tu blâmes, garde-toi de le faire, parce que c'est vilain lorsque la faute retombe sur soi. »

<sup>1276</sup> BRUNETTO LATINI, *Tresor* II, 64, 2, p. 478. Trad. : « Caton dit : Confie ton secret à un compagnon loyal et ton mal à un médecin loyal. »

<sup>1277</sup> BRUNETTO LATINI, *Tresor* II, 69, 3, p. 490. Trad. : « Caton dit : C'est blâmable pour un maître quand il est marqué de la faute. »

<sup>1278</sup> BRUNETTO LATINI, *Tresor* II, 92, 3, p. 548 ; 97, 4, p. 564 ; 99, 1, p. 570. Trad. : « Caton dit : La colère empêche l'âme de telle manière qu'elle n'a pas la possibilité de reconnaître la vérité. [...] Caton dit : Qui dilapide ses propres biens, veut ceux des autres quand il n'a plus rien à dilapider. [...] Caton dit : Fils, bats-toi pour ta patrie. Il faut faire tout ce qui est en notre pouvoir pour le bien commun de son pays et de sa cité. »

Dans le livre III, sur la politique et la rhétorique, le Caton des *Disticha Catonis* apparaît encore deux fois, dont une première dans un contexte significatif, puisqu'il s'agit du chapitre d'ouverture intitulé : *Ci comence rethorique, ce est le livre de bone parleure qui enseingne bien parler*. Après avoir cité Cicéron sur la dignité de la science du parler comme fondement de la cité, Brunetto fait référence à un distique de Caton concernant la sagesse et l'éloquence (I, 10), pour ensuite classer les orateurs en quatre groupes, selon ces deux critères :

Tulles dit que la plus haute science de cité gouverner si est rethorique, ce est a dire la science du parler ; car se parleure ne fust, citez ne seroit, ne nul establissemen de justise ne de humane compaignie. Et ja soit ce que parleure soit donee a toz homes, Caton dit que sapience est donee a poi [I, 10]<sup>1280</sup>. Et por ce di je que parleres sont de .iiii. manieres : car les uns sont garnis de grant sens et de bone parleure, et ce est la flor dou monde ; les autres sont vuedes de sens et de bone parleure, et ce est la tres grant mescheance; les autres sont voides de sens, mes il sont trop bien parlanz, et ce est grandisme perilz; les autres sont plains de sens, mes il se taissent por la povreté de [lor] parleure, et ce requiert aide. Et por ceste diversités furent les saige en contens de ceste science, se ele est par nature ou se ele est par art.<sup>1281</sup>

La deuxième partie du troisième livre, à partir du chapitre 73, traite de ce que Latini nomme les *governemenz des citez*, « le plus noble office qui soit en terre » (I, 73, 1), à savoir ce qui relève du choix, de l'éducation et des fonctions du *podestà* communal. En effet, « ja soit ce que politique compreingne generaument toz les ars qui beseignent a la comunité des homes, neporquant li maistres ne s'entremet se de ce non qui appartient au cors dou seingnor et a son droit office » (I, 73, 2). Dans le chapitre 98, à propos des vices dont le seigneur – et les sages qui le conseillent – doiv(en)t se garder, vient en premier lieu la constatation que le *podestà* doit surtout éviter de commettre les erreurs qu'il condamne ouvertement. Brunetto Latini fait référence à un vers des *Disticha* déjà cité, mais quelque peu modifié dans sa traduction :

---

<sup>1279</sup> Cette sentence sera aussi reprise par Rémi de Florence, dans le contexte de son *De bono comuni*. Voir à ce propos le chapitre III.D.1.b)(1).

<sup>1280</sup> Cf. *Disticha Catonis* I, 10, p. 42 : « Contra verbosos noli contendere verbis : / sermo datur cunctis, animi sapientia paucis. »

<sup>1281</sup> BRUNETTO LATINI, *Tresor* III, 1, 2, p. 634. Trad. : « Cicéron dit que la science la plus élevée du gouvernement dans la cité est la rhétorique, c'est-à-dire la science du parler ; en effet, si l'éloquence n'existait pas, la cité n'existerait pas non plus, ni aucun établissement de justice ni cohabitation humaine. Et bien que la parole soit donnée à tous les hommes, Caton dit que la sagesse est concédée à peu. C'est pourquoi je dis que les orateurs sont de quatre types : certains possèdent une grande intelligence et une bonne éloquence, et c'est la fleur du monde ; d'autres sont privés d'intelligence mais très éloquents, et c'est le plus grand péril ; d'autres sont intelligents mais se taisent à cause de la pauvreté de leur langage, et cela requiert de l'aide. Et c'est à cause de cette diversité que les sages ont débattu pour savoir si cette science était produite par la nature ou l'art. »

Catons dit : laide chose est au [maistre] quant la colpe en torne sor lui. [1, 30]<sup>1282</sup>

Cet auteur des *Disticha*, toujours nommé Caton chez Latini, vient grandement renforcer le rôle de référence morale, politique et rhétorique que joue le personnage romain dans le *Tresor*.

### (3) *Tesoretto*

Probablement rédigé par Brunetto quelques années après son retour d'exil, vers 1272, et dédié certainement à Charles d'Anjou dont il est le pronotaire<sup>1283</sup>, le *Tesoretto*, premier poème didactique allégorique en langue toscane<sup>1284</sup>, resté inachevé, propose la narration d'un voyage allégorique où Nature a le rôle principal, entourée de nombreuses Personnifications – dont Philosophie, les quatre Vertus, Fortune, Tromperie, le Dieu d'Amour, Pénitence. Nature s'entretient avec le poète, le trouvant peu capable d'exprimer le savoir, tout en ne réussissant pas non plus à trouver quelqu'un apte à donner des réponses (que ce soit le Dieu d'Amour, la Philosophie ou encore Ptolémée)<sup>1285</sup>. Or, dans le prologue de ce poème, lorsque Brunetto s'adresse à son dédicataire pour en faire les louanges, il compare les mœurs du *valente signore* à celles de nombreuses figures antiques : Salomon pour le *senno e savere* (v. 15-19), Alexandre pour le *cor valente* (v. 20-31), Achille, Hector, Lancelot et Tristan pour l'*alto intendimento*, la *franchezza* et la *prodezza* (v. 32-42), Cicéron pour la *lingua* (v. 43-54). Puis vient la mention de l'*adornata costumança* de Caton, accompagné de Sénèque :

Apresso tutta fiata  
Avete acompagnata  
L'adorna costumança,  
Che'n voi fa per usança  
Sì ricco portamento  
E sì bel reggimento

<sup>1282</sup> BRUNETTO LATINI, *Tresor* III, 98, 1, p. 846. Trad. : « Caton dit : il est laid pour un maître d'être marqué par la faute qu'il condamnait. »

<sup>1283</sup> Voir à ce propos les preuves de I. MAFFIA SCARIATI, « Dal "gran Tesoro" al "Tesoro" (*Tesoretto*) » et I. B. LEVERGEOIS, « Introduction », 41-45.

<sup>1284</sup> Genre littéraire qui sera promis à un bel avenir dans la littérature italienne, comme le note B. CEVA, *Brunetto Latini : l'uomo e l'opera*, 93.

<sup>1285</sup> Voir à ce propos B. LEVERGEOIS, « Introduction », 45-57. Relevons que le portrait de Ptolémée proposé par Brunetto Latini annonce assez significativement celui de Caton dans le *Purgatorio* de Dante, comme l'a relevé B. CEVA, *Brunetto Latini : l'uomo e l'opera*, 94. Cf. BRUNETTO LATINI, *Tesoretto*, v. 2915-2918, p. 276 : « e io guatai più fiso, / e vidi un bianco viso / con una barba grande, / che sul petto si spande. » Voir le chapitre IV.D.2.a)(1).

C'avanzate a ragione  
e seneca e catone.<sup>1286</sup>

S'il est vrai qu'ici Brunetto se réfère plus spécifiquement au Caton *magister morum*, auteur des *Disticha Catonis*, il n'en est pas moins intéressant de relever que le Florentin ne propose jamais explicitement une distinction entre les deux et de remarquer l'association faite avec l'autre maître de la morale, Sénèque, dans les écrits duquel le Caton historique est constamment loué pour sa vertu.

Le Caton que propose Brunetto Latini possède, à partir de trois sources – *De inventione* de Cicéron, *Catilina* de Salluste transmis par *Li Fet des Romains*, *Disticha Catonis* –, trois caractéristiques principales : il est un excellent orateur ; il est un défenseur ardent de sa République ; il est un maître de morale. Modèle idéal du gouvernant, à qui le notaire florentin désire s'adresser dans son œuvre, le *bon Caton* (cf. *Tresor* I, 36, 5) satisfait de plus à la définition – catonienne avant d'être quintilienne et brunetienne – de l'orateur politique comme *uir bonus dicendi peritus*<sup>1287</sup>.

#### b) Rémi de Florence (1235-1319)

Rémi de Florence<sup>1288</sup>, *lector* au *studium generale* dominicain de Santa Maria Novella, *magister* en théologie, prédicateur renommé, auteur prolifique de traités philosophiques et théologiques et citoyen influent durant une période très difficile de sa commune, est une des personnalités les plus marquantes de la Florence de Dante<sup>1289</sup>. Appartenant à une famille

---

<sup>1286</sup> BRUNETTO LATINI, *Tesoretto*, v. 55-62, p. 4. Trad. modifiée p. 81 : « De plus, en toutes circonstances, vous ajoutez à ces qualités des mœurs polies qui dégagent en vous naturellement une attitude si riche et un si beau comportement que vous surpassez par votre sagesse et Sénèque et Caton. »

<sup>1287</sup> Cf. QUINTILIEN, *Institutio oratoria* XII, 1, 1.

<sup>1288</sup> Désigné aussi sous les noms de Remigio dei Girolami et Remigius Florentinus.

<sup>1289</sup> Pour ce qui suit et pour une présentation bio-bibliographique de ce personnage voir CH. T. DAVIS, « An Early Florentine Political Theorist : Fra Remigio de' Girolami » ; E. PANELLA, « Per lo studio di Fra Remigio dei Girolami (†1319) » ; O. CAPITANI, « Il *De peccato usure* di Remigio de' Girolami », 537-556 ; S. GENTILI, « Remigio de' Girolami » ; A. GAVRIC, *Une métaphysique à l'école de Thomas d'Aquin. Le De modis rerum de Rémi de Florence († 1319)*, 15-24. Emilio Panella, un des meilleurs connaisseurs de la figure florentine, qui lui a consacré une grande partie de ses années d'étude, a créé un site Internet où l'on retrouve les éditions des textes de Rémi déjà publiés avec une traduction italienne, des éditions partielles inédites de ses œuvres, des documents concernant le dominicain, ainsi qu'un très grand nombre de publications sur le sujet : <http://utenti.lycos.it/emilioweb/remigio/index.htm> (dernière consultation 16.08.10).



influente de *popolani* guelfe<sup>1290</sup>, il part à Paris pour suivre le cursus de la Faculté des arts, puis entre en 1267-1268 dans l'ordre des Frères Prêcheurs au couvent parisien Saint-Jacques. Il poursuit ses études en Faculté de théologie et profite du second enseignement parisien de Thomas d'Aquin (1269-1272). À son retour de France en 1274, il prend le poste de lecteur en théologie à l'école dominicaine florentine, puis accomplit une longue carrière de professeur et de prédicateur durant plus de quarante ans, surtout à Florence, où il est aussi nommé *protetore* – orateur officiel de la municipalité. Il revient à Paris, pour commenter les *Sentences* de 1298 à 1300 et en vue d'obtenir la maîtrise en théologie. Lorsqu'il rentre à Florence, il doit assister, aux côtés du prieur du couvent de Santa Maria Novella, Ptolémée de Lucques<sup>1291</sup>, à la dégénération des conflits entre *Bianchi* et *Neri*. Le dominicain engage de nombreuses ressources pour tenter de diriger ses concitoyens vers la paix, en vain hélas ! Il est très probable que Dante a eu contact, avant son exil, avec cet homme de grande envergure ; certainement aussi que Rémi a pu être un lien entre Thomas d'Aquin et Dante<sup>1292</sup>. Le maître dominicain, qui possède une large culture littéraire<sup>1293</sup>, a donné des leçons sur les commentaires bibliques, sur les *Sentences*, sur Aristote ; il a rédigé des traités philosophiques et théologiques (*Contra falsos ecclesie professores*, *De bono comuni*, *De bono pacis*, *De iustitia*, *De misericordia*, *De peccato usure*, *Divisio scientie*, *De via paradisi*, etc.) ; il a composé des sermons ; il a proposé des questions disputées et, au moins à deux reprises, des questions quodlibétales (*Quodlibet I et II*).

### (1) *De bono comuni*

La conception d'Aristote<sup>1294</sup> envisage la cité, la *polis*, comme une création purement humaine destinée à donner le cadre nécessaire à l'accomplissement de la nature de l'homme et à satisfaire des buts terrestres. La vie civile n'est plus un passage obligé, après la Chute, et une préparation à la vie à venir, mais l'art de bien vivre dans la cité est pris comme un idéal en soi

<sup>1290</sup> Voir à ce propos E. PANELLA, « Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio dei Girolami († 1319) nella Firenze dei bianchi-neri », 42-70.

<sup>1291</sup> Voir à propos de Ptolémée de Lucques le chapitre *infra*, III.D.2.a).

<sup>1292</sup> Voir à ce propos, CH. T. DAVIS, *Dante and the Idea of Rome*, 80-81.

<sup>1293</sup> CH. T. DAVIS, « An Early Florentine Political Theorist : Fra Remigio de' Girolami », 665, nomme Augustin et Aristote comme ses deux grands maîtres, mais aussi Cicéron, Virgile, Horace, Lucain, Ovide, Martial, Suétone, Sénèque, Valère Maxime, Macrobie. Parmi les Arabes, il fait référence à Avicenne, Averroès, Alfraganus ; parmi les auteurs chrétiens, Boèce, Lactance, Grégoire le Grand, Grégoire de Nazianze, Cyril d'Alexandrie, Cassien, Ambroise, Jérôme, Jean Chrysostome, Bède, Bernard de Clairvaux, Hugues de St-Victor, Pierre Lombard et Thomas d'Aquin.

<sup>1294</sup> Pour cette présentation de l'introduction de la pensée politique aristotélicienne dans l'Occident médiéval, voir J. CANNING, *Histoire de la pensée politique médiévale*, 170-182.

qui permet d'atteindre la vie vertueuse. Or, les préoccupations propres à Aristote semblent plus proches des préoccupations des Républiques de taille modeste, telles que celles du Nord de l'Italie, plutôt que d'une Europe du Nord féodale et monarchique. Il n'est donc pas étonnant de constater que, dans ce pays, la philosophie aristotélicienne ait, sans tarder, acquis une influence grandissante sur la pensée politique. Sa transmission s'est faite en grande partie par le contact direct avec le cursus scolastique dispensé à l'Université de Paris, où un nombre croissant d'étudiants italiens vient s'y former. Parmi ceux-ci, Rémi de Florence, auteur de deux essais politiques adressés à ses concitoyens florentins à la lumière du coup d'État de 1301 : les *De bono comuni* et *De bono pacis*.

Composé certainement en novembre-décembre 1301<sup>1295</sup>, peu avant l'exil de Dante, le *De bono comuni* défend, de manière frappante, l'idée de la subordination du bien de l'individu à celui de la communauté. Le tout social engloutit intégralement les parties : *pars enim extra totum existens non est pars* (*De bono comuni*, 9) ; ici le *summum bonum* est l'équivalent du *bonum comune*<sup>1296</sup>. Seule façon d'obtenir la paix, la réalisation du bien commun devient le but suprême de la vie politique, ce qui entraîne un nouvel ordre de la charité : l'amour du citoyen pour sa cité vient tout de suite après celui de Dieu, et avant l'amour de soi<sup>1297</sup>. Le traité s'ouvre dans une atmosphère tragique où la prophétie du malheur des derniers jours semble se réaliser ; l'Italie tout entière subit les affres de la discorde, de la guerre, de la destruction :

Prophetia beati apostoli Pauli, qua dixit II Tim. 3 [1-2] : « Instabunt tempora periculosa et erunt homines se ipsos amantes, cupidi, elati, superbi » etc., hiis temporibus aperte videtur impleta in modernis hominibus et heu maxime in ytalicis nostris ; qui quidem, propter nimium amorem atque inordinatum sui ipsorum bona comunia negligentes, parum vel nichil de ipsis curando, spiritu diabolico agitati, castra civitates provincias totamque regionem hostilitatibus inordinatis confundunt et destruunt incessanter.<sup>1298</sup>

---

<sup>1295</sup> Cf. E. PANELLA, « Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio dei Girolami (†1319) nella Firenze dei bianchi-neri », 35-36 : « La descrizione dello stato di Firenze fatta nel *De bono comuni* trova congruo riscontro soltanto nella devastazione che seguì il rientro degli sbanditi neri e di Corso dei Donati il 5 novembre 1301. Il *De bono comuni* va pertanto collocato a ridosso di quest'ultima data. »

<sup>1296</sup> Voir à ce propos P. VON MOOS, « "Public" et "privé" à la fin du Moyen Âge. Le "bien commun" et la "loi de la conscience" », 526-529. Relevons toutefois à ce propos que T. RUPP dans son article « Damnation, Individual and Community in Remigio dei Girolami's *De bono communi* » démontre de manière convaincante que l'étiquette d'extrême anti-individualiste que l'on a collée souvent à la théorie rémigienne est usurpée : en effet il faut voir sa réflexion sous le double patronage d'Aristote (et de ses réflexions sur la partie et le tout) et de la tradition chrétienne (et de sa vision de l'ordre de la charité).

<sup>1297</sup> Voir les parallèles entre les pensées de Dante et de Rémi à ce propos, L. MINIO-PALUELLO, « Florence at the Time of Dante's Banishment » 59-68.

<sup>1298</sup> RÉMI DE FLORENCE, *De bono comuni* I, p. 123. Trad. : « "Il y aura des temps dangereux, et les hommes seront égoïstes, avides, vaniteux, orgueilleux", la prophétie de saint Paul apôtre dans 2Tim. 3, 1-2 semble véritablement se réaliser dans notre temps et dans notre société, et malheureusement surtout entre nous Italiens.

Les Florentins, qui, à cause du péché originel, préfèrent leur bien particulier au bien commun, ont en effet perdu leur essence, leur nature de citoyen ; ils ne sont plus que des représentations de pierre ou de peinture :

Unde destructa civitate remanet civis lapideus aut depictus, quia scilicet caret virtute et operatione quam prius habebat, puta miles in militaribus, mercator in mercationibus, artifex in artificialibus artis sue, officialis in officialibus, pater familias in familiaribus, et universaliter liber in operibus liberis, puta ire ad podere suum, facere ambasciatas, habere domínia aliarum civitatum.<sup>1299</sup>

Puisque l'homme appartient au corps de la cité en tant que membre, une fois celle-ci morte, son citoyen n'existe plus en tant que tel et, Rémi va plus loin, même en tant qu'homme :

Ut qui erat civis florentinus, per destructionem Florentie iam non sit florentinus dicendus sed potius flerentinus. Et si non est civis non est homo, quia homo est naturaliter animal civile, secundum philosophum in VIII [14] *Ethicorum* et in I [2] *Politice*.<sup>1300</sup>

L'insertion de l'individu dans la communauté, comme partie active et intégrante, semble être la seule garantie de l'actualisation des potentialités humaines, de sorte que la cité joue le rôle de *recupero*<sup>1301</sup> des vertus potentielles de l'homme. La communauté civile devient ainsi l'instrument par lequel le citoyen réalise ses propres fins<sup>1302</sup>.

---

Remplis d'un amour de soi démesuré et non ordonné, ils négligent le bien commun, ne s'en occupant pas ou peu ; entraînés par un esprit diabolique, ils assaillent et détruisent dans des hostilités incessantes et non-ordonnées, les châteaux, les cités, les provinces et toute la région. »

<sup>1299</sup> RÉMI DE FLORENCE, *De bono comuni* IX, p. 138. Trad. : « Ainsi, une fois la cité détruite, reste le citoyen, devenu sculpture ou peinture, parce que vidé des facultés et des actions qu'il pouvait auparavant accomplir, par exemple le soldat, dans les entreprises militaires, le marchand dans le commerce, l'artisan dans les manufactures selon son art, le fonctionnaire dans son rôle public, le chef de famille dans les affaires familiales ; et de manière générale chaque citoyen libre dans ses initiatives, que ce soit aller à son puits, représenter sa ville, avoir le pouvoir sur les autres cités. »

<sup>1300</sup> RÉMI DE FLORENCE, *De bono comuni* IX, p. 139. Trad. : « Celui qui était un temps citoyen florentin, une fois Florence détruite, est-ce qu'il devra encore être appelé florentin ou plutôt flétri ? Si tu n'es pas un citoyen tu n'es pas un homme, parce que l'homme est par nature civil, selon ce que dit le Philosophe dans l'*Ethique à Nicomaque* VIII, 14 et la *Politique* I, 2. »

<sup>1301</sup> Voir à ce propos M. C. DE MATTEIS, *La 'theologia politica comunale' di Remigio de' Girolami*, CXXVI-CXXVII. Cependant, comme dit l'auteur, il y a aussi chez Rémi, outre cette influence aristotélico-thomiste, une vision augustinienne de la société envisagée comme *remedium peccati*. Ainsi seule une institution politique droite selon la justice peut accomplir le rachat de l'homme, ce qui revient à dire que pour Rémi le concept de communauté s'identifie avec celui de *communitas christiana*, fondée sur la charité.

<sup>1302</sup> Dans le *De bono pacis*, Rémi expose par ailleurs les six principes fondamentaux, d'origine aristotélicienne et augustinienne, qui guident sa réflexion : 1. l'homme est un animal social et politique ; 2. en politique, « operatio est finis », c'est-à-dire que la politique est un art pratique dont la fin est l'action juste ; 3. cette action juste consiste en une vie autarcique et vertueuse à l'intérieur d'une communauté ; 4. l'ensemble est supérieur à la partie, et donc le bien de la communauté supérieur au bien de l'individu ; 5. le but des lois est de poursuivre le bien commun ; 6. la définition du bien commun est la paix. Pour une présentation générale du traité et de ses liens doctrinaux avec la pensée dantesque, voir CH. T. DAVIS, « Remigio de' Girolami and Dante : a Comparison of their Conceptions of Peace », 105-123, en part. 108-110.

L'affirmation centrale du traité *De bono comuni*, « bonum comune preferendum est bono particulari et bonum multitudinis bono unius singularis persone »<sup>1303</sup>, est soutenue par un arsenal de preuves, réparties selon plusieurs critères qui organisent le texte en sections : autorités chrétiennes (1) et autorités païennes (2), *exempla* (3-8) et arguments philosophiques (9-17), objections et réponses (18-21). Elles sont présentées dans le tableau suivant<sup>1304</sup> :

Chapitre	Nature de l'argument	Organisation	Précisions sur les arguments prouvant la thèse : « Le bien commun doit être préféré au bien privé »
1	Autorités	A	Autorités de l'Écriture sainte
2		B	Autorités des auteurs païens
3	Exemples	A	Exemples tirés des créatures ayant seulement un amour naturel ; Rémi donne des exemples sur les éléments (feu, air, eau)
4		B	Exemples tirés des créatures ayant un amour animal ; Rémi donne des exemples sur l'abeille
5		C	Exemples tirés des créatures ayant un amour rationnel, à savoir les hommes, premièrement des païens
6			Exemples tirés des créatures ayant un amour rationnel, à savoir les hommes, deuxièmement des saints de l'Ancien Testament
7			Exemples tirés des créatures ayant un amour rationnel, à savoir les hommes, troisièmement des saints du Nouveau Testament
8			Exemples tirés des créatures ayant un amour rationnel, à savoir les hommes, quatrièmement des saint chrétiens non bibliques
9	Arguments	A	Arguments philosophiques tirés de l'objet de l'amour, à savoir des choses aimées de tous par inclination naturelle : le bien, le beau, l'être, Dieu, la béatitude
10		B	Arguments philosophiques tirés du sujet de l'amour, à savoir de ceux (hommes) qui aiment
11		a	Arguments philosophiques tirés des causes de l'amour, plus précisément de la cause nécessaire, à savoir la connaissance

<sup>1303</sup> RÉMI DE FLORENCE, *De bono comuni* I, 123. Trad. : « le bien commun doit être préféré au bien particulier et le bien de la multitude au bien d'une seule personne. »

<sup>1304</sup> Voir aussi la synthèse proposée par E. PANELLA, « Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio dei Girolami († 1319) nella Firenze dei bianchi-neri », 25-26.

12		C	b	Arguments philosophiques tirés des causes de l'amour, plus précisément des causes qui poussent à aimer ; en premier lieu de la vertu
13				Arguments philosophiques tirés des causes de l'amour, plus précisément des causes qui poussent à aimer ; en deuxième lieu de la beauté physique
14				Arguments philosophiques tirés des causes de l'amour, plus précisément des causes qui poussent à aimer ; en troisième lieu de l'utilité matérielle
15				Arguments philosophiques tirés des causes de l'amour, plus précisément des causes qui poussent à aimer ; en quatrième lieu de la similitude
16		D		Arguments philosophiques tirés des effets de l'amour
17		E		Arguments philosophiques tirés des signes de l'amour
18	Objections et solutions	A		Objections contre la thèse et leurs solutions
19		B	a	Objections contre les preuves données à propos de l'objet de l'amour (les choses aimées de tous par inclination naturelle) et leurs solutions
20			b	Objections contre les preuves données à propos du sujet de l'amour (les personnes humaines qui aiment) et leurs solutions
21			c	Objections contre les preuves données à propos des causes de l'amour et leurs solutions

Les arguments philosophiques concernent l'amour sous toutes ses déclinaisons : les objets de l'amour humain – bien en général, beauté, être, Dieu, béatitude –, la nature de l'homme comme créature aimante, les causes de l'amour, ses effets, ses signes. En effet, selon Rémi – tout comme pour Dante<sup>1305</sup> – c'est l'amour qui régit tout l'univers, tous les mouvements des créatures, du feu à l'homme, en passant par l'abeille.

Parmi les preuves du *De bono comuni*, le personnage de Caton apparaît à deux reprises : une première fois comme autorité païenne (chap. 2), une seconde comme exemple d'homme païen (chap. 5).

Dans le chapitre 2, composé d'un florilège de textes antiques, Rémi de Florence a réuni les auteurs des traditions grecque et romaine qu'il admire le plus, à savoir Aristote et Cicéron.

<sup>1305</sup> Voir à ce propos le chapitre IV.D.2.b)(1).

L'un comme l'autre ont écrit des chapitres mémorables à la louange du citoyen engagé, prêt à s'investir jusqu'à la mort pour servir sa patrie. Pour ne citer qu'un exemple pour chacun, alors que le Grec définit, dans l'*Éthique à Nicomaque* IX, 8, la personne généreuse comme celle qui est « amicorum gratia multa agere et patrie etsi oporteat mori », le Romain, en se référant à Platon et aux Stoïciens, affirme dans le *De officiis* I, 7, que « non nobis solum nati sumus ; ortus enim nostri partem patria vendicat, partem amici »<sup>1306</sup>. On pourrait facilement reconnaître dans ses paroles une illustration des principes catoniens, avec une forte référence au « patriaeque inpendere uitam / nec sibi sed toti genitum se credere mundo » lucanien (*Pharsalia* II, 382-383). Or, ce chapitre se clôt justement sur une dernière citation attribuée à Caton :

Et Cato dicit : « Pugna pro patria ».<sup>1307</sup>

Une fois de plus, on se rend compte de la force et de la diffusion de cette sentence tirée des *Disticha Catonis*.

Le chapitre 5 propose, quant à lui, des exemples d'hommes païens qui ont préféré le bien commun au bien privé. Rémi reprend l'image du corps et des membres pour exprimer que le citoyen, en tant que membre de la cité, ne doit sa vie, ses opérations et sa dignité qu'au corps dont il n'est qu'une partie<sup>1308</sup>. Il enchaîne en invoquant des hommes illustres – surtout des Romains – qui, par leur vertu politique, se sont mis au service du bien commun :

---

<sup>1306</sup> RÉMI DE FLORENCE, *De bono comuni* II, p. 124-125. Trad. : « disposée à se dépenser pour les amis et la patrie, et jusqu'à la mort, si cela devait arriver [...] nous ne sommes pas seulement nés pour nous-mêmes ; de notre existence, la patrie en revendique une partie pour elle, et les amis une autre. » Notons que la question de la mort pour la patrie était souvent discutée aux XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles. Voir à ce sujet G. FIORAVANTI, « *Pro patria mori* : un conflitto di modelli etici nel pensiero medievale ».

<sup>1307</sup> RÉMI DE FLORENCE, *De bono comuni* II, p. 126. Trad. : « Et Caton dit : “Bats-toi pour la patrie”. » Cf. *Disticha Catonis, Breves sententiae*, 23. Cette sentence, déjà citée par Brunetto Latini, met en évidence l'importance de la notion de patrie dans ces réflexions philosophiques et juridiques sur le bien commun. Voir à ce propos E. H. KANTOROWICZ, « *Pro patria mori* », dans : *The King's Two Bodies*, 232-272 et G. POST, « *Pugna pro patria* », dans : « *Public Law, the State and Nationalism* », 435-453.

<sup>1308</sup> Cf. RÉMI DE FLORENCE, *De bono comuni* V, p. 127-128 : « Naturali enim amore quando est timor in corde, calor et sanguis relictis aliis membris currunt ad cor pro eius defensione. Et manus exponit se ictui pro defensione capitis quia scilicet a corde et a capite dependet vita totius corporis. Et similiter manus, pes, oculi et omnia membra naturaliter sibi subtrahunt et dant stomacho quia ab ipso dependet conservatio multitudinis membrorum [...]. Ita et a bono communis est civis omnis honor, omnis exaltatio et omne bonum civile. »

Et primo circa hoc videamus exempla infidelium secundum virtutem politicam. De innumeris enim virtuosos Romanis legitur quod frequentissime exponebant se morti pro re publica idest pro bono comuni populi. Plus enim curabant de comuni bono quam de proprio.<sup>1309</sup>

Comme plus tard chez Ptolémée de Lucques et Dante<sup>1310</sup>, les exemples cités sont en grande partie tirés du *De civitate Dei* V, 18 ; cependant Rémi change considérablement la morale ironique d'Augustin. Le Père de l'Église nommait les héros de Rome avec une admiration réticente, et, pour lui, leur sacrifice était vain car fondé sur l'orgueil humain : leur seule valeur était d'inciter les chrétiens à un sacrifice plus grand pour la vraie *patria*, celle du ciel. Rémi, au contraire, exprime son total respect pour ces figures généreuses. Le dominicain envisage par ailleurs quatre types de sacrifices réalisés pour le bien commun : 1. sacrifice de biens extérieurs – exemples de Lucius Valerius, Quintus Cincinnatus, Fabricius, Marcus Curtius ; 2. sacrifice d'un membre du corps – exemple de Zaleucus ; 3. sacrifice de la vie d'un proche – exemple de Torquatus ; 4. sacrifice de sa propre vie – exemples de Marcus Regulus, Codrus, Anaximène (?)<sup>1311</sup> et Caton :

Item Cato interfecit se ipsum, ut aliqui opinantur [cf. entre autres Cicéron, *De officiis* I, 112], quia dominium Urbis venerat ad manus Iulii Cesaris, existimans ex hoc rem publicam in magnum periculum incidisse.<sup>1312</sup>

Caton est ainsi proposé, dernier de cette liste de quatre grands hommes, comme modèle de citoyens prêts à donner leur vie pour sauver leur patrie, faisant passer le bien commun avant les intérêts personnels. Cependant, le cas du suicidé d'Utique reste ambigu : en quoi sa mort a-t-elle servi le bien commun ? Le dominicain ajoute à la première justification ci-dessus, les critiques d'Augustin :

Augustinus tamen dicit [cf. *De civitate Dei* I, 23 ; Valère Maxime, *Facta et dicta memorabilia* V, 1, 10] quod hoc fecit Cato – ut fertur Cesar dixisse – quia invidit glorie Cesaris in tantum quod noluit sibi parci

---

<sup>1309</sup> RÉMI DE FLORENCE, *De bono comuni* V, p. 128. Trad. : « Et premièrement voyons les exemples des païens, selon la vertu politique. Innombrables sont les Romains vertueux à propos desquels nous lisons que souvent ils se sont exposés à la mort pour défendre la République, c'est-à-dire pour le bien de tout le peuple. Ils avaient plus le souci du bien commun que du leur. »

<sup>1310</sup> Voir les chapitres III.D.2.a), IV.B.2.b) et IV.C.2.

<sup>1311</sup> Rémi rapporte une anecdote tirée de Valère Maxime (*Facta et dicta memorabilia* VII, 3, 4) : Alors qu'Alexandre voulait détruire la cité de Lampsaque, son ancien précepteur Anaximène vient pour intercéder auprès de lui. Alexandre s'étant juré de ne rien faire de ce qu'il lui demanderait, Anaximène répond : « Détruis Lampsaque ! » Et la ville fut sauvée. Il n'y a cependant pas eu mort d'homme !

<sup>1312</sup> RÉMI DE FLORENCE, *De bono comuni* V, p. 131. Trad. : « De même, Caton se tue, parce que, certains l'affirment, le pouvoir de Rome était tombé dans les mains de Jules César et par conséquent la République était exposée à de graves dangers. »

ab eo sicut speravit et voluit parci filio suo ; et subdit Augustinus [cf. *De civitate Dei* I, 23] : « vel, ut nos aliquid mitius dicamus, erubuit », scilicet quod sibi parceretur a Cesare.<sup>1313</sup>

Le chapitre se termine sur ces paroles, laissant planer le doute quant à la grandeur de l'acte de Caton. Rémi, c'est sûr, n'en fait pas un martyr de la liberté. Au lieu de cela, il répète le jugement plutôt malveillant d'Augustin, tout en citant aussi l'opinion plus charitable de ceux qui voient dans la mort du héros, non pas des motifs personnels, mais son patriotisme qui lui fait craindre le pire pour Rome suite à la prise de pouvoir de César.

La noblesse romaine n'est plus attribuée à l'amour de la gloire mais plutôt à un altruisme civique. Rémi considère alors Caton comme digne d'être cité aux côtés des patriarches bibliques tels que Moïse, David, Judas Maccabée (chap. 6), l'Apôtre Paul, le Christ lui-même (chap. 7) ou des figures des temps chrétiens comme le Pape Léon I, qui a fait fuir Attila d'Italie, Thomas de Canterbury, qui s'est battu pour la liberté de l'Église, ainsi que le Roi de France Louis IX, qui mourut en croisade contre les infidèles (chap. 8). Tous ceux-ci, qu'ils soient païens, juifs ou chrétiens, ont en effet servi le bien commun.

## (2) *De via paradisi*

Lorsque Rémi écrit le *De via paradisi* (entre 1306 et 1314), traité théologique sous la forme d'un commentaire au Décalogue, il n'a pas oublié le *De bono comuni*, qu'il cite d'ailleurs à quatre reprises<sup>1314</sup>. Le chapitre 5 du *De bono comuni* voulait montrer que la meilleure expression de l'amour rationnel consistait à être prêt à se sacrifier pour le bien commun. Plusieurs figures historiques en avaient témoigné, et en particulier Caton, qui s'était tué pour la patrie. Augustin n'a pas été ignoré à propos du Romain, bien que dans tout le chapitre les informations sur l'*amor rei publicae* tirées du *De civitate Dei* aient été soustraites au jugement ironique du Père de l'Église. En effet, Rémi contient et même tait en partie l'analyse pointue et acerbe réalisée par le traité augustinien à propos du suicide de Caton. De plus, il fait appel anonymement à une autre lecture de cette mort, plus cohérente avec l'intégralité du

---

<sup>1313</sup> RÉMI DE FLORENCE, *De bono comuni* V, p. 131-132. Trad. : « Augustin dit toutefois que Caton s'est tué parce que – comme César l'avait dit lui-même – il était envieux de la gloire de César, au point d'en refuser le pardon ; pardon cependant qu'il espéra ou voulut pour son fils. Et, Augustin ajoute : “ou, pour le dire plus gentiment, il avait honte” d'être épargné par César. »

<sup>1314</sup> Voir à ce propos E. PANELLA, « Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio dei Girolami († 1319) nella Firenze dei bianchi-neri », 99-106, sur qui nous fondons notre propos, puisque le texte du *De via paradisi* est inédit. Les passages cités proviennent aussi de l'article d'E. PANELLA.



chapitre 5, et qui l'interprète comme une protestation contre la tyrannie de César. Le livre V du *De via paradisi*, qui commente le commandement divin « non occides », pose, à la suite d'Augustin et de Thomas d'Aquin, un regard beaucoup plus critique sur la mort de Caton. Cette nouvelle référence au Romain apparaît alors que le dominicain s'attache à démontrer le caractère illicite du suicide :

Item si ipsemet qui est persona publica sit malefactor, non licet se ipsum occidere, sicut patet per Augustinum in I *De civitate Dei* [20]. [...]

Primo quia hoc est contra inclinationem seu legem naturalem. Quelibet enim res ex naturali amore quem habet ad se ipsam naturaliter se ipsam conservat in esse et corrumpentibus resistit quantum potest ; esse enim omnibus est appetibile, secundum Philosophum in IX *Ethicorum* [9], et nullus potest appetere non esse, secundum beatum Augustinum in libro III [6-8] *De libero arbitrio*. Et quando non potest se conservare in esse individuali conatur se conservare saltem in esse speciei, secundum Philosophum in II [4] *De anima*.

Secundo quia est contra caritatem ex qua quilibet tenetur se ipsum diligere, quia in precepto caritatis dilectio sui ipsius ponitur principalis et quasi exemplar dilectionis proximi, cum dicitur « Diliges proximum tuum sicut te ipsum » [Lc. 10, 27].

Tertio quia est contra iustitiam. Quelibet enim pars id quod est totius est, cum extra totum non sit pars nisi equivoce, sicut diffusius ostendimus in tractatu *De bono comuni*. Quilibet autem homo particularis est pars comunitatis ; unde in hoc quod se ipsum interficit iniuriam comunitati facit, ut patet per Philosophum in V [11] *Ethicorum*, qui subdit : « Propter quod civitas dampnificat - scilicet sicut potest - et [278va] quedam inhonoratio adest se ipsum corrumpenti, ut civitati iniustum facienti », idest quasi ipse faciat iniuriam civitati, puta quia facit trahi cadaver eius vel iubet quod non sepeliatur vel aliquid tale.<sup>1315</sup>

L'argumentation, tout en se fondant principalement sur la *quaestio* de la *Summa theologiae* (IIa-IIae, q. 64, art. 5) *Utrum alicui liceat seipsum occidere*, la réélabore et y apporte quelques

---

<sup>1315</sup> RÉMI DE FLORENCE, *De via paradisi* V, 4, f. 278rb-va, cité par E. PANELLA, « Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio dei Girolami (†1319) nella Firenze dei bianchi-neri », 101. Trad. : « Même si le malfaiteur était lui-même la personne officielle publique, il n'est pas permis de se suicider, comme cela se lit chez Augustin, dans la *Cité de Dieu* I, 20. [...] Première raison. Le suicide va contre l'inclination ou la loi naturelle. Chaque chose, par amour naturel de soi-même, tend naturellement à se conserver dans l'être et résister autant qu'il peut aux forces corruptives. L'existence en effet est à tous désirable, selon Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque* IX, 9, et personne ne peut désirer de ne pas être, selon le jugement d'Augustin dans le livre III du *Libre arbitre*, 6-8. Et lorsqu'il n'est pas en mesure de se conserver dans l'être, il tend au moins à se conserver dans l'être de l'espèce, comme soutient Aristote dans le livre II *De l'âme*, 4. Seconde raison. Le suicide est contre la charité, par laquelle chacun est tenu de s'aimer. Dans le précepte de la charité en effet, l'amour de soi est placé en premier et de manière exemplaire pour l'amour du prochain, alors qu'on dit : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » (Lc. 10, 27). Troisième raison. Le suicide est contre la justice. L'être de toutes les parties est le même que celui du tout, vu que hors du tout la partie n'est que de manière équivoque, comme je l'ai amplement démontré dans le traité du *Bien commun*. Tout individu humain est partie de la communauté, de sorte que s'il se tue il cause un préjudice à la communauté politique, comme il apparaît chez Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque* V, 11, lequel ajoute : « Pour cette raison la cité le punit, selon ce qui est possible, et il y a un certain déshonneur pour celui qui se supprime, en tant qu'il commet une injustice envers la cité » ; c'est-à-dire qu'il cause comme un préjudice à la cité, à savoir parce qu'il fait que l'on doit s'occuper du cadavre, ou se disposer à un refus de sépulture, ou des choses semblables. »

éléments nouveaux : alors que l'Aquinat opposait trois raisons au suicide – injure à la Nature, à l'État, à Dieu<sup>1316</sup> – le Florentin dédouble la première – contre la loi naturelle et contre la charité – et omet la troisième ; en outre, il ajoute de nouvelles autorités – *De libero arbitrio*, *De anima* –, rappelant, pour la première de ces deux, le *Quodlibet* I, 20 d'Henri de Gand<sup>1317</sup>. Rémi poursuit<sup>1318</sup> en mentionnant, comme l'avait fait Thomas dans sa question<sup>1319</sup>, le cas exceptionnel des hommes qui volontairement se sont donné la mort, sous la motion de l'Esprit Saint. Puis il revient à une situation condamnable, celle où l'on se tue pour échapper aux misères, explicitée sous la houlette de Thomas et d'Henri<sup>1320</sup> :

Item non licet ut miserias huius vite evadat quantecumque sint ille, quia ultimum malorum huius vite et maxime terribile est mors, ut patet per Philosophum in III [9] *Ethicorum*. Et ita inferre sibi mortem ad alias huius vite miserias evadendas est maius malum assumere ad minoris mali evitacionem.<sup>1321</sup>

C'est alors qu'interviennent les exemples de Caton :

Exemplum de Catone qui tedio duplicis quartane interfecit se ipsum, ut narrat [sic]. [...]

Item exemplum in c. 23 primi libri *De civitate Dei* de Catone de quo ibi dicit Augustinus sic : « Quid ergo, vir doctus et qui probus habebatur Cato, nisi quod filium quantum amavit, cui parci a Cesare et speravit et voluit, tantum glorie ipsius Cesaris, ut ab illo etiam sibi parceretur, ut ipse Cesar dixisse fertur, invidit, vel ut nos aliquid mitius dicamus, erubuit ? »<sup>1322</sup>

Si Rémi avait voulu légitimer théologiquement le mort de Caton pour le bien commun, il aurait pu étendre au héros païen soit la motion divine, l'*instinctus Spiritus sancti latenter* de Samson, comme l'affirme le *De civitate Dei* I, 21, soit l'*interna inspiratio* soutenue par Thomas dans le *De veritate*, q. 14, pour le cas de l'homme juste qui suit la raison naturelle

---

<sup>1316</sup> Voir à ce propos le chapitre III.C.8.

<sup>1317</sup> Voir à ce propos le chapitre III.C.8.

<sup>1318</sup> Cf. RÉMI DE FLORENCE, *De via paradisi* V, 4, f. 278vb.

<sup>1319</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 64, art. 5, ad 4. Voir à ce propos I.A.2.c).

<sup>1320</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 64, art. 5, ad 3 et HENRI DE GAND, *Quodlibet* I, q. 20, p. 158-163.

<sup>1321</sup> RÉMI DE FLORENCE, *De via paradisi* V, 4, f. 278vb, cité par E. PANELLA, « Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio dei Girolami (†1319) nella Firenze dei bianchi-neri », 101. Trad. : « En outre, [le suicide] n'est pas permis pour éviter les misères de cette vie, quelles qu'elles soient, parce que le pire mal de cette vie et le plus terrible est justement la mort, comme cela apparaît chez Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque* III, 9, de sorte que s'infliger la mort pour éviter les misères de cette vie équivaut à se donner un mal plus grand pour en éviter un plus petit. »

<sup>1322</sup> RÉMI DE FLORENCE, *De via paradisi* V, 4, f. 278vb, cité par E. PANELLA, « Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio dei Girolami (†1319) nella Firenze dei bianchi-neri », 101-102. Trad. : « Exemple de Caton, qui par lassitude d'une fièvre quarte doublée s'enleva la vie, comme raconte. [...] Exemple de Caton dans la *Cité de Dieu* I, 23, où Augustin écrit : "Que dire de Caton, homme docte et honnête ? il aimait tant son fils qu'il espérait et voulait pour lui le pardon de César, alors qu'il refusa la gloire du même César pour lui ; ou pour parler avec plus d'indulgence, il eut honte d'être pardonné par lui, comme César lui-même l'a raconté. »

sans avoir reçu une Révélation explicite<sup>1323</sup>. Mais le dominicain ne le fait pas ; au contraire, il cite largement la condamnation augustinienne, et décline le suicide en l'envisageant comme étant dû à un *taedium* de la maladie, une des misères de cette vie. En effet, ce serait à cause d'une répugnance envers une fièvre quarte doublée que le Romain se serait ôté la vie. Bien que le texte du manuscrit s'arrête après le *ut narrat*, sans même un espace pour indiquer la lacune<sup>1324</sup>, nous savons compléter la phrase, puisque nous avons déjà rencontré cette explication, en particulier chez Vincent de Beauvais<sup>1325</sup>. Froide et mélancolique, la fièvre quarte renvoie au vice de l'envie, comme l'affirme Rémi lui-même :

Item invenitur [febris] quartana, cui assimilatur invidia, ratione subiecti quia invidia principaliter est de humore idest de prosperitate alterius.<sup>1326</sup>

Or Caton n'a-t-il pas envié la victoire de César, comme vient de le répéter le dominicain avec Augustin ? La référence à cette maladie ne paraît ainsi pas aussi saugrenue qu'au premier abord. La chute morale de Caton du *De bono comuni* (v. 1301-1302) au *De via paradisi* (v. 1306-1314), de l'*amor patriae* à l'*invidia*, trouve certainement sa raison, outre les divers sujets traités – amour de la patrie vs. suicide –, dans la différence de genre littéraire des deux œuvres : la première se présente comme un traité philosophique où l'argumentation et la rigueur logique prédominent alors que le but est politique, la seconde, plus théologique, tend surtout à inciter son lecteur à une conduite morale vertueuse.

Une extraordinaire similitude existe entre le chapitre 5 du *De bono comuni* et ceux de la *Monarchia* (II, v) et du *Convivio* (IV, v) dantesques : même désir de valoriser les vertus de la romanité classique, quasiment mêmes personnages exemplaires évoqués, même réorientation des emprunts faits à Augustin<sup>1327</sup>. Cependant, lorsqu'il s'agit de réfléchir sur la question du suicide, Rémi change de position concernant Caton : sa mort n'est plus un signe de son amour ordonné pour la patrie, mais elle devient une conséquence de l'envie envers César et de

<sup>1323</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 14, art. 11, ad 1. Voir à ce propos le chapitre introductif I.A.2.c).

<sup>1324</sup> Cf. E. PANELLA, « Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio dei Girolami († 1319) nella Firenze dei bianchi-neri », 104.

<sup>1325</sup> Voir à ce propos les chapitres III.C.8.a)(2) et III.C.9.d)(1).

<sup>1326</sup> RÉMI DE FLORENCE, *De via paradisi*, f. 282va, cité par E. PANELLA, « Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio dei Girolami († 1319) nella Firenze dei bianchi-neri », 104-105. Trad. : « De même on trouve la fièvre quarte, à laquelle on assimile l'envie, en raison du sujet, parce que l'envie est principalement liée à l'humeur concernant la prospérité d'un autre. »

<sup>1327</sup> Voir à ce propos les chapitres sur Dante IV.B.2.b) et IV.C.2 et voir l'Annexe VII.A.1. Cf. aussi CH. T. DAVIS, « Ptolemy of Lucca and the Roman Republic », 35-37.

l'aversion pour les misères de cette vie. Dante, quant à lui, n'éprouvera aucune repentance de son exaltation du *sacrificium* de Caton ; dans l'au-delà, il le présentera comme sauvé, et le placera à la garde du Purgatoire.

## 2. Auteurs politiques et théologiques de provenance italienne<sup>1328</sup>

### a) Ptolémée Fiadoni de Lucques (v. 1236-1327)

Originaire de Lucques, une cité-État de Toscane, de la famille des Fiadoni, appartenant au *popolo grasso*, avec ses activités commerciales et juridiques, Ptolémée<sup>1329</sup> naît vers 1236. Jeune homme (v. 1251), il rejoint l'ordre des dominicains et entre au couvent San Romano de Lucques. Il rencontre Thomas d'Aquin à Orvieto vers 1261, puis très vraisemblablement étudie avec lui à Rome à Santa Sabina entre 1265 et 1268. En 1272, Ptolémée accompagne ensuite Thomas dans un voyage vers Naples pour y fonder un *studium generale* de théologie ; il devient son familier et son confesseur. Puis, entre 1272 et 1274, il y étudie avec Thomas. De 1275 à 1307, sa présence est souvent signalée au couvent San Romano à Lucques – sauf durant la période de son priorat au couvent de Santa Maria Novella à Florence, de juillet 1300 à juillet 1302. Durant son séjour à Lucques, il est prieur à plusieurs reprises (1288-1289, 1295-1297 et 1302-1304), lecteur en 1292, a des activités oratoires (nommé prédicateur général en 1288) et pastorales parmi ses concitoyens. À partir de 1309, il est à Avignon. Nommé évêque de Torcello en mars 1318, il meurt entre mars et juin 1327.

Dans un traité concernant le statut légal de l'Empire romain intitulé *De iurisdictione imperii et auctoritate summi pontificis* mais habituellement nommé *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii* (v. 1280<sup>1330</sup>) et réalisé sur le modèle d'une *quaestio* scolastique, Ptolémée affirme que le pouvoir des Romains sur le monde a été spécialement prévu par Dieu, et ceci, en premier lieu, grâce à leur amour pour la patrie :

Primum fuit sincerus amor pro patria, secundum traditio legum sanctissima, tertium morum benivolentia.  
Quantum vero ad primum: exempla veteranorum Romanorum habentur in promptu, quia tota eorum

---

<sup>1328</sup> Malgré l'importance de sa pensée, nous ne parlerons pas de Marsile de Padoue, puisque son *Defensor pacis* fut composé en 1324.

<sup>1329</sup> Pour une présentation de cet auteur, voir J. M. BLYTHE, *The Life and Works of Tolomeo Fiadoni (Ptolemy of Lucca)*, 49-135. Les présentations de E. PANELLA, « Tolomée de Lucques (dei Fiadoni), dominicain, † 1327 » et CH. T. DAVIS, « Ptolemy of Lucca and the Roman Republic » sont aujourd'hui dépassées sur quelques points.

<sup>1330</sup> Cf. J. M. BLYTHE, *The Life and Works of Tolomeo Fiadoni (Ptolemy of Lucca)*, 141-155.

intentio erat in ipsorum regimine sive dominio ad conservandam rem publicam et, ut eiusdem consuleretur profectibus. Unde Augustinus in V. *De civitate Dei* c. XII., inducens verba Salustii de bello Catiline sententiam Catonis in dicto libro contentam de virtutibus veteranorum Romanorum attollit, unde et res publica divina providentia ex parva facta est magna, quia videlicet in ipsis fuit domi industria, foris iustum imperium, animus in consulendo liber neque delicto neque libidini obnoxius. Et, ut ad specialem descendamus, Augustinus in eodem libro XIX [XVIII] ponit exemplum de eorum zelo patrie, quia pro eius libertate quidam proprios filios occiderunt ut Brutus et Torquatus; ille quidem, quia bella concitabat in Urbe, iste vero, quia contra edictum patris bellando ipsam discrimini exposuit.<sup>1331</sup>

L'engagement sans réserve que démontraient les anciens Romains en vue du bien de leur patrie, selon ce que rapporte Caton, devient ainsi la cause et le signe de l'élection divine. Bien que le dominicain propose des exemples individuels, il ne choisit pas la situation de la mort de Caton, préférant faire appel à ce nom pour exhorter aux vertus plutôt que de les illustrer. Si le pouvoir semble revenir de droit aux anciens Romains, qu'en est-il avec les « modernes », ceux de la période des guerres civiles ?

Sed, quamvis veteres Romani tot floruerunt preclaris virtutibus, in modernis tamen est iste color optimus immutatus, ut eis competat Catonis sententia, quam contra cives Urbis sui temporis protulit. Cum enim tunc temporis, quo Catilina commotionem fecit in Urbe, bella agerentur civilia Cartagine diruta, que exercitio bellandi medicina Romanorum erat, ut contionatus est Scipio Nassica, commendans antiquos patres Romanos pro tempore suo sic de Romanis loquitur dicens: *Pro virtutibus antiquorum patrum nos habemus avaritiam, public egestatem, privatim opulentiam, laudamus divitias, sequimur inertiam, inter bonos et malos nullum discrimen, omnia virtutis premia ambitio possidet* [Catilina LII ; *De civitate Dei* V, 12].<sup>1332</sup>

---

<sup>1331</sup> PTOLOMÉE DE LUCQUES, *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii* XXI, p. 42. Trad. : « En premier lieu il y eut chez eux un sincère amour pour la patrie, en deuxième lieu une tradition très sainte des lois, en troisième lieu une bonne volonté dans les mœurs. Quant à la première raison : les exemples des anciens Romains apparaissent de manière manifeste, parce que toute leur intention était de préserver, dans leur gouvernement ou leur pouvoir, la République, de sorte qu'on réfléchissait aux progrès de celle-ci. Ainsi, Augustin, dans le livre V, chapitre XII, de la *Cité de Dieu*, insérant les paroles de Salluste du *Catilina* propose le discours de Caton qui y est contenu au sujet des vertus des anciens Romains, de sorte que la République, de petite, est devenue grande par la divine Providence, parce que chez ceux-là il y avait une ardeur au travail à la maison, un commandement équitable dans la vie publique, un esprit affranchi des crimes et des passions pour la délibération. Et, pour en arriver à des cas spéciaux, Augustin dans la *Cité de Dieu* livre V, XVIII propose un exemple de leur zèle pour la patrie, en ce que certains pour la liberté de celle-ci tuèrent le propre fils, comme Brutus et Torquatus ; celui-là, parce qu'il excitait à la guerre, celui-ci, parce qu'il exposa Roma au péril en se battant contre l'ordre de son père. »

<sup>1332</sup> PTOLOMÉE DE LUCQUES, *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii* XXIII, p. 46. Trad. : « Bien que les anciens Romains fissent tant se développer les illustres vertus, chez les modernes cependant cette très belle condition reste inchangée, comme le discours de Caton, qu'il prononça contre les citoyens romains de son temps, le leur demande. En effet, comme en ce temps où Catilina avait agité Rome, Carthage détruite, c'est les guerres civiles qui avaient éclaté, parce que la médecine des Romains était de se battre dans des armées, comme l'a dit Scipion Nasica, Caton recommandant l'exemple des antiques pères romains pour son temps, parle ainsi des Romains : "Or, au lieu des vertus des anciens pères, nous avons l'avarice, dans la République la misère, l'opulence chez les particuliers. Nous louons la richesse et pratiquons la paresse. Plus de distinction entre les bons et les méchants. L'ambition accapare toutes les récompenses de la vertu." »

Caton jouerait-il ici l'unique rôle d'exemplification ? Ce n'est certes ni Catilina, ni les Romains qui – eux qui se soignent par les guerres civiles – pourront rivaliser avec les vertus des Anciens. En revanche, par sa sagesse, son exhortation à l'honnêteté morale, sa rhétorique au service du salut de la patrie, Caton semble pouvoir assumer seul le maintien de ce *color optimus*.

Ptolémée est cependant surtout connu pour sa continuation du *De regno* (à partir de II, IV) de Thomas d'Aquin, qu'il réalise vers 1302 et que l'on cite sous le nom de *De regimine principum*. Or, plus que tout autre auteur contemporain, il fait, dans cette œuvre, usage de la *Politique* aristotélicienne pour créer une synthèse originale entre le Philosophe et les autorités chrétiennes, ce qui l'amène à soutenir conjointement la thèse de l'origine naturelle de la vie politique et celle de la condition initiale de besoin propre à l'homme comme conséquence du péché originel et ce qui lui permet de promouvoir le gouvernement communal tout en affirmant la subordination du pouvoir laïc à la *suprema potestas* du Pontife romain<sup>1333</sup>. Son œuvre est ainsi construite principalement autour de références à Aristote, à Augustin, aux auteurs classiques, à la Bible. En voici un exemple : alors que Ptolémée vient de reprendre la plume à la suite de Thomas d'Aquin et parle de la nécessité pour un Roi d'abonder en richesses telles que l'or et l'argent et la monnaie frappée à partir d'eux, afin de pouvoir fournir à sa maison ce qui est nécessaire, et subvenir aux nécessités de ses sujets :

Ut enim tradit Philosophus VIII *Ethic.* [12], sic se rex habere debet ad populum, sicut pastor ad oves et sicut pater ad filios. Sic se habuit Pharaon ad totam terram Aegypti, ut in *Genesi* [41, 55-56] scribitur ; de publico enim aerario frumentum emit, quod ingruente fame distribuit, secundum prudentiam Ioseph, ne populus fame deficeret. Salustius etiam narrat sententiam Catonis in *Catilinario* [LII] qualiter respublica profecit Romanis, quia aerarium publicum viguit Romae, quo deficiente ad minimum est redacta, ut temporibus eiusdem Catonis dicit accidisse.<sup>1334</sup>

Pour démontrer cette affirmation, le dominicain utilise une citation de l'*Éthique* aristotélicienne, une référence biblique à la Genèse ainsi qu'une allusion au discours du Caton

---

<sup>1333</sup> Voir à ce propos G. FIORAVANTI, « La *Politica* aristotelica nel Medioevo : linee di una ricezione », 25-26 et G. C. GARFAGNINI, « La riflessione politica agli inizi del Trecento : religiosità, tradizione e modernità », 38.

<sup>1334</sup> PTOLÉMÉE DE LUCQUES, *De regimine principum* II, 7, 6, p. 281. Trad. : « En effet, comme dit le Philosophe dans le livre VIII de l'*Éthique* : “Le Roi doit se comporter envers son peuple comme un pasteur envers ses brebis, et comme un père envers ses fils” ; c’est ainsi que se comporta le Pharaon envers toute la terre d’Égypte, comme il est écrit dans la *Genèse*. Il achète en effet du blé avec le trésor public, qu’ensuite Joseph distribue avec prudence, quand est venue la pénurie. Salluste aussi dans le *Catilina* expose la pensée de Caton, sur la manière dont la République profitait aux Romains, puisque le trésor publique était prospère à Rome ; mais quand celui-ci devint moins important, elle fut réduite à peu de chose, comme il dit que cela était arrivé aux temps de ce même Caton. »

du *Catilina* sallustéen, très diffusé au Moyen Âge par le chapitre V, 12 du *De civitate Dei* augustinien.

Le point de départ de la réflexion politique de Ptolémée de Lucques réside dans la distinction entre deux catégories de constitution. En premier lieu, la « politique » (*principatus politicus*), régie selon les lois et pour le compte de la plus grande partie du peuple, prend, selon les situations des cités, tantôt une forme aristocratique tantôt une forme populaire ; on la trouve réalisée dans plusieurs régions du Centre-Nord de l'Italie. En second lieu, la despotique (*principatus despoticus*) est fondée essentiellement sur la volonté ou l'empire du prince, dans un rapport maître-serviteur. La première est supérieure à la seconde, parce qu'elle remonte au statut intègre de la nature humaine, exempte de servitude, et a été réalisée de manière exemplaire par les anciens Romains du temps de la République, depuis l'institution du consulat jusqu'à Jules César, qui lui ramena le gouvernement romain à la tyrannie<sup>1335</sup>.

En tant que continuateur du *De regno*, Ptolémée se permet alors une critique envers Thomas d'Aquin, puisque celui-ci au début de son traité, distingue entre gouvernement royal et gouvernement tyrannique, pour poser ensuite que, si la tyrannie est le pire des types de pouvoir, la monarchie héréditaire est le meilleur<sup>1336</sup>. Or, son élève récuse cette préférence, puisqu'il compte les régimes royaux au nombre des despotismes, et qu'il demande par contre de privilégier la forme de régime « politique »<sup>1337</sup>.

Il concède qu'il n'est pas toujours possible d'établir un tel type de régime libre et autonome car certaines régions du monde sont plus aptes à la servitude qu'à la liberté<sup>1338</sup> ; mais il maintient que, dans tout pays où les habitants possèdent un esprit viril, du courage et de la foi en leur intelligence, un pareil système politique constitue non seulement la meilleure, mais aussi la plus naturelle des formes de gouvernement<sup>1339</sup>. Or, lorsqu'il cherche à expliquer pourquoi le régime politique est modéré – parce que celui qui gouverne cause moins de tourments à ses sujets, puisque son règne est temporaire et qu'il a fort à faire pour trouver des fonds afin de subvenir aux besoins du régime ; parce que les citoyens d'Italie, région où s'épanouit particulièrement ce type de régime, chérissent à ce point la liberté que personne

---

<sup>1335</sup> Cf. PTOLÉMÉE DE LUCQUES, *De regimine principum* II, 8-9.

<sup>1336</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *De regno ad regem Cypri* I, 7.

<sup>1337</sup> Cf. PTOLÉMÉE DE LUCQUES, *De regimine principum* II, 9. J. M. BLYTHE, *The Worldview and Thought of Tolomeo Fiadoni (Ptolemy of Lucca)*, 132, nuance cependant la condamnation par Ptolémée de la monarchie.

<sup>1338</sup> Cf. PTOLÉMÉE DE LUCQUES, *De regimine principum* III, 11.

<sup>1339</sup> Cf. PTOLÉMÉE DE LUCQUES, *De regimine principum* IV, 8.

n'y peut exercer de pouvoir perpétuel ni gouverner de manière tyrannique –, c'est le Caton du *Catilina* qui vient confirmer ses propos avec les exemples des anciens Romains :

unde reddebantur ad curam politionis audaciores et magis solliciti, quasi tota in hoc esset eorum intentio et maior affectus, et in talibus verificatur Catonis sententia quam Salustius refert in *Catilinario* [LII, 21-22] :  
« unde respublica ex parva effecta est magna, quia in illis domi fuit industria, foris iustum imperium, animus in consulendo liber, neque delicto neque libidini obnoxius. » [...] Quadam igitur placabilitate animi, ut natura requirit subditorum illius regionis, et incessu humili rempublicam gubernabant [...]. Et hanc etiam sententiam refert Salustius de Catone [*Catilina* LII, 21], quantum ad antiquos patres Romanos.<sup>1340</sup>

En outre, puisque, dans son origine, tout pouvoir vient de Dieu, il devient clair que l'histoire victorieuse de la République de Rome a été soutenue par la Providence, comme cela était déjà affirmé dans la *Determinatio*. Animée par les vertus politiques, l'*Urbs* de Marcus Curtius, Lucius Valerius, Quintus Cincinnatus, Marcus Regulus, Manlius Torquatus et Caton d'Utique est considérée par Ptolémée comme l'ère de la plus grande excellence à Rome.

Dans le livre III, le dominicain explique pourquoi la domination romaine fut permise par Dieu<sup>1341</sup> : c'est en raison de l'amour de la patrie, du zèle pour la justice et de la recherche de la concorde que démontrèrent ces citoyens, qualités qui les font participer à la nature divine, puisqu'elles tendent à promouvoir le bien commun lequel est, selon Aristote, un *bonum divine*<sup>1342</sup>. La première cause – *amor patriae* – est, en elle, déjà suffisante pour comprendre le choix divin, car elle est fondée sur la vertu théologale de la charité :

Amplius autem amor patriae in radice caritatis fundatur quae « communia propriis, non propria communibus anteponit », ut beatus Augustinus [cf. *Regula ad servos Dei* 8] dicit exponens verbum Apostoli de caritate. Virtus autem caritatis in merito antecedit omnem virtutem, quia meritum cuiuscumque virtutis ex virtute caritatis dependet. Ergo amor patriae super caeteras virtutes gradum meretur honoris ; hoc autem est dominium ; ergo ex amore patriae dignetur quis principatum. [...] Quantus vero fuerit amor patriae in antiquis Romanis Salustius refert in *Catilinario* [LII, 20-23] ex

---

<sup>1340</sup> PTOLÉMÉE DE LUCQUES, *De regimine principum* II, 8, 3-4, p. 284-285. Trad. : « Ainsi [les anciens chefs romains] étaient rendus plus audacieux et plus zélés dans le soin du régime politique, comme si toute leur intention et leur plus grand engagement étaient dirigés vers cela, ce qui vérifie le discours de Caton, que Salluste rapporte dans le *Catilina* : “La République, de petite est devenue grande, parce qu'en eux il y avait de l'ardeur au travail au-dedans, un équitable commandement au-dehors, dans les délibérations, une liberté affranchie des crimes et des passions.” [...] Ainsi [les premiers Romains] gouvernaient la République avec une certaine douceur d'âme, comme exige la nature des sujets de cette région, et avec une attitude humble [...]. Et cette opinion est attribuée encore par Salluste à Caton en ce qui concerne les antiques pères romains. »

<sup>1341</sup> Voir le chapitre IV.B pour une comparaison entre les deux théories providentialistes.

<sup>1342</sup> Cf. PTOLÉMÉE DE LUCQUES, *De regimine principum* III, 4, 2. La référence à ARISTOTE renvoie à *Ethica* VIII, 11, 1161a34-35.



sententia Catonis, quasdam de eis enumerando virtutes in quibus dictus amor includitur : « Nolite, inquit, aestimare maiores nostros armis rempublicam ex parva magnam fecisse, quippe amplior nobis quam ipsis armorum et equorum est copia; sed quia in eis fuit domi industria, foris iustum imperium, in consulendo animus liber neque delicto neque libidini obnoxius, pro his nos habemus luxuriam atque avaritiam, publice egestatem, privatim opulentiam, laudamus divitias, sequimur inertiam, inter bonos et malos nullum discrimen, omnia virtutis praemia ambitio possidet. »<sup>1343</sup>

En raison de leur amour pour la patrie qui a trait à la charité ordonnée, les Romains de la République, comme le confirme une énième fois le Caton du *Catilina*, ont pris *digne* le pouvoir sur le monde et instauré un régime « politique » qui a contribué à l'expansion de l'*Urbs*. Ptolémée utilise à plusieurs reprises la liste augustinienne des Romains engagés pour la République, mais détourne en admiration la condamnation de leur amour propre et de leur désir de pouvoir et de gloire, prononcée par le Père de l'Église. Il retient en effet la reconnaissance d'Augustin pour leur discipline et leur dévouement, tout en ignorant son mépris pour leur motivation et leurs fins<sup>1344</sup>.

L'agrandissement de la République romaine se voit d'ailleurs comparé au règne du Christ, puisque tous deux doivent leur essor à la modération et la pauvreté, lesquelles permettent d'ailleurs de régner dans la tranquillité, comme l'enseignent tant le texte biblique que le Caton sallustéen et Valère Maxime :

causa, quod est regendi tranquillitas, cum subditur : *Princeps pacis* [Is. 9, 6], etsi non corporis tamen pectoris. [...] In humilitate ergo et paupertate suum fundavit dominium, et in adversitatibus et laboribus et aerumnis, quomodo aucta fuit respublica Romanorum, non videlicet fastu vel pompis superbiae, ut Salustius refert ex sententia Catonis [*Catilina* LII, 21] et Valerius Maximus [*Facta et dicta memorabilia* IV, 4,11] hoc idem probat.<sup>1345</sup>

---

<sup>1343</sup> PTOLÉMÉE DE LUCQUES, *De regimine principum* III, 4, 15, p. 312. Trad. : « En outre, l'amour de la patrie se fonde dans la racine de la charité, qui "fait passer les choses communes avant les biens propres, et non les propres avant les communes", comme le dit Augustin quand il illustre la parole de l'Apôtre sur la charité. Or, la vertu de la charité se tient de manière méritée au-dessus de toute vertu, puisque le mérite de n'importe quelle vertu dépend de la charité. Donc l'amour de la patrie mérite un degré d'honneur au-dessus des autres vertus. Et celui-ci est le pouvoir. Ainsi par amour de la patrie quelqu'un est digne du commandement. [...] Combien grand a été l'amour de la patrie chez les anciens Romains, Salluste le rapporte, dans le *Catilina*, dans un discours de Caton, énumérant quelques vertus de ceux-ci, dans lesquelles ce genre d'amour est compris : "Gardez-vous de croire, dit-il, que nos aïeux ont, avec les armes, de petite, rendu grande la République, parce que nous disposons de plus d'armes et de chevaux qu'eux ; mais ce furent l'ardeur au travail au-dedans, l'équitable commandement au-dehors ; dans les délibérations, une liberté d'âme affranchie des crimes et des passions. Or, au lieu de ces moyens, nous avons l'amour du luxe et l'avarice, dans la République la misère, l'opulence en privé ; nous louons la richesse et pratiquons la paresse ; plus de distinction entre les bons et les méchants ; l'ambition accapare toutes les récompenses de la vertu." »

<sup>1344</sup> Cf. J. M. BLYTHE, *The Worldview and Thought of Tolomeo Fiadoni (Ptolemy of Lucca)*, 179.

<sup>1345</sup> PTOLÉMÉE DE LUCQUES, *De regimine principum* III, 15, 3, p. 344. Trad. : « La cause est la tranquillité du gouvernement, quand on ajoute : *Prince de paix*, non du corps mais de l'âme. [...] Il fonda son pouvoir dans

En mentionnant certains défauts propres au gouvernement « politique » de Sparte, entre autres le manque de vrai courage chez les soldats, Ptolémée insiste, par effet de contraste, sur le caractère vertueux exceptionnel des premiers Romains :

Distinguit enim Aristoteles in III *Ethic.* duplicem fortitudinem, quarum unam hic tangit quae militaris dicitur, quae solis viribus innititur corporis; et hanc Philosophus vocat partem virtutis sive fortitudinis, quia requiritur interdum in vera fortitudine. Alia est quae gratia boni publici se exponit et non cedit neque fugit periculis excrescentibus ; de qua Seneca dicit in libro *De Dei providentia*<sup>1346</sup> [3, 4] : « Fortissimos, inquit, sibi pares fortuna quaerit. Ignem experitur in Mutio, paupertatem in Fabricio, exilium in Rutilio, tormenta in Regulo, venenum in Socrate, mortem in Catone » [...]. Prima autem fortitudo est imperfecta, secunda autem perfectissima virtus.<sup>1347</sup>

Les Mucius, Fabricius, Rutilus, Regulus, Socrate ( ! ) et Caton ont possédé, selon la distinction du Philosophe, le vrai courage, à savoir autant le militaire que celui qui fait courir dangers et épreuves pour le bien de la patrie. Or, la plus haute de ces dernières consiste évidemment en la mort, illustrée chez Sénèque par Caton.

Ptolémée de Lucques propose, dans la lignée de Brunetto Latini, un emploi tout à fait original de la figure de Caton d'Utique. En effet, celle-ci se résume quasiment au sénateur prononçant son discours contre Catilina, rapportée par Salluste et relayée par Augustin. Cependant, les deux Italiens, n'en font pas le même usage. Alors que Latini s'attache surtout à mesurer l'excellence rhétorique de l'*oratio*, clé de voûte de sa vision du gouvernement de la cité, Ptolémée n'en retient que la description des mœurs antiques et l'incitation à la vertu adressée aux contemporains, afin d'illustrer le fonctionnement de son régime « politique » et le bien-fondé de sa théorie providentialiste.

---

l'humilité et la pauvreté et dans les adversités, les fatigues et les tribulations ; de la même manière que la République romaine crût, non par le faste, ou par la pompe de l'orgueil, comme le rapporte Salluste sur l'opinion de Caton, et Valère Maxime a démontré la même chose. »

<sup>1346</sup> Relevons simplement que le titre du traité de Sénèque est simplement *De providentia*.

<sup>1347</sup> PTOLÉMÉE DE LUCQUES, *De regimine principum* IV, 17, 3, p. 401 Trad. : « En effet, Aristote dans le troisième livre de l'*Éthique à Nicomaque* distingue une double forme de courage : une, dont il s'agit ici, dite militaire, et qui est inhérente aux seules forces du corps ; le Philosophe appelle celle-ci une partie de la vertu, à savoir le courage, puisqu'une telle partie est requise dans le vrai courage. L'autre est celle qui s'expose pour le bien public et ne cède pas, ni ne fuit les dangers qui la pressent : de celle-ci, Sénèque dit dans son livre *La Providence de Dieu* : "La Fortune, dit-il, requiert des hommes très courageux, ses pairs. Et elle emploie le feu contre Mucius, la pauvreté contre Fabricius, l'exil contre Rutilius, les tourments contre Regulus, le poison contre Socrate, la mort contre Caton" [...]. Or, le premier courage est imparfait ; le second est la vertu très parfaite. »

b) Riccobaldo da Ferrara (v. 1245-v.1318)

Né à Ferrara entre 1243 et 1245, probablement dans une famille de notaires, Riccobaldo<sup>1348</sup> a certainement suivi à son tour des études notariales, peut-être à Bologne. Sa carrière est interrompue par l'exil : en 1293, on le trouve à Padoue, puis à Ravenne, où il remplit certaines fonctions pour le chapitre de la cathédrale, lui permettant d'explorer la bibliothèque capitulaire. Cette opportunité développe en lui un fort intérêt pour l'histoire et l'historiographie : la lecture d'un manuscrit du *Chronicon* d'Eusèbe-Jérôme le rend si enthousiaste qu'il pense à se vouer à l'écriture historique. Il engage à ce moment une œuvre de toute une vie – reprendre le *Chronicon*, le rendre disponible et le compléter –, à laquelle il dédiera les vingt années restantes de son existence, passées entre Ravenne, Ferrara, Vérone et Padoue. Il écrit alors successivement deux histoires universelles, le *Pomerium* (1297) et une brève chronique (1302). Riccobaldo quitte alors Ravenne, pour Padoue vers 1303-1304, où il compose une histoire universelle très importante, les *Historiae* (v. 1308-1310)<sup>1349</sup>. Vers 1308, le notaire-historien rentre à Ferrara, et ceci le pousse certainement à mettre de côté ses histoires universelles pour se consacrer à la composition d'une chronique locale (*Chronica parva Ferrariensis*). Mais il retourne en exil en 1313, lorsque Ferrara tombe sous le contrôle papal, et se dirige cette fois vers Vérone. Il y réécrit la dernière partie de sa chronique brève pour en faire une nouvelle œuvre, connue sous le nom de *Compilatio chronologica*. En 1318, il termine un *Compendium* de ses *Historiae*, en réponse à la pression dérivant de l'excessive longueur de cette dernière œuvre. Dans la préface du *Compendium*, l'auteur déclare avoir septante-trois ans et il est probable qu'il meurt cette même année.

Les deux œuvres de Riccobaldo où apparaît la figure de Caton sont des textes de vieillesse, écrits alors que l'auteur a plus de soixante ans. Dans la *Compilatio chronologica*, le notaire transmet simplement l'information donnée par le *Chronicon* d'Eusèbe-Jérôme<sup>1350</sup>, concernant le statut de philosophe stoïcien du Romain :

Anno .DCLXXXI. Marcus Porcius Cato Stoycus phylosophus.<sup>1351</sup>

<sup>1348</sup> Pour une présentation bio-bibliographique de l'auteur, voir A. T. HANKEY, *Riccobaldo of Ferrara : His Life, Works and Influence*.

<sup>1349</sup> Voir à ce propos A. F. MASSERA, « Fra libri e riviste. Intorno alla *Historia Romana* di Riccobaldo da Ferrara ».

<sup>1350</sup> Voir à ce propos le chapitre II.C.2.a)(1)(a).

<sup>1351</sup> RICCOBALDO DA FERRARA, *Compilatio chronologica*, p. 35. Trad. : « Année 681. Marcus Porcius Caton, philosophe stoïcien. »

Dans le *Compendium*, Riccobaldo, s'appuyant sur des sources plutôt inédites pour la figure médiévale de Caton, à savoir le *Bellum Africanum* du pseudo-César et l'*Epitoma de Tito Livio* de Florus, décrit dans le détail la mort du général romain. Après avoir chassé d'Utique les gens non armés, et retenu le Sénat, après avoir tenté de convaincre les chevaliers de Scipion de ne pas mettre la ville à feu et à sang, et leur avoir pour cela versé de l'argent, après avoir attribué des navires aux soldats qui, refusant de défendre la cité, préféraient s'enfuir<sup>1352</sup>, Caton prépare sa mort :

Ipse rebus suis diligenter constit[ut]is et comendatis liberis suis Lucio Cesari qui pro questore sibi fuerat, sine suspitione, vultu et sermone quo superiore usus fuerat, cum dormitum isset, ferrum clam in cubiculum tulit, et lecto ad lucernam Platonis libro de immortalitate paulum quievit. Inde circa primam vigiliam stricto gladio, revelatum manu pectus semel iterumque percussit ; a cita spretis medicorum fomentis vulnera rescidit, atque ita defecit. Hunc Uticenses quamquam oderant, propter eius singularem virtutem honeste condiderunt.<sup>1353</sup>

Dans ce tableau – de loin le plus complet et le plus fidèle à la réalité historique, parmi les présentations médiévales – sont rassemblés tous les éléments-clés : la sérénité, la discrétion, la chambre, la lecture du *Phédon*, le repos, le coup d'épée, les médecins, la plaie déchirée, l'obstination, la reconnaissance publique de ses vertus.

---

<sup>1352</sup> Cf. RICCOBALDO DA FERRARA, *Compendium romanae historiae* VI, 21, p. 436 : « Cato superiore tempore plebem inermem oppido Utica eiecerat ; senatum autem eius oppidi captum servabat. Scipionis equites qui effugerant ingressi Uticam plurimos perimunt, domos diripiunt. Quibus cum Cato persuadere non posset ut a cede desisterent et secum civitatem defenderent, et quid sibi vellent sciret, singulis pecunias divisit. Faustus Scilla de sua pecunia largitus est, unaque cum eis ab Utica pergit in regnum. Complures interim ex fuga conveniunt. Hos Cato convocat ; hortatur ut mancipia manumittant, oppidumque defendant. Quorum cum plurimam partem dissentire videret et in fugam destinatam mentem haberent, de quare amplius agere destitit. Naves itaque eis attribuit, ut quo vellent pergerent. »

<sup>1353</sup> RICCOBALDO DA FERRARA, *Compendium romanae historiae* VI, 21, p. 436-437. Trad. : « Celui-ci, après avoir mis de l'ordre dans ses affaires et recommandé ses enfants à Lucius César, qui était alors son questeur, il se retira dans sa chambre comme pour prendre du repos, sans que rien sur son visage ni dans ses discours ne pût éveiller les soupçons. Il emporta secrètement dans sa chambre une épée et ayant lu à la lumière d'une lampe le livre de Platon qui enseigne l'immortalité de l'âme, il se reposa quelque temps. Puis aux environs de la première veille, il tira son épée, se découvrit la poitrine et se frappa à deux reprises. Il déchira les blessures recousues par les bandages des médecins qu'il méprise et ainsi décède. Bien que les habitants d'Utique le haïssent, à cause de sa vertu singulière, ils l'enterrèrent avec les honneurs. » Cf. *Bellum Africanum* 88, 3-4 et FLORUS, *Epitoma de Tito Livio*, II, 13.

c) Angelbert d'Admont (v. 1250-1331)

Né vers 1250 de parents nobles, en Styrie (actuelle Autriche), Engelbert<sup>1354</sup> entre au monastère bénédictin d'Admont en 1267. Quatre ans plus tard, il est envoyé à Prague pour étudier, durant deux ans, la grammaire et la logique, puis il passe neuf ans (1273-1281) à l'Université de Padoue où il approfondit ses connaissances en philosophie et en théologie. En 1297, il est élu abbé d'Admont, poste qu'il occupe pendant trente ans avant de renoncer à cette fonction en raison de son grand âge. Il meurt en 1331, à plus de quatre-vingts ans. Engelbert est un auteur prolifique qui a écrit sur presque tous les sujets : théologie, philosophie, histoire, théorie politique, exégèse, sciences naturelles, pédagogie et musique.

Puisant à l'aristotélisme comme à la tradition chrétienne<sup>1355</sup>, Engelbert s'est surtout illustré pour sa pensée politique. Son traité le plus célèbre est, en effet, le *De ortu et fine Romani imperii* (1306-1313), ouvrage de théorie politique écrit sous le règne d'Henri VII de Luxembourg et dédié aux jeunes princes Albrecht II et Otto de Habsbourg<sup>1356</sup>. Engelbert veut prouver la nécessité et la légitimité de l'Empire romain-germanique et de son Empereur Henri. Selon lui, à la source de l'Empire, le peuple romain, doté de grandes vertus morales et politiques, avait soumis les nations voisines qui, avides et envieuses, l'avaient attaqué. Il obtint ainsi le règne sur le monde. L'Empire universel réalisé par les Romains représente pour le bénédictin la meilleure forme politique et il l'envisage non seulement comme nécessaire, mais aussi providentiel : Dieu a voulu l'Empire pour préparer la venue de Jésus et pour assurer la paix et la justice de la chrétienté entière, en vue de la béatitude éternelle<sup>1357</sup>.

Engelbert propose ainsi, dans son *De ortu et fine Romani imperii*, une relecture de l'histoire politique romaine, à la lumière de ses propres convictions. Expliquant le passage de la Monarchie à la République, il relève le redressement moral que cette transition provoqua, et le confirme par des auteurs classiques :

Post primos itaque reges expulsos consules de anno in annum creati coeperunt unam cum senatu et populo Romanam rem publicam quasi ad primum ortum suum reducere et a corruptis regum moribus de

<sup>1354</sup> À propos de cet auteur, voir K. UBL, *Engelbert von Admont. Ein Gelehrter im Spannungsfeld von Aristotelismus und christlicher Überlieferung*, 12-16, et son compte-rendu B. BEYER DE RYKE, « Engelbert d'Admont ».

<sup>1355</sup> Cf. K. UBL, « Einleitung », dans : *Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont*, Teil 2, p. 1.

<sup>1356</sup> Cf. K. UBL, « Einleitung », dans : *Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont*, Teil 2, p. 3-12.

<sup>1357</sup> Cf. K. UBL, *Engelbert von Admont. Ein Gelehrter im Spannungsfeld von Aristotelismus und christlicher Überlieferung*, 140-169. Relevons, comme le fait UBL, le parallèle avec les positions de Dante. Voir à ce propos, le chapitre IV.C.2.

novo in melius reformare; de quibus consulibus et senatoribus dixit Ennius poeta : *Moribus antiquis stat res Romana virisque*. Quam poetae sententiam commendat Tullius dicens, quod bene dixerit Ennius *crevisse et stare Romam etiam per illos viros et mores* [cf. *De civitate Dei* II, 21], quia utique non fuissent illi mores, si non fuissent illi viri, neque illi tales viri, si non habuissent illos tales mores. Illi autem mores hi fuerunt, quos Cato laudavit in oratione ad populum ac senatum Romanum, sicut scribit Sallustius [*Catilina* LII, 19-22] ita dicens: *Nolite putare maiores nostros solis armis rem publicam Romanam ex parva fecisse magnam, sed alia fuerunt, quae illos magnos et illam magnam faciebant, videlicet domi industria, foris iustum imperium, animus in consulendo liber nec libidini nec delicto obnoxius*.<sup>1358</sup>

Une fois de plus, Caton est mentionné explicitement comme témoin des vertus exceptionnelles des premiers républicains romains ; parce qu’il les loue, les recommande à ses concitoyens, il en devient implicitement une illustration exemplaire.

Dans un ouvrage de morale rempli d’exemples et intitulé *Speculum virtutum*, Engelbert, qui s’attache à définir le courage comme *rationabilis aggressio et perpessio voluntaria summorum periculorum cause maioris boni*<sup>1359</sup>, ajoute que ce *maior bonus* doit être entendu comme la charité envers la patrie, l’amour de la justice et la paix de la conscience. Le vrai courage, explique l’abbé d’Admont, permet de mépriser les choses les plus et les moins désirables, à savoir la vie et la mort, de supporter facilement les situations pénibles et de s’abstenir sans tristesse des plaisirs. C’est d’ailleurs ce que Caton avait lui-même conseillé :

Unde refert Sallustius Catonem dixisse in consilio ad senatum Romanum [*Catilina* LII, 19-22] : *Nolite, inquit, putare maiores nostros armis et bellis solis Romanam rem publicam ex parva fecisse magnam; sed alia fuerunt, quae illos viros magnos fecerunt, videlicet domi industria, foris iusticia, animus in consulendo liber, neque delectationi neque libidini cuiusquam rei obnoxius*. Nota ista quatuor, quae hic ponit Cato, quibus antiqui Romani de vera fortitudine veraciter commendati fecerunt et dilataverunt

---

<sup>1358</sup> ENGELBERT D’ADMONT, *De ortu et fine Romani Imperii* VI, p. 28-30. Trad. : « Après que les premiers Rois ont été expulsés, les consuls élus d’année en année ont commencé à rediriger une République, avec le Sénat et le peuple, vers sa première origine et à la réformer depuis les mœurs corrompus des Rois vers à nouveau de bonnes mœurs. Le poète Ennius a dit de ces consuls et sénateurs : “C’est sur ses mœurs antiques que repose la République romaine et sur ses grands hommes” Cette sentence du poète est recommandée par Cicéron qui dit qu’Ennius a bien parlé, parce que Rome a aussi crû et s’est établi par tous ces hommes et ces mœurs, parce que ces mœurs n’auraient assurément pas été, si ces hommes n’avaient pas été, ni si de tels hommes n’avaient pas eu de telles mœurs. Ces mœurs furent celles que Caton louait dans son discours au peuple et au Sénat romain, comme Salluste l’a écrit avec ces mots : “Gardez-vous de penser que ce soit seulement par les armes que nos ancêtres ont fait de petite, la République grande, mais ce sont d’autres qualités qui firent leur grandeur et celle de leur République, à savoir au-dedans l’amour du travail, au-dehors une autorité fondée sur la justice; dans les conseils un esprit libre, exempt de remords comme de passion.” »

<sup>1359</sup> Cf. ENGELBERT D’ADMONT, *Speculum virtutum* VI, VIII, p. 244. Trad. : « Assaut rationnel contre et fermeté devant les plus grands dangers, en vue d’un bien plus grand. »

imperium Romanum, videlicet moderantia in rebus propriis, iusticia in alienis, animus liber a corporis voluptate et ab exteriorum rerum cupiditate.<sup>1360</sup>

Caton paraît ainsi, dans son discours, proposer quatre conditions rendant possible le vrai courage, à savoir la modération, la justice, une âme libre des plaisirs physiques et des désirs matériels. C'est aussi pour ces mêmes vertus que la tradition médiévale l'a célébré.

Alors qu'il définit traditionnellement l'histoire comme *narratio ordinata rei geste*<sup>1361</sup> et qu'il en rappelle son utilité, le bénédictin distingue, à l'intérieur de celle-ci, les rôles respectifs du *testimonium* et de l'*exemplum*. Engelbert présente alors les cas des témoignages de Salluste et de Végèce, puis en vient aux exemples :

et exempla [inducenda sunt] ab hiis, qui precipue in rebus bellicis claruerunt, sicut ab Alexandro Magno in bellis Grecis et a Cyro in bellis Persicis et a Cesare Iulio in bellis Ytalicis, a Karolo Magno in bellis Germanicis; in materia de virtutibus a Seneca et Tullio ; in materia de viciis a Rufino ; in materia de maturitate et gravitate morum a Catone et Scipione.<sup>1362</sup>

Caton, aux côtés de Scipion, est ainsi retenu pour sa *gravitas morum*, ce qui est assez traditionnel<sup>1363</sup>, mais aussi pour sa *maturitas*, terme quasi inédit – on le retrouve seulement chez Venance Fortunat<sup>1364</sup> –, bien que la signification qui l'accompagne ne soit pas si surprenante.

---

<sup>1360</sup> ENGELBERT D'ADMONT, *Speculum virtutum* VI, VIII, p. 245. Trad. : « Ainsi Salluste rapporte ce que Caton avait conseillé au Sénat romain : “Gardez-vous de penser, dit-il, que nos aïeux ont dû aux armes et aux seules guerres de faire de petite, la République romaine grande ; mais ce furent d'autres moyens qui rendirent ces hommes grands, à savoir une ardeur au travail au-dedans, un équitable commandement au-dehors ; dans les délibérations, une liberté d'esprit affranchie des plaisirs et des passions.” Notons ces quatre éléments que présente Caton, par lesquels on peut vraiment attribuer aux anciens Romains le vrai courage et l'agrandissement du règne romain, à savoir la modération dans les affaires privées, la justice envers les autres, l'esprit libéré du plaisir corporel et du désir des biens extérieurs. »

<sup>1361</sup> Cf. AULU-GELLE, *Noctes Atticas* V, 18, 1 ; AUGUSTIN, *De civitate Dei* XIII, 21 ; ISIDORE, *Etymologiae* I, 41, 1.

<sup>1362</sup> ENGELBERT D'ADMONT, *Speculum virtutum* X, XVII, p. 344. Trad. : « Les exemples sont proposés par ceux qui se distinguèrent particulièrement dans les situations de guerre, comme Alexandre le Grand dans les guerres grecques et Cyrus dans les guerres perses, Jules César dans les guerres italiques et Charlemagne dans les guerres germaniques ; en ce qui concerne les vertus, il y eut Sénèque et Cicéron, en ce qui concerne les vices, Rufin, pour la maturité et la gravité des mœurs, Caton et Scipion. »

<sup>1363</sup> Voir à ce propos le chapitre III.C.3.c)(6).

<sup>1364</sup> Cf. VENANCE FORTUNAT, *Carmina* VII, 7, p. 94 : « Scipio quod sapiens, Cato quod maturus agebat. » Voir à ce propos le chapitre II.C.2.b)(11).

## E. Conclusion : héritage transmis à Dante

Arrivés au terme de ce long et dépayçant parcours à travers sept siècles, huit familles thématiques, onze genres « littéraires » et 759 extraits, il ressort, malgré l'abondance et la diversité de la matière, une impression générale de déférence et de reconnaissance envers le personnage de Caton. La figure fait d'une certaine manière partie du panthéon de la vertu classique, aux côtés de Socrate, Cicéron, Sénèque, Scipion, Regulus, etc. Lorsqu'on la cite, il n'est habituellement nul besoin de spécifier son identité ou ses plus grandes actions et elle devient même l'occasion d'exemples types, de formules antonomastiques ou proverbiales<sup>1</sup>. L'évocation du Romain engage majoritairement des connotations de rigueur et d'intégrité morales<sup>2</sup>. Que ce soit dans ses relations avec ses concitoyens, ses amis, sa femme, son fils, ses soldats, ses alliés, ses ennemis, la Fortune, Dieu ou la mort, Caton semble en effet adopter une attitude décidée, réfléchie, honnête, stricte, sereine et libre. Cette image provient principalement du portrait lucanéen du sage stoïcien champion de la liberté politique, reprise succinctement par Boèce, de la présentation sallustéenne d'un défenseur des vertus républicaines, relayée en partie par Augustin et de l'attribution des célèbres *Disticha* moraux à *Cato*<sup>3</sup>.

Le Moyen Âge perpétue pourtant aussi une veine polémique contre Caton, principalement en ce qui concerne son suicide, et celle-ci est directement fondée sur la condamnation augustinienne d'une mort désirée par faiblesse et qui s'oppose au commandement divin du *Non occides*. On la retrouve surtout chez des auteurs très bien formés à la philosophie et à la théologie, tels Abélard, Jean de Salisbury, Thomas d'Aquin, Henri de Gand et Rémi de Florence<sup>4</sup>.

Dans la perspective de la prochaine section concernant Dante, si l'on envisage les textes médiévaux comme des sources potentielles du *Catone dantesco*, quelques éléments particulièrement saillants sont à relever. L'épisode du remariage avec Marcia est habituellement relayé sans polémique, avec même plutôt l'intention d'insister sur le fort attachement qui existe entre les époux ainsi que sur les vertus spécifiquement féminines

---

<sup>1</sup> Voir les chapitres III.B.3 et III.C.2.

<sup>2</sup> Voir le chapitre III.C.3.

<sup>3</sup> Voir les chapitres III.C.7.b), III.B.2.d), III.D.1.a), III.D.2.a), III.D.2.c), III.C.9.d)(1) et III.C.9.d)(3).

<sup>4</sup> Voir les chapitres III.C.8.b)(2), III.C.9.b)(1) et III.D.1.b)(2).



qu'incarne Marcia (Jean de Hauville, Mathieu de Vendôme, *Li Fet des Romains*)<sup>5</sup>. Selon certains auteurs très influencés par Lucain, le Romain a dédié toute sa vie à la défense de sa patrie et à la sauvegarde de la liberté (Abélard, Pierre le Chantre, *Li Fet des Romains*, *Conti di antichi cavalieri*, Commentaires à la *Pharsalia*)<sup>6</sup>. Caton est comparé ou assimilé à Dieu grâce à ses vertus et à son dévouement pour le bien commun (Abélard, Commentaires à la *Consolatio* et à la *Pharsalia*, Pierre le Peintre)<sup>7</sup>. La mort du Romain ne fait pas toujours l'objet d'une condamnation, certains auteurs l'envisagent, à la suite de Lucain, comme un sacrifice pour son pays, un geste exemplaire pour sauver la liberté (Jacques de Voragine, Guillaume de Malmesbury, Jean de Salisbury, *Li Fet des Romains*, *Fatti dei Romani*, Jean de Thuin, *Conti di antichi cavalieri*, Commentaires à la *Pharsalia*, Rémi de Florence)<sup>8</sup>. Caton est considéré comme un saint, ses actions sont conformes aux préceptes du christianisme, il monte au ciel à sa mort (Pierre le Peintre, Jean de Thuin)<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Voir les chapitres III.C.6.a) et III.C.9.c)(1)

<sup>6</sup> Voir les chapitres III.C.7.a), III.C.9.c)(1), III.C.9.c)(5) et III.C.9.a)(4).

<sup>7</sup> Voir les chapitres III.C.4, III.C.9.a)(4) et III.C.9.b)(2).

<sup>8</sup> Voir les chapitres III.C.8.b), III.C.9.b)(1), III.C.9.a)(4), III.C.9.c)(1), III.C.9.c)(2), III.C.9.c)(5), III.C.9.c)(3) et III.D.1.b).

<sup>9</sup> Voir les chapitres III.C.9.b)(1) et III.C.9.b)(2).

## IV. LA FIGURE DE CATON CHEZ DANTE ALIGHIERI (1265-1321), IMAGE DE LA LIBERTÉ POLITIQUE, MORALE ET SPIRITUELLE

Libertà va cercando, ch'è sì cara  
come sa chi per lei vita rifiuta  
*Purgatorio I, 71-72*

### A. Introduction

#### 1. Dante et sa bibliothèque idéale de philosophie et de théologie<sup>1</sup>

##### a) Brève biobibliographie

Dante Alighieri naît à Florence en 1265, dans une famille modeste d'obédience guelfe<sup>2</sup>. On sait peu de choses sur les jeunes années du Florentin, à part l'épisode de son amour, dès l'âge de neuf ans, pour une nommée Béatrice, habituellement identifiée à Beatrice Portinari (morte en 1290), histoire qu'il narre dans la *Vita Nuova*. Devenu adulte, Dante s'inscrit en 1295 à la corporation des médecins et apothicaires (*arte dei medici e speziali*) pour participer au gouvernement de sa cité et s'engage rapidement dans la vie politique en devenant, entre autres, *priore* durant l'été 1300, une des charges les plus hautes de la République florentine. Pendant son priorat, les tensions entre les partis guelfes se font toujours plus violentes. À cette époque, en effet, la cité vit des troubles, créés par les rivalités entre deux factions : la première, les *Neri* partisans de Boniface VIII, voit en Charles de Valois son représentant, la seconde, les *Bianchi* à laquelle appartient Dante, est vivement opposée au Pape et au Roi de Naples, Charles II d'Anjou. La position du poète durant ces événements est claire : il soutient une politique d'absolue indépendance et autonomie communales. Alors que la *Signoria*

---

<sup>1</sup> Un article de L. GARGAN intitulé « Per la biblioteca di Dante » de 2009 tente de faire une reconstruction virtuelle (cf. p. 165) des lectures effectuées par Dante au moyen de deux critères : les indications biographiques et l'utilisation ou la mention des auteurs dans l'ensemble de son œuvre. Le procédé est assez semblable à celui que nous avons choisi et les résultats concordent en grande partie. Nous nous distançons cependant au moins sur un point : le crédit que L. GARGAN accorde aux données biographiques transmises par Boccaccio concernant les séjours d'étude de Dante à Paris et Bologne (cf. p. 166-169, 172-173). L'auteur apporte par contre des informations inédites concernant des auteurs anciens intéressants pour la figure de Caton à partir du *De vulgari eloquentia*, auteurs qui d'ailleurs auraient pu être lus dans la Bibliothèque Capitulaine de Vérone où Dante se trouve lors de son séjour chez Bartholomée della Scala : l'auteur anonyme du *De viris illustribus* et Orose (cf. p. 175-177).

<sup>2</sup> Pour des informations générales sur sa vie, voir P. TOYNBEE, « Dante », dans : *Concise Dictionary of Proper Names and Notable Matters in the Works of Dante*, 176-182 ; G. PETROCCHI, *Vita di Dante* ; G. PADOAN, *Introduzione a Dante*.

florentine envoie des ambassadeurs (dont Dante, selon le témoignage de Dino Compagni<sup>3</sup>) auprès du Pape pour lui demander un changement d'attitude face à la République florentine et pour protester contre les machinations des *Neri*, Charles de Valois entre à Florence (1<sup>er</sup> novembre 1301). Peu de temps après (27 janvier 1302), le *podestà* Nero Cante de' Gabrielli prononce une sentence contre Dante et certains de ses compagnons, les condamnant à une lourde amende, au bannissement de la Toscane pour deux ans et à l'interdiction définitive d'exercer des charges publiques dans la cité. Une seconde sentence, plus sévère encore, est prononcée deux mois plus tard (10 mars 1302), les menaçant d'être brûlés vifs s'ils venaient à tomber entre les mains des Florentins<sup>4</sup>.

Dante s'unit alors aux autres exilés (*Bianchi* et gibelins) qui garderont des rêves de revanche et de retour dans leur cité jusqu'à la funeste défaite *della Lastra* contre les *Neri* (20 juillet 1304). À partir de ce jour-là, le Florentin se désolidarise petit à petit de la *parte selvaggia* (*Inferno* VI, 65) et se retrouve exilé et seul, contraint à l'errance sur tout le territoire de l'Italie (cf. *Convivio* I, iii). Sur ses pérégrinations, peu de choses sont connues de manière certaine. Entre 1304 et 1306, Bologne, cité propice aux études, l'aurait peut-être accueilli ; c'est là qu'auraient pu être conçus et en partie écrits le *Convivio* et le *De vulgari eloquentia*, deux œuvres denses qui démontrent une reprise fervente de ses recherches philosophiques et rhétoriques et un élargissement de ses perspectives littéraires, culturelles et politiques. Ses deux traités restés inachevés, peut-être à cause de l'expulsion des exilés de Bologne (1306) ou de la conception d'un nouveau et plus vaste projet littéraire, le Florentin reprend ses errances. Selon Giovanni Villani et Boccace, Dante serait aussi passé par Paris, après Bologne, ce qui semble peu probable<sup>5</sup>. Le 6 octobre 1306, on le retrouve à Sarzana auprès de Franceschino Malaspina ; en 1308 il est probablement à Lucques ; c'est dans le Casentino que lui parvient la nouvelle de l'élection d'Henri VII à la couronne impériale, fait capital pour celui qui voyait en la vacance de ce trône la raison de la politique agressive du Pape et des désordres sociaux. Le cœur de l'exilé exulte (*Epistola* V de 1310) lorsque Clément V accepte de couronner à

---

<sup>3</sup> Cf. DINO COMPAGNI, *Cronica* II, xxv, 121, p. 75-76 : « Del mese d'aprile 1302, avendo fatti richiedere molti cittadini ghibellini e guelfi di parte bianca, condannò [Charles de Valois] gli Uberti, la famiglia degli Scolari, de' Lambertini, delli Abati, Soldanieri, Rinaldeschi, Migliorelli, Tebaldini ; e sbandì e confinò tutta la famiglia de' Cerchi [...] Dante Alighieri – che era ambasciadore a Roma – [...], e molti altri : che furono più di uomini .dc., i quali andorono stentando per lo mondo chi qua e chi là. »

<sup>4</sup> Voir à ce propos les textes des sentences dans *Il processo di Dante*, 219-222. Cf. G. PETROCCHI, *Vita di Dante*, 89.

<sup>5</sup> Cf. G. VILLANI, *Cronica* X, 136, vol. 2, p. 336 : « e però senza altra colpa co la detta parte bianca fue cacciato e sbandito di Firenze, e andossene a lo Studio a Bologna, e poi a Parigi, e in più parti del mondo » et G. BOCCACE, *Vita di Dante*, §75, p. 455 : « poi che egli vide da ogni parte chiudersi la via alla tornata, e di di in di più divenire vana la sua speranza, non solamente Toscana, ma tutta Italia abbandonata, passati i monti che quella dividono dalle province di Gallia, come poté, se n'andò a Parigi. »

Rome le nouveau César ; et les deux lettres politiques successives de 1311 – sa terrible *Epistola* VI aux Florentins ainsi que l'*Epistola* VII, adressée à l'Empereur lui-même qu'il rencontre la même année à Milan – témoignent clairement d'une âme qui s'attelle à ôter tout obstacle à la descente d'Henri en Italie et à hâter une pacification nécessaire. Après la mort de l'Empereur en 1313 et ses derniers espoirs de réintégrer Florence envolés, le poète séjourne à nouveau à Lucques puis retourne, vers 1316, au Nord de l'Italie, à Vérone, où Cangrande della Scala, vigoureux et impétueux vicaire impérial, réalise l'audacieux projet d'un puissant « État » gibelin. Le poète, qui a déjà commencé à rédiger sa *Commedia*, publie l'*Inferno* en 1314, puis le *Purgatorio* en 1315. Vers 1317-1318, il travaille à son traité politique la *Monarchia*. À ces années remontent aussi les trois ultimes *Lettres* de l'Alighieri, la XI<sup>e</sup> de 1314 (aux cardinaux italiens réunis en conclave après la mort de Clément V), la XII<sup>e</sup> de 1315 (à un ami florentin, pour l'inciter à refuser une amnistie comportant des conditions humiliantes) ainsi que la XIII<sup>e</sup>, avec laquelle, en 1316, il dédicace à Cangrande della Scala le *Paradiso* à peine commencé et en offre une interprétation contenant d'importantes considérations sur la signification et la visée de la *Commedia*. L'Alighieri, sur l'invitation de Guido Novello da Polenta, s'installe enfin à Ravenne en 1318 et écrit le *Paradiso*. Un bref retour à Vérone en janvier 1320 permet de rendre compte de la présentation d'une *Quaestio de aqua et terra*, dispute scolastique cherchant à savoir si l'eau pouvait être à quelque part plus haute que les terres émergées. À Ravenne, en revanche, il élabore encore deux *Églogues* latines, en réponse à Giovanni del Virgilio qui l'avait exhorté à composer un poème en vers latins et lui avait promis le laurier poétique s'il venait à Bologne. Mais au printemps 1321, Guido l'envoie en ambassade à Venise, où Dante tombe malade. Il meurt à Ravenne quelque temps après, et est enterré. L'inscription suivante, dont une légende – qu'on retrouve dans un manuscrit du commentaire de Benvenuto da Imola datant de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle – donne la paternité au poète lui-même, mais qui est en fait l'œuvre d'un certain *Dominus* Bernard da Canaccio, se trouve encore aujourd'hui sur sa tombe :

Iura Monarchiae, Superos, Flegethonta Lacusque  
lustrando cecini, voluerunt Fata quousque :  
sed quia pars cessit melioribus hospita castris,  
auctoremque suum petiit felicior astris,  
hic claudor Dantes, patriis extorris ab oris

quem genuit parvi Florentia mater amoris.<sup>6</sup>

En guise de point d'orgue, voici un portrait, élogieux et contrasté, du Florentin – très surprenant dans son accusation d'incapacité philosophique à la vulgarisation – que son contemporain et concitoyen, l'illustre chroniqueur Giovanni Villani, a proposé :

Questo Dante fue onorevole e antico cittadino di Firenze di porta San Piero, e nostro vicino ; e 'l suo esilio di Firenze fu per cagione, che quando messer Carlo di Valos de la casa di Francia venne in Firenze l'anno MCCCCI, e caccionne la parte bianca, come adietro ne' tempi è fatta menzione, il detto Dante era de' maggiori governatori de la nostra città e di quella parte, bene che fosse Guelfo [...]. Questi fue grande letterato quasi in ogni scienza, tutto fosse laico; fue sommo poeta e filosofo, e rettorico perfetto tanto in dittare, versificare, come in aringa parlare, nobilissimo dicitore, in rima sommo, col più pulito e bello stile che mai fosse in nostra lingua infino al suo tempo e più innanzi. [...] Questo Dante per lo suo sapere fue alquanto presuntuoso e schifo e isdegnoso, e quasi a guisa di filosofo mal grazioso non bene sapea conversare co' laici ; ma per l'altre sue virtudi e scienza e valore di tanto cittadino ne pare che si convenga di dargli perpetua memoria in questa nostra cronica, con tutto che per le sue nobili opere lasciateci in iscritture facciano di lui vero testimonio e onorabile fama a la nostra cittade.<sup>7</sup>

#### b) Caton dans la formation intellectuelle de Dante

Nous voudrions tenter à présent de reconstruire un tant soit peu le contenu des lectures potentielles de Dante – surtout pour ce qui concerne ses possibles “rencontres” littéraires avec le personnage de Caton – à partir des maigres éléments connus sur sa formation intellectuelle, tout en relevant également les indices fournis par ses œuvres.

---

<sup>6</sup> Ces informations et le texte ont été tirés du deuxième volume de *Poesie di mille autori intorno a Dante Alighieri*, éd. C. DEL BALZO, 1890, p. 72-77. Trad. : « J'ai chanté en examinant les droits de la Monarchie, / les Dieux, le fleuve Phlégéthon et les lacs infernaux, jusqu'au point où l'a voulu le destin. / Mais, parce que l'âme s'en est allée vers des demeures meilleures, / et plus heureuse elle a conduit son guide aux astres, / Moi Dante, je suis ici enfermé / hors des frontières de ma patrie, / Moi qu'a généré Florence, mère de maigre amour. »

<sup>7</sup> G. VILLANI, *Cronica* X (Chi fue il poeta Dante Alighieri di Firenze), 136, p. 335-338. Trad. : « Ce Dante fut un ancien et honorable citoyen de Florence, du quartier de Saint-Pierre, et il fut notre voisin ; son exil de Florence fut causé par le fait que, lorsque messire Charles de Valois de la maison de France vint à Florence en l'an 1301 pour en chasser le parti des Blancs, comme il en a déjà été fait mention, Dante comptait parmi les plus grands gouverneurs de notre cité et était de ce parti, bien qu'il fût guelfe [...]. Il fut un grand lettré dans quasiment toutes les sciences, tout en étant laïc ; il fut un très grand poète et philosophe, un rhéteur parfait tant dans les lettres, dans les vers que dans les discours, très noble prosateur, excellent auteur de rimes, avec le style le plus limpide et le plus beau qui fut jamais dans notre langue jusqu'à son époque et au-delà. Ce Dante fut cependant, par son savoir, présomptueux, méprisant et dédaigneux, et un peu à la manière d'un disgracieux philosophe, il ne savait pas bien converser avec les laïcs ; mais pour ses autres vertus, la science et la valeur d'un tel citadin, il semblait convenir de lui donner une perpétuelle mémoire dans notre chronique, en comptant que ses nobles œuvres dont il nous a laissé le texte font de lui un témoin véritable de l'honorable réputation de notre cité. »

## (1) Indices biographiques et bibliographiques

### (a) Formation grammaticale

Le tableau que Giovanni Villani a laissé de l'enseignement secondaire à Florence à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle – enseignement laïc, puisque Florence n'a que des écoles financées par la Commune jusqu'en 1321<sup>8</sup> – témoigne d'une structure originale et d'une grande diffusion du savoir<sup>9</sup> : au sortir des classes élémentaires, les étudiants avaient le choix entre les écoles de grammaire-logique (*grammatica*) et celles de calcul (*abbaco*) ; il était cependant envisageable de choisir les deux voies, en parallèle ou successivement<sup>10</sup>. Dante suit certainement au moins la formation "littéraire" : la grammaire l'a certainement confronté à Donat et peut-être à Priscien, aux *Disticha Catonis*, mais aussi à la *Poetria nova* de Geoffroy de Vinsauf, peut-être déjà à la *Philosophiae consolatio* de Boèce, ainsi qu'à l'*Elegia* d'Arrigo da Settimello<sup>11</sup>, quatre œuvres où Caton est présent. Il a certainement été aussi amené à lire quelques passages d'auteurs : Ovide, Virgile, Lucain, Horace<sup>12</sup>.

### (b) Brunetto Latini

Suivant l'ordre temporel et d'importance, la première rencontre fut celle de Brunetto Latini, rentré de l'exil français à Florence en 1266 et qui y vécut jusqu'à sa mort en 1293, après avoir exercé des charges politiques importantes (comme celle de Chancelier de la Commune et de

---

<sup>8</sup> Cf. G. C. GARFAGNINI, « Città e studio a Firenze nel XIV secolo », 105-106.

<sup>9</sup> Cf. G. VILLANI, *Cronica* XII, 94, vol. 3, p. 198 : « Trovamo che' fanciulli e fanciulle che stavano a leggere del continuo da VIII<sup>m</sup> in X<sup>m</sup>. I garzoni che stavano ad apprendere l'abaco e algorismo in VI scuole da M in MCC. E quelli che stavano ad apprendere gramatica e logica in IIII grandi scuole da DL in DC. »

<sup>10</sup> Cf. R. DAVIDSOHN, *Firenze ai tempi di Dante*, 201 et P. GEHL, *A Moral Art. Grammar, Society and Culture in Trecento Florence*, 20-42, en part. 22.

<sup>11</sup> Pour les *Disticha* : voir P. GEHL, *A Moral Art. Grammar, Society and Culture in Trecento Florence*, 43-81, en part. 53 ; 82-106, en part. 93 ; 107-122, qui insiste beaucoup sur l'importance des *Distiques de Caton* dans l'enseignement florentin. Cf. aussi B. BOWDEN, « Dante's Cato and the *Disticha Catonis* », 126, qui affirme que les *Disticha Catonis* étaient « memorized by schoolboys for a millenium and a half all over Europe, including Florence in the late thirteenth century. » Pour la *Poetria nova*, voir P. GEHL, *A Moral Art. Grammar, Society and Culture in Trecento Florence*, 97. Pour la *Philosophiae consolatio*, voir P. GEHL, *A Moral Art. Grammar, Society and Culture in Trecento Florence*, 152-158. Pour l'*Elegia*, voir P. GEHL, *A Moral Art. Grammar, Society and Culture in Trecento Florence*, 180- 186.

<sup>12</sup> Cf. G. PETROCCHI, *Vita di Dante*, 13, qui propose pour les écoles grammaticales de la ville de Florence un programme moins riche que celui d'autres cités européennes, connu à travers les manuscrits scolaires ou les ouvrages d'auteurs comme Conrad d'Hirsau, Evrard l'Allemand et Hugues de Trimberg (voir à ce propos le chapitre III.B.3.a)).

Prieur) et avoir éduqué les Florentins par ses œuvres rhétoriques et morales<sup>13</sup>. Il n'a certainement pas été le *maestro* (*Inferno* XV, 97) de Dante au sens propre, mais l'a certainement guidé paternellement vers les lettres. L'Alighieri a développé son style sous l'inspiration du maître rhéteur, qui a laissé des traces dans son œuvre et sous l'influence duquel il faut placer la rédaction des *Detto d'Amore* et *Fiore* (transposition en vers italiens du *Roman de la Rose*), textes qui appartiennent au domaine de la technique rhétorique et de la culture de la vulgarisation, chères à Latini<sup>14</sup>. De plus, Dante a pu trouver dans le chef-d'œuvre de Latini, le *Tresor* (III, 37), une traduction partielle du *Catilina* de Salluste qui contient le discours de Caton contre les conjurés : Catilina, en créant une conspiration secrète contre Rome, s'est attaqué au patrimoine laissé par les Anciens, celui que Cicéron appelle « li grandesimes herietaiges que les filz ont de lor pere et qui sormonte touz patrimoines, ce est gloire de vertu et des euvres que il ont faites »<sup>15</sup>. Le *maestro* a aussi pu proposer à Dante, au moment de la détresse liée à la mort de Béatrice, les deux ouvrages boécien et cicéronien de la *Philosophiae consolatio* et du *De amicitia* qu'il connaissait bien<sup>16</sup>. Alors que la *Philosophiae consolatio*, comme nous l'avons vu<sup>17</sup>, mentionne un *rigidus Cato* et propose une paraphrase du vers fameux de Lucain (« victrix causa diis placuit sed victa Catonis », *Pharsalia* I, 128), le tout accompagné de quelques références à des héros antiques – Caius Fabricius, Regulus, Brutus –, le *De amicitia* s'intéresse, quant à lui, plus à la figure de Caton le Censeur. En rappelant sa lucidité, son autorité, sa vertu et l'ouvrage éponyme – le *Cato maior* (*De senectute*) –, le traité est en effet rempli du souvenir du vieux Romain, entouré qu'il est par les défenseurs de la patrie : Caius Fabricius, Curius Dentatus, Scipion l'Africain.

#### (c) Guido Cavalcanti

À côté de l'*imagine paterna* de Brunetto, se trouvent aussi quelques poètes florentins qui œuvraient dans le sillon de l'école sicilienne de Guittone d'Arezzo. Parmi ceux-ci, Guido Cavalcanti et sa poésie revêtent une influence non négligeable sur l'art dantesque. C'est à ce *primo amico* que Dante enverra le sonnet *A ciascun'alma presa e gentil core*, placé plus tard

<sup>13</sup> Cf. G. VILLANI, *Nuova Cronica* IX, 10. Voir à ce propos le chapitre III.D.1.a).

<sup>14</sup> En ce qui concerne les liens biographiques et littéraires entre Dante et Brunetto Latini, voir les articles de CH. T. DAVIS, « Brunetto Latini and Dante » et de H. WIERUSZOWSKI, « Brunetto Latini als Lehrer Dantes und der Florentiner ».

<sup>15</sup> BRUNETTO LATINI, *Tresor* II, 114, 4, p. 594. Cf. CICÉRON, *De officiis*, I, 33, 121.

<sup>16</sup> Voir à ce propos P. RENUCCI, *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*, 28-35.

<sup>17</sup> Voir le chapitre II.C.2.c). Voir aussi, à propos de la diffusion importante de ce traité boécien en Italie, malgré la protestation d'exclusivité de Dante, l'article de T. RICKLIN, « *Quello non conosciuto da molti libro di Boezio*. Hinweise zur *Consolatio Philosophiae* in Norditalien ». Voir à propos de Lucain le chapitre II.B.3.b)(2).

en ouverture de la *Vita Nuova*, qui lui sera justement dédiée. Cette amitié – bien qu’assez rapidement troublée – le met certainement aussi en contact avec le milieu universitaire bolonais<sup>18</sup>.

(d) *Le scuole de li religiosi*

Au niveau de l’enseignement supérieur et universitaire, Florence se trouvait, durant la jeunesse de Dante, en retard, non seulement par rapport à Bologne, mais également vis-à-vis de cités voisines moins peuplées et moins puissantes comme Arezzo<sup>19</sup>. Il faudra d’ailleurs attendre 1321 pour que Florence fonde un *Studium generale* de type universitaire. Cependant des *scuole de li religiosi* fournissaient surtout aux religieux, mais peut-être aussi aux laïcs qui le désiraient, la possibilité de recevoir quelque formation concernant la dialectique, la philosophie et la théologie : il s’agissait avant tout des écoles conventuelles dominicaine de Santa Maria Novella et franciscaine de Santa Croce<sup>20</sup>. Se pose ici la délicate question de la formation intellectuelle de Dante. Nous avons quelques données, répétées à l’envi, sans justification sérieuse ; et il est difficile, sans une enquête de longue haleine, de dépasser ces clichés, comme G. G. Meersseman le relevait déjà en 1965 :

finché ci si accontenterà di aggiungere qualche vaga affermazione, come quella che Dante fu allievo di Remigio de’ Girolami a Santa Maria Novella e di Pier Giovanni Olivi a Santa Croce, non si farà un passo in avanti nella nostra conoscenza della formazione intellettuale di Dante in quegli anni 1291-1293, ché anzi questi luoghi comuni, ripetuti senza essere provati nei particolari, impediscono ogni progresso.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Voir à propos des controverses quant aux relations (amicales et polémiques) entretenues par Dante et Cavalcanti, G. CONTINI, « Cavalcanti in Dante », dans : *Un’idea di Dante. Saggi danteschi*, 143-157. Voir aussi A. GESSATI, *Dante, Guido Cavalcanti e l’‘amoroso regno’* et les remarques de A. A. ROBIGLIO, « Dante “bene nato” ». Guido Cavalcanti e Margherita Porete in *Par.* V, 115 », 59-60.

<sup>19</sup> Cf. CH. T. DAVIS, « Education in Dante’s Florence », 416 et H. WIERUSZOWSKI, « Arezzo as a Center of Learning and Letters in the Thirteenth Century ».

<sup>20</sup> Il existait aussi l’école des augustiniens, Santo Spirito, dont on sait peu de choses, à part qu’elle était déjà en fonction en 1274 et devint un *studium generale* en 1287, juste une année après que Gilles de Rome, le premier maître augustinien en théologie, a reçu sa licence. Santa Croce était une école importante pour les franciscains, mais de seconde classe par rapport aux *studia principalia* de Paris, Oxford et Cambridge. Quant à Santa Maria Novella, elle était pour les dominicains le plus important *studium* de théologie dans la province romaine, et sera bientôt reconnue (certainement en 1311) comme le seul *studium generale* de cette province. Pour ces informations, voir CH. DAVIS, « The Florentine *Studia* and Dante’s ‘Library’ », 340 et 360 et CH. DAVIS, « Education in Dante’s Florence », 421-435.

<sup>21</sup> G. G. MEERSSEMAN, « Dante come teologo », 183-184, cité par C. VASOLI, « Filosofia e teologia in Dante », 38. Trad. : « tant que l’on se contentera d’ajouter quelques vagues affirmations, comme celle que Dante fut élève de Rémi de Florence à Santa Maria Novella et de Pierre de Jean Olivi à Santa Croce, on ne fera pas un pas en avant dans notre connaissance de la formation intellectuelle de Dante dans ces années 1291-1293. Au contraire, ces lieux communs, répétés sans preuve précise, empêchent tout progrès. » Dans son article, p. 38-39, VASOLI



Tentons tout de même, dans les limites des connaissances actuelles, une présentation des éléments essentiels de ce parcours intellectuel dans les écoles conventuelles qui permit à Dante de jeter les bases de son monde spéculatif et pratique. On peut tout d'abord affirmer que Dante les a fréquentées, comme il l'indique lui-même dans le *Convivio* :

E da questo imaginare cominciai ad andare là dov'ella <filosofia> si dimostrava veracemente, cioè nelle scuole delli religiosi e alle disputazioni de li filosofanti ; sì che in picciolo tempo, forse di trenta mesi, cominciai tanto a sentire della sua dolcezza, che lo suo amore cacciava e distruggeva ogni altro pensiero.<sup>22</sup>

Cependant, si, à la suite d'Emilio Panella<sup>23</sup>, l'on est attentif aux décisions des chapitres provinciaux – sous condition qu'elles aient été suivies – et aux termes utilisés par Dante, il faut plutôt conclure que, puisque la *lectio* était interdite aux « séculiers »<sup>24</sup>, Dante n'a certainement suivi que des *disputationes* dans ces établissements.

De plus, l'Alighieri a certainement eu des contacts privilégiés avec ces écoles entre 1291 et 1294 – le Florentin parle de trente mois –, même s'il continue peut-être à en avoir jusqu'au temps de son exil<sup>25</sup>. En outre, on peut imaginer qu'il a fréquenté avec plus d'assiduité la première, à savoir l'école dominicaine<sup>26</sup>, sans pour autant négliger l'influence que certains maîtres franciscains « spirituels » ont pu exercer sur le jeune Florentin, tels Pierre de Jean Olivi (bien qu'il n'ait enseigné à Santa Croce que jusqu'en 1289), son disciple Pierre de

---

propose, pour dépasser cette stagnation, quatre grands axes de recherche : 1. étudier les écrits et les cours de Rémi de Florence, autant du point de vue de leur doctrine que de la chronologie, pour tenter de les insérer dans la vie et les œuvres de Dante ; 2. enquêter sur le contenu des bibliothèques monastiques florentines dans les années où Dante a pu les fréquenter, afin de repérer les textes que le poète a peut-être lus ; 3. analyser les liens entre Dante et la tradition albertinienne, liens que Nardi a déjà clairement mis en lumière mais qui pourraient être encore étendus et mieux documentés ; 4. relever les rapports entre le poète florentin et la culture du XII<sup>e</sup> siècle, surtout l'*Anticlaudianus* et le *De planctu naturae* d'Alain de Lille, les œuvres de Bernard Silvestre (entre autres son commentaire de Virgile) et de Jean de Salisbury, déjà travaillés par quelques chercheurs tels Curtius, Ciotti, Padoan, Pézard, mais susceptibles de développement. Nous ajouterions un cinquième axe, celui d'une meilleure connaissance du milieu des artistes et médecins bolonais au début du XIV<sup>e</sup> siècle.

<sup>22</sup> DANTE, *Convivio* II, xii, 7, p 118-119. Trad. p. 238 : « Poussé par cette imagination, je commençai à aller là où cette dame se montrait vraiment, c'est-à-dire dans les écoles des religieux et les disputations des philosophes. De sorte qu'en peu de temps, trente mois peut-être, je commençais à éprouver tant de douceur émanant d'elle, que son amour chassait et détruisait toute autre pensée. »

<sup>23</sup> Cf. E. PANELLA, « “Ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti” (Dante Alighieri). *Lectio, disputatio, predicatio* ».

<sup>24</sup> E. PANELLA, « “Ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti” (Dante Alighieri). *Lectio, disputatio, predicatio* », cite à ce propos plusieurs chapitres provinciaux du centre de l'Italie de l'ordre dominicain. Il ajoute qu'il faut comprendre le terme *scuole*, à la différence de *studium*, non pas comme l'institution scolaire, mais plutôt comme le lieu physique, l'*aula*, pourrait-on dire.

<sup>25</sup> Cf. CH. DAVIS, « The Florentine *Studia* and Dante's 'Library' », 356. Les biographes mentionnent souvent un possible séjour (d'étude ?) de Dante, avant 1300, à Bologne et à Padoue ; les indices qui viennent confirmer une telle affirmation sont pourtant bien maigres.

<sup>26</sup> Ou du moins, les rapports avec la première nous intéressent plus que ceux avec la seconde, laquelle était moins portée à développer des intérêts chez le jeune Dante pour le monde païen antique et donc pour Caton d'Utique.

Trabibus, le plus radical Ubertain de Casale<sup>27</sup> ainsi que d'autres *lectores* intéressés à acquérir des livres, surtout dans les matières philosophiques, et qui ont enrichi la bibliothèque du couvent, comme frère Juvénal, Illuminato de' Caponsacchi et Philippe de Pérouse<sup>28</sup>.

C'est cependant à Santa Maria Novella<sup>29</sup> qu'il se confronte à la personnalité imposante de Rémi de Florence (Remigio de' Girolami, †1319), élève de Thomas d'Aquin à Paris (1269-1272) puis lecteur de théologie à l'école dominicaine florentine durant quarante ans (1274-1315), que nous avons étudié dans un chapitre précédent<sup>30</sup>. Chercheur infatigable d'une voie de paix pour sa ville de Florence, prédicateur qui théorisa la problématique de la politique communale florentine et transforma le sermon en instrument de persuasion politique<sup>31</sup>, Rémi est un des premiers écrivains à répondre aux problèmes des cités italiennes avec des outils aristotéliens, de même que Dante le fera plus tard pour la question de l'Empire<sup>32</sup>. De très

---

<sup>27</sup> Voir l'ouvrage de S. CRISTALDI, *Dante di fronte al gioachimismo*, à propos de ces franciscains de Santa Croce qui développèrent, à la suite de Joachim de Flore, clôturant la deuxième couronne des sages en *Paradiso* XII, une théorie de la régénération du monde, qui eut aussi un écho chez le Dante exilé, surtout dans la *Monarchia*. Voir à propos des possibles rapports entre Dante et Pierre de Trabibus, l'article de S. PIRON, « Le poète et le théologien : une rencontre dans le *studium* de Santa Croce ». Ubertain de Casale, quant à lui, est mentionné pour être blâmé, aux côtés de Mathieu d'Acquasparta, par la bouche de Bonaventure, avant que ce dernier ne présente justement la *ghirlanda* séraphique : *Paradiso* XII, 124-126, p. 123 : « ma non fia da Casal né d'Acquasparta, / là onde vegnon tali a la scrittura, / ch'uno la fugge e altro la coarta. »

<sup>28</sup> Voir à ce propos, CH. DAVIS, « The Florentine *Studia* and Dante's 'Library' », 340-347. CH. DAVIS propose une liste importante d'ouvrages que devait posséder le couvent au début du XIV<sup>e</sup> siècle : gloses bibliques, vies de saints, traités d'Anselme, de Bernard, d'Hugues de Saint-Victor, de Jérôme, le *De civitate Dei* et le *De Trinitate* d'Augustin, la *Summa* de Guillaume d'Auxerre, le commentaire aux *Sentences* de Bonaventure, le corpus aristotélien (mis à part la *Poétique*), les œuvres logiques de Boèce et de Porphyre, des commentaires au corpus aristotélien de Thomas d'Aquin, la *Summa theologiae* de Thomas, des œuvres du droit canon et civil, des œuvres grammaticales telles celles de Priscien, Isidore, Huguccio, Papias, Jean de Garlande, le *Graecismus* d'Eberhard de Béthune, le *Doctrinale* d'Alexandre de Villedieu, les textes classiques de Servius, Suétone, Valère Maxime et certainement Virgile, ainsi que des fragments d'Horace et d'Ovide.

<sup>29</sup> CH. T. DAVIS, « The Florentine *Studia* and Dante's 'Library' », 347-354, propose un tableau le plus complet possible des activités du *studium* dominicain et des livres dont celui-ci disposait. Les informations sur la bibliothèque de Santa Maria Novella sont de moins grande précision que celles sur Santa Croce. La recension la plus importante que nous avons est celle de G. POMARO, « Censimento dei manoscritti della Biblioteca di S. Maria Novella » qui cite deux cents manuscrits ayant appartenu au *studium* avant 1400, dont un cinquième avant 1300. Nous retrouvons des auteurs tels que Gilles de Rome, Augustin, Avicenne, Bernard de Clairvaux, Bonaventure, Denys l'Aéropagite, Eusèbe, Guillaume de Conches, Guillaume Peyraud, Honorius d'Autun, Joachim de Flore, Brunetto Latini, Tite Live, Macrobie, Martin de Troppau, Nicolas de Lyre, Nicolas Trevet, Pierre le Mangeur, Hugues de Saint-Victor, Richard de Saint-Victor, Thomas d'Aquin, Albert le Grand. CH. DAVIS ajoute que la liste de G. POMARO devrait être complétée au moins en ce qui concerne les œuvres aristotéliennes et les commentaires de Thomas sur ce corpus. En effet, Rémi, par exemple, fait une utilisation très importante d'Aristote et de Thomas et, de ce point de vue, le catalogue que SARDI proposa en 1489 (avec vingt manuscrits d'Aristote et de nombreux commentaires ainsi que cent manuscrits de Thomas et vingt-cinq d'Augustin) serait plus proche de la réalité des XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles que celui développé par POMARO.

<sup>30</sup> Voir à ce propos le chapitre III.D.1.b).

<sup>31</sup> Cf. P. DELCORNO, « Predicazione volgare e volgarizzamenti », 685 : « Remigio de' Girolami, l'uomo che teorizza la politica comunale fiorentina, e che trasforma il sermone in strumento di persuasione politica. » Cf. aussi P. RENUCCI, *Dante discipolo et juge du monde gréco-latin*, 26-27.

<sup>32</sup> Cf. CH. T. DAVIS, « Remigio de' Girolami and Dante : a Comparison of their Conceptions of Peace », 107.

nombreux liens, étudiés entre autres par L. Minio-Paluello et Ch. T. Davis<sup>33</sup>, sont en effet à relever entre les thèses de Rémi de Florence et celles proposées par Dante. Dans son traité *Contra falsos ecclesie professores* (av. 1298), Rémi anticipe par exemple la condamnation dantesque de la donation de Constantin<sup>34</sup>. Dans ses deux *quolibeta* (le premier tenu à Rome ou à Pérouse peu avant 1304, le second tenu à Pérouse entre 1304 et 1307<sup>35</sup>), le dominicain répond de manière assez thomasienne à deux questions similaires qui auraient beaucoup intéressé Dante : *Utrum sine gratia Dei possit quis Deo placere* (I, 8) et *Utrum sine gratia possit quis mereri vitam eternam* (II, 12). Outre les nombreux sermons dans lesquels les informations sont dispersées et donc plus difficilement repérables, les *De bono comuni* (1301-1302) et *De bono pacis* (1304) présentent des réflexions qui ne sont pas sans pertinence pour les propos dantesques, bien que référées uniquement à la cité de Florence plutôt qu'à une Monarchie universelle. Le premier de ces traités cite d'ailleurs Caton en exemple (§5), dans une liste de Romains illustres, proche de celle que mentionne Dante dans ses ouvrages (cf. *Convivio* IV, v et *Monarchia* II, v). Les thèses du maître dominicain occupent ainsi une place de choix dans l'élaboration de la pensée dantesque<sup>36</sup>.

C'est aussi dans le cadre du *studium* dominicain de Florence que Dante a peut-être rencontré Ptolémée de Lucques, prieur du couvent entre 1300 et 1302, en train d'achever le *De regno* de son maître Thomas d'Aquin, qu'il rebaptise *De regimine principum* (1302), et dont les réflexions sur le régime "politique" idéal attribué à la Rome républicaine ainsi que le rôle de témoin qu'y joue le personnage de Caton laissent certainement des impressions sur la pensée du jeune Dante<sup>37</sup>. Celui-ci dut, par ailleurs, connaître et utiliser les nombreuses ressources au

<sup>33</sup> Cf. L. MINIO-PALUELLO, « Remigio Girolami's *De bono communi*: Florence at the time of Dante's Banishment and the Philosopher's answer to the crisis », CH. T. DAVIS, « Remigio de' Girolami and Dante: a Comparison of their Conceptions of Peace ».

<sup>34</sup> Cf. RÉMI DE FLORENCE, *Contra falsos ecclesie professores*, XXX: « Occupatio circa temporalia diminuit devotionem et amorem circa Deum et spiritualia, et ideo perfectus ecclesiasticus non debuit habere principale et directum dominium super temporalia [...]. Unde legimus quod quando a Constantino fuit datum ecclesie imperium occidentale, facta est vox de celo: 'hodie infusum est venenum ecclesie Dei'. » Pour Dante, voir par exemple *Monarchia* III, x et *Purgatorio* XXXII, 124-147.

<sup>35</sup> Voir à ce propos la présentation d'E. PANELLA, sur le site Internet où il republie ces *quodlibeta*, <http://utenti.lycos.it/emilioweb/remigio/8300.htm> à partir de l'article « I quodlibeti di Remigio dei Girolami » dans lequel il avait présenté les textes du manuscrit Firenze, Biblioteca Nazionale, Conv. soppr. C 4.940 (1315-1316 ca.), f. 71ra-81va, en part. 77va-vb et f. 81va-90vb, en part. 87rb-87vb.

<sup>36</sup> Voici seulement quelques passages de l'œuvre de Dante où sont explicitées des thèses proposées par Rémi : 1. l'homme est un animal social et politique (cf. *Convivio* IV, xxvii, 3 et *Paradiso* VIII, 115-117) ; 2. en politique, « operatio est finis », c'est-à-dire que la politique est un art pratique dont la fin est l'action juste (cf. *Monarchia* I, ii, 3) ; 3. cette action juste consiste en une vie autarcique et vertueuse à l'intérieur d'une communauté (cf. *Monarchia* I, v) ; 4. l'ensemble est supérieur à la partie, et donc le bien de la communauté supérieur au bien de l'individu (cf. *Monarchia* I, iii et II, vii) ; 5. le but des lois est de poursuivre le bien commun (cf. *Monarchia* II, v, 7 ; 6) ; le bien commun consiste dans la paix (cf. *Monarchia* I, iv ; I, ix ; I, xv).

<sup>37</sup> Cf. A. K. CASSELL, *The 'Monarchia' Controversy*, 73. Pour relever les parallèles importants qui existent entre Dante, Ptolémée de Lucques et Rémi de Florence, à propos de leur conception politique, de leur dialogue avec la

service de la prédication développées par les érudits dominicains, et tout particulièrement, si l'on en croit les travaux de S. Wenzel, F. Mancini et C. Delcorno, la *Summa virtutum et vitiorum* de Guillaume Peyraud<sup>38</sup>.

#### (e) Les érudits florentins

La communauté restreinte des érudits florentins de cette époque comptait aussi le prêcheur Giordano de Pise, le voyageur et narrateur Riccoldo da Monte Croce et le traducteur de Salluste, Bartolomeo da San Concordio<sup>39</sup>, ainsi que le jurisconsulte et magistrat Jean de Viterbe, peut-être même adjoint du *podestà* et dont l'influence, à travers son *De regimine civitatum*, ne fut pas négligeable sur la théorie dantesque de la distinction et de l'harmonie des pouvoirs spirituel et temporel, sur leur commune nature divine, présente dans le troisième livre de la *Monarchia*<sup>40</sup>.

#### (f) Les rencontres intellectuelles durant l'exil : les lettrés véronais et bolonais

Dante, durant ses séjours chez les della Scala à Vérone, a certainement l'occasion de rencontrer quelques lettrés et peut-être de fréquenter la célèbre Bibliothèque capitulaire. Bien que n'ayant jamais suivi un cursus universitaire complet, il fait preuve d'un intérêt pour les *auctores* et d'une indéniable perspicacité face aux enjeux philosophiques essentiels. D'ailleurs, que le Florentin se soit rendu ou non à Paris entre 1307 et 1310, il a certainement

---

théorie politique augustinienne (en particulier à propos du *De civitate Dei* V, 18) et de leur admiration pour les Romains illustres, voir *supra*, le chapitre III.D et *infra*, l'Annexe VII.A.1.

<sup>38</sup> Cf. S. WENZEL, « Dante's Rationale for the Seven Deadly Sins (*Purgatorio* XVII) » ; F. MANCINI, « Un'*auctoritas* di Dante », 101-104 ; C. DELCORNIO, « Dante e l'*exemplum* medievale », 128-133. Ces chercheurs ont montré que le chapitre *De superbia* de la *Summa* de Peraldus a servi de source à des inventions dantesques à plusieurs reprises : des chapitres XXVIII-XXIX de ce traité *De superbia* dérive la définition de la noblesse exposée dans le quatrième traité du *Convivio* ; dans la page initiale (de ce même traité) se trouve la clef du système moral du *Purgatorio*, expliqué dans le chant XVII, au centre du poème ; alors qu'au chapitre V, on retrouve une série d'*exempla* que Dante dut prendre comme modèles dans son chant XII du *Purgatorio*.

<sup>39</sup> Voir à propos des membres de ce « cercle » la note d'A. K. CASSELL, *The 'Monarchia' Controversy*, 262, n. 81.

<sup>40</sup> Cf. à ce propos l'article de M. SENSI, « Giovanni da Viterbo » qui met en évidence la « profonda analogia » entre le livre III de la *Monarchia* et les chapitres CXXVII à CXXVIII du *De regimine* : si l'espèce humaine est gouvernée par deux systèmes juridiques et deux autorités, c'est parce que les hommes sont composés d'esprit et de corps et que ces deux éléments doivent être contrôlés par des moyens différents ; Dieu, source des deux pouvoirs, les confère aux élus ; l'autorité, en elle-même bonne, puisqu'elle dérive de Dieu, peut être mal exercée si elle ne favorise pas le bien commun et la justice.

pu goûter à l'éthique et à la physique aristotélicienne dans l'entourage des médecins-philosophes et poètes bolonais et florentins : le médecin Taddeo Alderotti d'origine florentine qui forma une véritable école à l'Université de Bologne et qui réélabora et traduisit la *Summa Alexandrinorum* en italien ; Dino del Garbo, aussi Florentin de naissance et mort en 1327, qui commenta le *Canzone d'amore* de Guido Cavalcanti ; Jacques de Pistoia qui dédia sa *Quaestio de felicitate* (av. 1300) au même Guido. Dante participe donc peut-être aux confrontations vives qu'avaient suscitées des thèses comme celles concernant la félicité ainsi que la nature de l'amour dans ses rapports avec la liberté et la réalisation de l'âme rationnelle, la béatitude terrestre<sup>41</sup>.

#### (g) La tradition aristotélicienne

De son apprentissage dans les écoles des religieux et de ses probables conversations avec le milieu philosophique et médical bolonais et florentin, Dante semble avoir tiré un miel bien personnel. Il s'intéresse de manière assez discrète aux *Sentences* de Pierre Lombard, alors que la Bible et ses commentaires le font résonner plus vivement puisque l'Écriture est citée plus de cinq cents fois dans son œuvre (en comparaison, le poète ne se réfère à Aristote et à Virgile, ses deux autorités principales, respectivement qu'environ trois cents et deux cents fois)<sup>42</sup>. En philosophie, le texte suprême est évidemment aristotélicien<sup>43</sup>. Dante a certainement accès pour la première fois aux œuvres du Philosophe par ses premiers "maîtres" et amis, Brunetto Latini et Guido Cavalcanti. Ses compétences aristotéliciennes lui viennent cependant avant tout de l'enseignement de Rémi de Florence puis des cercles bolonais, connaissance ainsi transmise par les commentaires dominicains du Philosophe, avant tout ceux d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, avec une place pour le Commentateur, Averroès<sup>44</sup>, et les

---

<sup>41</sup> Voir à ce propos N. G. SIRAI, *Taddeo Alderotti and his Pupils : Two Generations of Italian Medical Learning*, 72-86 ; M. CORTI, *Scritti su Cavalcanti e Dante*, 18-21, 319-326 ; S. GENTILI, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, 28-55, ainsi que les Actes de colloque *Le felicità nel medioevo*.

<sup>42</sup> Cf. à ce propos CH. DAVIS, « The Florentine *Studia* and Dante's 'Library' », 354-355.

<sup>43</sup> Voir à ce propos l'article de l'*Enciclopedia dantesca* rédigé par M. C. DE MATTEIS, « Aristotele », 373 et l'article de L. MINIO PALUELLO, « Dante lettore di Aristotele », dans : *Luoghi cruciali in Dante*, 29-49.

<sup>44</sup> Qu'il cite explicitement pour son commentaire au *De anima*, une fois dans le *Convivio* (IV, 13, 8) à propos du désir naturel de science qui peut être comblé, et une fois dans la *Monarchia* (I, iii, 9) où il fait référence à la doctrine de l'unité de l'intellect possible de l'espèce humaine. On retrouve encore une critique allusive à la thèse du Cordouan à propos de l'intellect séparé en *Purgatorio* XXV, 63. Enfin dans deux passages de la *Quaestio de terra et aqua*, Dante fait appel à l'autorité d'Averroès : au paragraphe 12, un renvoi à une prémisse concernant l'importance de l'expérience sensible, tirée du troisième livre de Commentaire du *De anima* ; au paragraphe 46, une référence certainement fautive au *De substantia orbis*. Voir à ce propos C. VASOLI, « Averroè ».

sources néo-platoniciennes transmises par le biais d'Albert<sup>45</sup>. L'Alighieri connaît d'ailleurs – dans l'ordre décroissant de mentions (explicites) – l'*Ethica* (plus de 60 fois), la *Physica* (environ 20 fois), la *Metaphysica* (17 fois), le *De anima* (11 fois), le *De caelo et mundo* (11 fois), le *De sensu et sensato* (2 fois), le *De generatione et corruptione* (2 fois), la *Rhetorica* (2 fois), les *Categoriae* (2 fois), le *De sophisticis elenchis* (1 fois)<sup>46</sup>. Enfin, certains – dont le premier fut A. Gilbert<sup>47</sup> – soutiennent que Dante ne connaîtrait et ne citerait la *Politica* qu'à travers les commentaires de Thomas d'Aquin à l'*Ethica* et à la *Metaphysica*, ainsi qu'au moyen du *De regimine principum* de Gilles de Rome, en latin ou en langue vernaculaire<sup>48</sup>. Si la médiation thomasienne et gilbertienne est indubitable en certains passages, il n'en est pas moins patent qu'une connaissance directe de la *Politica*, de la part de Dante, peut être attestée par d'autres citations, ce qu'a d'ailleurs tenté de démontrer Bruno Nardi grâce à un extrait célèbre de la *Monarchia*<sup>49</sup>. Pour ce qui concerne l'*Éthique*, œuvre importante pour notre sujet, il lit certainement la version de Grosseteste commentée par Albert le Grand et celle révisée par un inconnu et commentée par Thomas d'Aquin<sup>50</sup>, mais il découvre aussi les vulgarisations de l'*Ethica* : celle italienne d'une version latine

---

<sup>45</sup> Cf. à ce propos CH. DAVIS, « The Florentine *Studia* and Dante's 'Library' », 356-357. Dante cite, par exemple, dans ses œuvres, le *Liber de Causis* (*Convivio* III, ii, 4 ; vi, 4 ; IV, xxi, 9 ; *Monarchia* I, xi, 17). Selon C. VASOLI, « Su alcuni 'riscontri' albertini nel *Convivio* », 107, Dante avait une connaissance assez approfondie de plusieurs œuvres d'Albert : *De intellectu et intelligibili*, *De anima*, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, Commentaires à la *Physica*, aux livres *De animalibus*, aux *Parva naturalia*, à l'*Ethica* et *Super Ethica*, ainsi que certains passages du commentaire à la *Metaphysica*. Pour la lecture dantesque des œuvres d'Albert, voir aussi M. CORTI, *Scritti su Cavalcanti e Dante*, 132-144, l'article de E. MASSA, « Alberto Magno » et les nombreux essais de B. NARDI sur la question, en particulier *Saggi di filosofia dantesca* et *Nel mondo di Dante*. Pour ce qui concerne Thomas, on parle habituellement du *Contra gentiles*, du commentaire à l'*Ethica*, à la *Metaphysica*, à la *Politica*, de la *Summa theologiae*.

<sup>46</sup> Ces informations sont tirées des différents articles de l'*Enciclopedia dantesca*, concernant chacune de ces œuvres. E. BERTI, « Etica » ; « Metafisica » ; « De anima » ; « Fisica » ; « De coelo » ; « De generatione et corruptione » ; « De sensu et sensato » ; « Categoriae » ; « Rhetorica » ; « Elenchi sophistici ».

<sup>47</sup> Cf. A. GILBERT, « Had Dante read the *Politics* of Aristotle ? ».

<sup>48</sup> Certainement Dante aurait pu consulter l'œuvre intégrale latine (composée entre 1277 et 1279), mais plus encore une de ses versions italiennes – cinq au total dont la plus ancienne, toscane, fut rédigée autour de 1288 – qu'il cite d'ailleurs à une reprise dans le *Convivio* IV, xxiv, 9, p. 417 : « lasciando stare quello che Egidio eremita ne dice nella prima parte dello *Reggimento de' Principi* ». Voir à ce propos P. DI STEFANO, « Preliminari per un'edizione critica del *Livro del governmento dei re e dei principi* », 65-71 ; F. CANCELLI, « Egidio Romano ». Selon CH. DAVIS, « The Florentine *Studia* and Dante's 'Library' », 360, ce traité fut aussi abrégé avant 1300 sous le nom de *De documentis antiquorum* par Bartholomée de San Concordio qui enseigna au couvent dominicain entre 1298 et 1304.

<sup>49</sup> Voir à ce propos E. BERTI, « Politica » ; Cf. B. NARDI, « Note alla *Monarchia* », 136-138, qui fonde sa démonstration sur le terme « politizant » que l'on trouve dans le chapitre xii du I<sup>er</sup> livre de la *Monarchia*.

<sup>50</sup> La *translatio lincolniensis* est en effet celle utilisée par Albert le Grand à Cologne en 1248-1252, alors que le texte que commente Thomas est une version révisée sans doute à Paris vers 1270 par un inconnu. Relevons aussi que Thomas possédait, au moment d'écrire sa *Sentencia libri Ethicorum*, une connaissance approfondie mais qui datait du premier cours qu'Albert avait donné sur l'*Ethica*, le *Super Ethica* (cours que suivirent d'ailleurs ses deux élèves Thomas d'Aquin et Siger de Brabant). Voir à ce propos les articles de R. A. GAUTHIER, « Saint Thomas et l'*Éthique* à Nicomaque ». Quant à l'influence du *Super Ethica* albertinien sur l'œuvre de Dante, voir E. BERTI, « Etica », et M. CORTI, « Il liber *Ethicorum* di Grossatesta, Alberto Magno e il *Convivio* », dans : *Scritti su Cavalcanti e Dante*, 132-144.

(*Compendium alexandrinum* ou *Summa Alexandrinorum* d'Hermann l'Allemand) faite à partir d'un texte arabe – lequel provenait d'un abrégé grec de l'*Éthique à Nicomaque* (!) – de Taddeo Alderotti, qu'il mentionne dans son *Convivio*<sup>51</sup>, et celle française de Brunetto Latini qu'il propose dans le deuxième livre de son *Tresor* (puis italienne dans le *Tesoro*)<sup>52</sup>. Dante se sert d'ailleurs des deux traditions : quand le discours est de type socioculturel et même didactique, il utilise le *Compendium alexandrinum* ou ses vulgarisateurs Brunetto et Taddeo ; s'il doit expliquer des notions strictement philosophiques – comme par exemple le *seme di felicitade* (*Convivio* IV, xx, 9) –, il a alors plutôt recours aux versions de Grosseteste, ou même à la *Vetus* ou à la *Nova Ethica*, et il s'aide des commentaires d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin<sup>53</sup>.

## (2) Indices littéraires tirés de la *Commedia*

Nous pouvons compléter ce portrait de la bibliothèque idéale dantesque par les touches successives qu'il y apporte dans sa *Commedia* : nous rencontrons, au fil des tercets, des figures essentielles de la culture antique et médiévale et des sources centrales pour la figure de Caton d'Utique.

### (a) Les Limbes (*Inferno* IV)

Grâce à sa rencontre avec l'*orrevol gente* aux Limbes (*Inferno* IV, 70-151), Dante présente un nombre important d'autorités qu'il respecte et dont, pour certaines du moins, il peut avoir lu

<sup>51</sup> Cf. *Convivio* I, x, 10, p. 43 : « come fece quelli che transmutò lo latino dell'*Etica* - ciò fue Taddeo ipocratista. »

<sup>52</sup> Cf. S. GENTILI, *L'uomo aristotelico alle origine della letteratura italiana*, 36-49, qui discute de la réélaboration effectuée par Taddeo Alderotti ainsi que des liens de dépendance de la version de Latini par rapport à celle de Taddeo. N. G. SIRAI, *Taddeo Alderotti and his Pupils : Two Generations of Italian Medical Learning*, 77-82. Voir à ce propos le chapitre (III.D.1.a)(2)) sur le *Tresor* de BRUNETTO LATINI.

<sup>53</sup> Voir M. CORTI, *Scritti su Cavalcanti e Dante*, 117-144. Il existe deux commentaires d'Albert le Grand (voir à ce propos L. STURLESE, « Il razionalismo filosofico e scientifico di Alberto il Grande », 76-90) : la *Lectura* ou le *Super Ethica* qui est une transcription du cours donné par Albert à Cologne entre 1248 et 1252 faite par Thomas d'Aquin. Albert utilise dans ce commentaire, composé de l'*expositio littere* et de *quaestiones*, toutes les ressources dont il dispose : ce que lui offre Robert Grosseteste par sa traduction du texte, des commentaires grecs et ses commentaires, mais il a aussi recours aux autres traductions, à l'*Ethica nova* et à l'*Ethica vetus*, au résumé alexandrin et au commentaire d'Averroès. Quelques années plus tard, entre 1263 et 1267, Albert proposera un deuxième commentaire sous forme de paraphrase. Le commentaire de Thomas, rédigé en 1271-1272 à Paris, est un commentaire qui donne le sens littéral, et qui cherche avant tout à exprimer brièvement le contenu doctrinal. Pour celui-ci, peu exhaustif (car il semble avoir gardé les discussions des problèmes pour la deuxième partie de sa *Summa theologiae*), il utilise, comme nous l'avons dit, une révision parisienne du texte de Grosseteste. Voir à ce propos R.-A. GAUTHIER, *L'Éthique à Nicomaque*, t. 1, 1<sup>ère</sup> partie, 122-131 et M. CORTI, *Scritti su Cavalcanti e Dante*, 86.

les œuvres accompagnées de commentaires médiévaux<sup>54</sup>. Les premiers auteurs que Virgile lui présente sont les membres de la *bella scola* à laquelle il appartient lui-même et dont Dante voudrait être le *sesto tra cotanto senno*<sup>55</sup>. Celle-ci compte parmi ses membres, outre le poète mantouan, Homère, Horace, Ovide et Lucain, auquel nous osons ajouter Stace, poète sauvé<sup>56</sup>. Homère *poeta sovrano* (88) représente l'autorité mythique et fondamentale pour le voyage aux pays des morts, celui d'Ulysse au chant XI de l'*Odyssée*, rapporté de manière originale par le Florentin au chant XXVI de l'*Inferno*. Horace, travaillé au cours de grammaire médiéval, incarne la satire moralisante, tel que le présente le poème : « Orazio satiro che vene » (*Inferno* IV, 89)<sup>57</sup> ; Ovide est quant à lui utilisé pour ses indications cosmologiques et cosmogoniques (que l'on trouve au début des *Métamorphoses*), tout en servant de répertoire mythologique souvent allégorisé<sup>58</sup>. Lucain, lui qui a exalté la figure de Caton<sup>59</sup>, champion du *pathos* et connaisseur de l'outre-tombe, est avant tout considéré comme une source historique (guerre civile). Stace, qui se joint à Dante et Virgile dans le *Purgatorio* XXI, est le chantre de l'épopée fratricide de Thèbes qui se termine par un hommage à la divine *Énéide*. Sa *Thébaïde* vulgarisée, le *Roman de Thèbes* était, durant le Moyen Âge, un livre aussi populaire que le cycle d'Arthur<sup>60</sup>. Virgile, bien évidemment, est la plus haute figure parmi ces poètes antiques, l'*altissimo poeta*. Il est mentionné comme autorité à de très nombreuses reprises dans les œuvres de Dante, l'accompagne dans son périple infernal et purgatorial et lui sert de guide et de mentor. Lors de leur rencontre, le Florentin exalte le poète mantouan :

Or se' tu quel Virgilio e quella fonte  
che spandi di parlar sì largo fiume ? [...]  
O de li altri poeti onore e lume,  
vagliami 'l lungo studio e 'l grande amore  
che m'ha fatto cercar lo tuo volume.

---

<sup>54</sup> Les poètes anciens étaient lus avec les commentaires antiques ou médiévaux qui les accompagnaient dans les mêmes manuscrits : Virgile avec Servius, Horace avec, entre autres, Guillaume de Conches, Ovide avec Arnoul d'Orléans et Jean de Garlande, Lucain avec les gloses tardo-antiques et un grand nombre de commentaires médiévaux dont Arnoul d'Orléans, etc. Nous avons tenté de relever, dans le chapitre III.C.9.a), quelques éléments importants concernant Caton, découverts dans ces commentaires.

<sup>55</sup> *Inferno* IV, 102, p. 53. Trad. p. 53 : « le sixième parmi ces sages ».

<sup>56</sup> Parmi ceux-ci, rappelons que trois présentent des portraits de Caton : Virgile, Horace, Lucain. Voir à ce propos les chapitres II.B.1.d), II.B.1.a) et II.B.3.b).

<sup>57</sup> Mais il est aussi cité, dans le *Convivio* (II, xiii), dans le *De vulgari eloquentia* (II, iv) et dans l'*Epistola* XIII, comme autorité pour l'*Art poétique*.

<sup>58</sup> Nous avons trouvé les *Métamorphoses* d'Ovide citées à onze reprises : *Convivio* (II, i ; v ; xiv ; III, 3 ; IV, xv ; xxiii ; xxvii) ; *Monarchia* (II, viii) ; *De vulgari eloquentia* (I, iii) ; *Epistole* III ; *Eglogue* IV.

<sup>59</sup> La *Pharsalia* de Lucain est mentionnée treize fois : *Convivio* III, iii ; v ; IV, xi ; xiii ; xxvii ; xxviii ; *Monarchia* II, iv ; viii (3x) ; ix ; *De vulgari eloquentia* I, x, 6 ; *Epistole* VII ; XIII.

<sup>60</sup> Voir à ce propos E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 27-29. Dante fait appel à la *Thébaïde* dans *Convivio* III, viii ; xi ; IV, xxv.



Tu se' lo mio maestro e 'l mio autore,  
 tu se' solo colui da cu' io tolsi  
 lo bello stilo che m'ha fatto onore.<sup>61</sup>

Les autres personnages<sup>62</sup> que l'Alighieri rencontre dans les Limbes sont parmi les plus chers à la littérature médiévale de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, des dictionnaires des philosophes du Pseudo-Walter Burley aux *Fiori di filosafi* en passant par le *Tresor* et le *Novellino*<sup>63</sup>. La description très médiévale, dans la veine chevaleresque<sup>64</sup>, du *nobile castello* où vivent ces âmes magnanimes est aussi empreinte d'une forte touche mélancolique. L'apparence de ces hommes n'est *né trista né lieta* (*Inferno* IV, 84), leurs yeux sont *tardi e gravi* (112), leurs gestes plein d'*autorità* (113), de solennité<sup>65</sup> : il y manque la nature et la joie pour retrouver une description d'un *locus amoenus*. On ne saurait confondre cette région avec un lieu "paradisique" puisque, malgré le privilège qui la distingue, elle appartient à l'Enfer<sup>66</sup>. Parmi les hommes illustres du *nobile castello*, certains sont mentionnés en tant que personnages exemplaires, parce qu'ils représentent les valeurs universelles d'une humanité ordonnée au bien. En ayant pratiqué la raison et la vertu même en dehors de la foi, ils ont rendu illustres leurs disciplines et leurs actions. Nous pouvons cependant relever quelques cas spéciaux, où la figure prend un caractère plus personnel par le lien qui la lie à Dante, notamment à travers une connaissance personnelle de sa production scientifique ou littéraire : pensons en premier

---

<sup>61</sup> *Inferno* I, 79-87, p. 29. Trad. p. 29 : « "Es-tu donc ce Virgile et cette source / qui répand si grand fleuve de langage ?" [...] "O lumière et honneur de tous les poètes, / que m'aident la longue étude et le grand amour / qui m'ont fait chercher ton ouvrage. / Tu es mon maître et mon auteur / tu es le seul où j'ai puisé / le beau style qui m'a fait honneur". »

<sup>62</sup> Électre et ses compagnons, Hector, Énée, César, Camille, Penthésilée, Latinus, Lavinia, Brutus, Lucrece, Julia, Marcia, Cornélie, Saladin, Aristote, Socrate, Platon, Démocrite, Diogène, Anaxagore, Thalès, Empédocle, Héraclite, Zénon, Dioscoride, Orphée, Cicéron, Linus, Sénèque, Euclide, Ptolémée, Hippocrate, Avicenne, Galien, Averroès.

<sup>63</sup> Par exemple, dans les *Fiori*, on retrouve Démocrite (chap. II), Empédocle (chap. IV), Hippocrate (chap. VI), Socrate (chap. VII), Platon (chap. VIII), Diogène (chap. IX), Aristote (chap. X), Marcia (chap. XVIII), Jules César (chap. XIX), Cicéron (chap. XX), Sénèque (chap. XXIV). Dans le *Novellino*, la présence de Saladin est très importante.

<sup>64</sup> Cf. le commentaire qu'A. MOMIGLIANO fait de la scène, *La Divina Commedia. Inferno*, 71 : « Lo spirito di questa scena è umanistico ; ma il gusto e la figurazione anacronistica sono schiettamente medioevali. Non vorrei dire che Omero rappresentato con la spada in mano sia una trasfigurazione dell'antichità simile, per esempio, a quella di Giulio Cesare cavaliere : ma certo questo poeta che esce con la spada in mano da un nobile castello, cerchiato da sette mura per cui si entra da sette porte, è, nel complesso, una figurazione lontana dal gusto antico ; e quello che c'è di fantastico nello scenario e quello che in esso è infuso di allegorico, ci trasportano nel medioevo cavalleresco e simbolico. »

<sup>65</sup> Le langage qui entoure ces *spiriti magni* est en effet illustre et austère, concentré sur les notions d'honneur et de valeur : *orrevol* (72), *onorare* (73, 80), *onranza* (74), *onrata nominanza* (76), *grande* (83), *sire* (87), *sovrano* (88), *onore* (93, 100, 132), *signor* (95), *schiera* (101), *senno* (102), *nobile* (106), *lumera* (103), *savi* (110), *grifagni* (123).

<sup>66</sup> Cf. L. PERTILE, « Il nobile castello e l'umanesimo dantesco », 10-11.

lieu à Aristote, « maestro di color che sanno » (131), mais aussi à Cicéron<sup>67</sup>, à Sénèque *morale* (141)<sup>68</sup> et à Averroès, « che 'l gran commento feo » (144).

### (b) Le ciel du Soleil (*Paradiso* X-XIV)

Les chants X à XIV du *Paradiso*, narrant le voyage de Dante dans le quatrième ciel, celui du Soleil, celui des esprits sages possédant la prudence<sup>69</sup>, révèlent trois figures intellectuelles éminentes pour le poète : Thomas d'Aquin le dominicain, Bonaventure le franciscain et Salomon le Roi biblique. Dans le dixième chant, Thomas présente les onze sages qui forment avec lui une couronne de *folgòr vivi e vincenti* (64) alors que Bonaventure, dans le douzième, en nomme onze autres. Si Thomas, la *benedetta fiamma* (XII, 2), est l'interlocuteur principal de trois chants (X, XI, XIII), Bonaventure (XII) et Salomon (XIV) le sont d'un seul. Cependant, le Roi biblique apparaît comme sujet thématique dans trois chants : au X<sup>e</sup>, comme membre de la couronne ; au XI<sup>e</sup>, avec la question de Dante sur la sagesse de Salomon ; au XIII<sup>e</sup>, avec la réponse de Thomas à cette même question (84-111), suivie d'une réflexion sur la modestie cognitive (112-142).

En partant de l'hypothèse, à la suite de Peter Dronke<sup>70</sup>, que les sages qui forment ces couronnes ont été choisis par Dante parce que celui-ci connaissait – du moins en partie – leurs œuvres et trouvait en elles des éléments qui illuminaient ses intentions poétiques et philosophiques, nous examinerons ces chapelets de penseurs pour tenter de comprendre ce qu'ils pouvaient représenter pour l'Alighieri. Les *due ghirlande* (XII, 20) de ces *sempiterno rose* (XII, 19) sont tressées ainsi :

---

<sup>67</sup> Qu'il cite à de nombreuses reprises dans ses œuvres : le *De officiis* (*Convivio* IV, viii ; xv ; xxvii ; *Monarchia* II, v ; viii ; ix), le *De senectute* (*Convivio* II, viii ; IV, xxi ; xxiv ; xxvii ; xxviii), le *De finibus* (*Convivio* I, xi ; IV, xxii ; *Monarchia* II, v), le *De inventione* (*Monarchia* II, v et *Epistola* XIII), le *De amicitia* (*Convivio* I, xii).

<sup>68</sup> Sénèque est peu cité : une fois pour ses *Epistulae ad Lucilium* (*Convivio* IV, xii), une fois pour son *De beneficiis* (*Convivio* I, viii), une fois pour ses *Quaestiones naturales* (*Convivio* II, xiii). Voir à ce propos l'étude fondamentale consacrée à la place de Sénèque dans l'œuvre du Florentin, réalisée par G. MEZZADROLI, *Seneca in Dante*. Dans le *De vulgari eloquentia* I, xvii, 2, il fait mention des capacités pédagogiques du philosophe et non de son œuvre.

<sup>69</sup> Voir pour cette étude F. FORTI, « Le Atene celestiali. I magnanimi del sapere », dans : *Magnanimitate. Studi su un tema dantesco*, 49-81.

<sup>70</sup> Cf. P. DRONKE, *Dante e le tradizioni latine medievali*, en part. 12-13 et 131-160.

<b>Sages chrétiens</b>	<b>Couronne thomasienne</b> <b>(X, 64-148)</b>	<b>Couronne bonaventurienne</b> <b>(XII, 127-145)</b>
<b>Chronologiquement</b>		
Ancien Testament	Salomon	Nathan
Patristique	Orose Denys l'Aréopagite	Jean Chrysostome
Haut Moyen Âge	Boèce Isidore de Séville Bède le Vénérable	Donat Raban Maur Anselme d'Aoste ou de Canterbury
XII <sup>e</sup> siècle	Gratien de Bologne Richard de Saint-Victor Pierre Lombard	Hugues de Saint-Victor Pierre le Mangeur Pierre d'Espagne
XIII <sup>e</sup> siècle	Albert le Grand Siger de Brabant Thomas d'Aquin	Joachim de Flore Augustin d'Assise Illuminato de Rieti Bonaventure
<b>Selon les disciplines</b>		
Encyclopédisme	Isidore de Séville	Raban Maur
Grammaire		Donat
Histoire	Orose	Pierre le Mangeur
Logique		Pierre d'Espagne
Droit	Gratien	

Philosophie et Théologie	Salomon	Nathan
	Denys l'Aréopagite Boèce Bède le Vénérable Richard de Saint-Victor Pierre Lombard Albert le Grand Thomas d'Aquin  Siger de Brabant (seulement pour la philosophie !)	Jean Chrysostome Anselme de Canterbury Hugues de Saint-Victor Augustin et Illuminato ( <i>scientia ignota</i> ) Bonaventure Joachim de Flore

Les couronnes de Thomas et de Bonaventure ont en commun une amplitude temporelle et disciplinaire : les deux couvrent une période allant des temps bibliques à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, les deux contiennent des figures provenant d'horizons sapientiels divers. Un élément significatif par rapport à la tradition médiévale du savoir apparaît immédiatement : l'absence d'Augustin<sup>71</sup>, qui révèle la lutte acharnée que Dante a menée contre la pensée politique d'Augustin, d'où découlait son jugement sur Caton<sup>72</sup>. À cela s'ajoute la présence de deux hétérodoxes fameux, Siger de Brabant, dans la couronne de Thomas, que ce dernier a pourtant violemment combattu dans son *De unitate intellectus*, et Joachim de Flore, dans la couronne de Bonaventure, lui aussi pris violemment à partie par le franciscain qui combat sa thèse des trois âges. Nous proposons un bref commentaire sur chacune des 'perles' de ces couronnes.

- Thomas, « de li agni de la santa greggia / che domenico mena per cammino / u' ben s'impingua se non si vaneggia »<sup>73</sup>, présentateur des autres lumières de la première couronne. Dante cite, dans ses œuvres, le commentaire de l'*Ethica* et la *Summa contra*

---

<sup>71</sup> Mentionné d'ailleurs à deux reprises dans le *Commedia* : dans ce chant précisément, mais seulement en rapport avec l'écrit d'Orose (*Paradiso* X, 20) et en *Paradiso* XXXII, 35, dans une trinité de fondateurs d'ordre : (François pour les franciscains, Benoît pour les bénédictins, Augustin pour les dominicains). On le retrouve encore cité pour la « grandissima utilidade [...] per via di dottrina » qu'a procuré son « vero testimonio » de lui-même dans les *Confessions* (*Convivio* I, ii, 14) ; parmi les Pères de l'Eglise qui recherchaient Dieu comme leur fin et unique Bien dans l'*Epistola* XI (16), pour son *De quantitate animae* dans l'*Epistola* XIII à propos de l'ineffabilité de l'expérience mystique et pour ses *De civitate Dei* et *De doctrina christiana* dans un seul chapitre de la *Monarchia* III, iv, 7-8, où il est pris à témoin, contre les tenants du pouvoir temporel du Pape, à propos des erreurs que l'on commet dans l'interprétation mystique des Écritures (une utilisation d'Augustin contre un certain augustinisme !). On semble apercevoir par là le domaine pour lequel Dante lui reconnaît une autorité.

<sup>72</sup> Voir le chapitre II.C.2.a)(2)(e).

<sup>73</sup> *Paradiso* X, 94-96, p. 165. Trad. p. 103 : « un des agneaux du saint troupeau / que Dominique mène sur un chemin / où on s'engraisse bien, à moins qu'on déraisonne. »

*Gentiles* et utilise d'autres textes qu'il tait, comme la *Somme théologique* ou le commentaire de la *Metaphysica*. C'est l'ordre, l'organisation, la cohérence qui régnaient dans la pensée de Thomas qui devaient certainement plaire à Dante, ainsi que son « discreto latino »<sup>74</sup>, comme le juge Bonaventure au chant XII. Au-delà de ses nombreuses références à la pensée du théologien et de l'admiration qu'il lui vouait, des divergences sur des points fondamentaux de doctrine les séparaient, telles les questions de la béatitude terrestre et de la conception de la philosophie. Relevons de plus, à la suite de Th. Ricklin, la liberté avec laquelle Dante use de cette autorité et comment il la modèle selon ses propres fins philosophiques, tout en ne la citant que rarement : à quatre occasions dans le *Convivio* (comme commentateur de l'*Ethica* en II, xiv, 14 et III, viii, 19 et comme auteur de la *Summa contra Gentiles* en IV, xv, 12 et IV, xxx, 3), à une reprise dans la *Monarchia* (pour sa *Summa contra Gentiles* en II, iv, 1)<sup>75</sup>.

- Albert le Grand, « frate e maestro fummi, ed esso Alberto / è di Cologna »<sup>76</sup>. Malgré l'importance que le dominicain semble avoir eu au niveau des doctrines dantesques – le Florentin aurait lu de nombreux commentaires ou œuvres du philosophe et théologien de Cologne (*De intellectu et intelligibili*, *De anima*, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, Commentaire de la *Physica*, des livres *De animalibus*, des *Parva naturalia*, *Ethica* et *Super Ethica*, certains passages du commentaire de la *Metaphysica*<sup>77</sup>) et se serait inspiré des doctrines albertiennes sur certaines questions capitales comme l'origine de l'âme humaine, la divinité de la philosophie et la béatitude humaine<sup>78</sup> –, les références explicites à celui-ci dans l'œuvre dantesque sont rares puisque l'Alighieri ne le cite comme *auctoritas* qu'à trois reprises, exclusivement dans le *Convivio* et dans le champ de la philosophie de la nature – comme auteur d'un *libro della Natura dei luoghi e delle Proprietadi delli elementi* (*De natura loci*) en III, v, 12 et d'un *libro che fa dello Intelletto* (*De intellectu et intelligibili*) en III, vii, 3 ; comme commentateur *della Metaura* (*Météores*) en IV, xxiii, 13<sup>79</sup>. Il le nomme *maestro*, titre d'honneur attribué sinon seulement à François

<sup>74</sup> *Paradiso* XII, 144, p. 204. Trad. p. 125 : « clair discours ».

<sup>75</sup> Cf. T. RICKLIN, « Albert le Grand et Thomas d'Aquin chez Dante Alighieri », 133-136, 141-142.

<sup>76</sup> *Paradiso* X, 98-99, p. 165. Trad. p. 103 : « fut mon frère et mon maître, et c'est Albert ; / il est de Cologna [...] ».

<sup>77</sup> Cf. C. VASOLI, « Su alcuni 'riscontri' albertini nel *Convivio* », 107.

<sup>78</sup> Cf. B. NARDI, « L'origine dell'anima umana secondo Dante », 46 ss. et C. VASOLI, « Su alcuni 'riscontri' albertini nel *Convivio* », 113-115.

<sup>79</sup> Cf. T. RICKLIN, « Albert le Grand et Thomas d'Aquin chez Dante Alighieri », 134.

d'Assise et à Dieu lui-même<sup>80</sup>, ces maîtres qui ne parlent pas et qui ont d'honorables porte-parole, à savoir Bonaventure pour François et Thomas d'Aquin pour Albert et Dieu !

- Gratien de Bologne (mort vers 1160) « che l'uno e l'altro foro / aiutò sì che piace in paradiso »<sup>81</sup>, auteur d'une somme de droit canon, le *Decretum Gratiani*, et qui réunit de manière systématique toutes les *auctoritates* (bibliques, papales, conciliaires, civiles) utiles à la vie juridique de l'Église. Le vrai titre de cette œuvre au caractère paradigmatique pour la pensée scolastique, *Concordia discordantium canonum*, en exprime la visée : articuler les différentes positions sur un sujet de manière à mettre en évidence leur discordance et, en ajoutant des commentaires et des éclaircissements, les éliminer ou les harmoniser. Dante semble souligner cet aspect de l'œuvre de Gratien en mettant en évidence l'importance du *Decretum* pour la vie civile et religieuse : le traité, s'il ne subit pas distorsions et abus, permettrait de réaliser un équilibre et une concorde réciproque entre les pouvoirs civil et religieux. Gratien représente ainsi l'aspect positif de la composante juridique dans la vie de l'Église<sup>82</sup>.
- Pierre Lombard, « che con la poverella / offerse a santa Chiesa suo tesoro »<sup>83</sup>, est l'auteur des *Libri quattuor Sententiarum* (1158). Si Dante place le *Magister Sententiarum* à côté de Gratien, cela n'est pas un hasard : l'auteur du *Decretum* a systématisé le droit canon, tout comme Pierre Lombard l'a réalisé pour la théologie. La représentation de l'offrande à Dieu du fruit de son travail avec l'humble générosité de la veuve qui, au temple, donne tout son misérable avoir (cf. Mc. 12, 42 ou Lc. 21, 2), reprend les premières paroles du Lombard dans la préface à son œuvre : « Cupientes aliquid de penuria ac tenuitate nostra cum pauperula in gazophylacium Domini mittere, ardua scandere, opus supra vires nostras agere praesumpsimus »<sup>84</sup>. Dante cite le Lombard à une autre reprise, dans sa *Monarchia* (III, vii, 6) – il le

---

<sup>80</sup> Cf. T. RICKLIN, « Albert le Grand et Thomas d'Aquin chez Dante Alighieri », 138.

<sup>81</sup> *Paradiso* X, 104-105, p. 166. Trad. p. 103 : « Gratien, qui fut si précieux / à l'une et l'autre loi, qu'il plaît en paradis ».

<sup>82</sup> Cf. à ce propos R. MANSELLI, « Graziano ». De plus, comme le remarque F. FORTI, *Magnanimitade. Studi di un tema dantesco*, 70-71, bien que les deux lois dont parle Dante soient comprises traditionnellement comme le droit civil et le droit canon, elles pourraient aussi représenter le tribunal pénitentiel (rapport *hominis ad Deum*) et judiciaire (rapport *hominis ad hominem*).

<sup>83</sup> *Paradiso* X, 107-108, p. 166. Trad. p. 105 : « qui comme la pauvre femme / offrit son trésor à la sainte Église ».

<sup>84</sup> PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae* I, praefatio, p. 3. Trad. : « Désirant apporter quelque chose au Seigneur de notre pénurie et de notre faiblesse, comme la pauvre dans la salle du trésor, nous nous sommes représenté d'avance surmonter des difficultés et faire une œuvre au-dessus de nos forces. »

nomme *Magister* –, pour avertir qu'il se distancie de lui à propos d'une thèse concernant la possibilité, pour Dieu, de confier à son vicaire le pouvoir de créer et de baptiser (à laquelle le Lombard répond affirmativement en *Sentences* IV, dist. 5, art. 3)<sup>85</sup>.

- Salomon, « la quinta luce, ch'è tra noi più bella, / spira di tale amor, che tutto 'l mondo / là giù ne gola di saper novella : / entro v'è l'alta mente u' sì profondo / saver fu messo, che se 'l vero è vero, / a veder tanto non surse il secondo »<sup>86</sup>. Auteur présumé, pour le Moyen Âge, des *Proverbes*, de l'*Ecclésiaste*, du *Cantique des Cantiques* et du *Livre de la Sagesse*, celui-ci représente avant tout la perfection des rois, la sagesse pratique et politique. Dans le présent passage, ce n'est pas sans intention que Dante fait prononcer à Thomas d'Aquin cet éloge qui fait d'un Roi – et non d'un Pape – la quinta luce [...] piu bella, ce que d'ailleurs l'Aquinat se proposera d'expliciter plus amplement (*non surse il secondo*) dans le chant xiii. Figure exemplaire centrale du système théologico-politique dantesque, Salomon est ainsi cité de manière répétée, directement ou indirectement. Alors qu'il n'apparaît qu'une seule fois dans la *Monarchia*, au début du livre III (i, 3), en tant que guide sur le chemin de la Vérité, au travers de ses *Proverbes*, et qu'il occupe une place centrale dans les chants consacrés au Ciel du Soleil, comme nous le voyons dans le *Paradiso*, le Roi est très souvent mentionné (une vingtaine de fois) dans le *Convivio*, à partir de II, v, 5, et habituellement en tant qu'auteur d'un des livres bibliques – exceptés pour le *Livre de la Sagesse* qu'il cite sans référence à Salomon<sup>87</sup>.
- Le Pseudo-Denys l'Aréopagite, « il lume di quel cero / che giù in carne più dentro vide / l'angelica natura e 'l ministero »<sup>88</sup>. Néo-platonicien grec du V<sup>e</sup> ou VI<sup>e</sup> siècle mais identifié au Moyen Âge avec le jeune homme converti par les paroles de S. Paul sur l'Aéropage (cf. Ac. 17, 34), auteur de quatre traités (*De ecclesiastica hierarchia*, *De coelesti hierarchia*, *De mystica theologia*, *De divinis nominibus*), Denys est ici cité par Dante en tant que concepteur (dans son *De coelesti hierarchia*) de la théorie des

<sup>85</sup> À propos de l'image de Pierre Lombard chez Dante, voir S. VANNI ROVIGHI, « Pietro Lombardo ».

<sup>86</sup> *Paradiso* X, 109-114, p. 167. Trad. p. 105 : « La cinquième lumière, qui est la plus belle, / respire un tel amour, que le monde entier / là-bas sur terre en désire les nouvelles : / en elle se tient le haut esprit où fut placé / un si profond savoir que si le vrai est vrai, / un autre n'est pas né qui voie autant. »

<sup>87</sup> Voir à ce propos G. GARBINI, « Salomone ».

<sup>88</sup> *Paradiso* X, 115-117, p. 167. Trad. p. 105 : « la lumière de ce cierge / qui en bas dans sa chair vit le plus à fond / la nature des anges et leur ministère ».

neuf hiérarchies célestes, réexposée par Dante en *Paradiso* XXVIII, 98-135<sup>89</sup>, avec cependant – pour ce sujet comme pour d'autres – d'importantes différences théoriques<sup>90</sup>. Denys est une autre fois mentionné par le poète, dans l'*Epistola* XI, 16, avec quelques grands de la tradition patristique abandonnés *in neglectis clericorum latibulis* de l'Église laquelle trouvait dans le droit canon un instrument de richesse et de pouvoir supérieur.

- Orose, « quello avvocato de' tempi cristiani / del cui latino Augustin si provide »<sup>91</sup>, est l'auteur des *Historiae adversus paganos*. Cet auteur est cité explicitement à plusieurs reprises par Dante, en tout sept fois, dans le *De vulgari eloquentia* II, vi, 7, où le poète montre sa haute estime pour le latin d'Orose, dans la *Quaestio de aqua et terra*, 19, comme source géographique concernant les frontières du monde habité, dans le *Convivio* III, xi, 3, comme source de l'histoire romaine, mais surtout dans la *Monarchia*, et cela s'explique par leur vue similaire du rôle de l'Empire romain dans l'histoire universelle : II, iii, 13, où Orose est utilisé pour prouver que le mont Atlas est en Afrique ; II, viii, 3, pour indiquer que Ninus fut le premier de la série de ceux qui tentèrent d'établir un Empire universel avant les Romains, les seuls destinés par la Providence à le réaliser pour accueillir le miracle de l'Incarnation ; II, viii, 5, à propos de la deuxième tentative de créer un Empire universel opérée par Vesogès, Roi d'Égypte ; II, ix, 15, où Orose est appelé pour confirmer la narration de Tite Live concernant l'épisode des Horace et des Curiace. Cependant l'utilisation des *Historiae* de la part de Dante dépasse largement les passages considérés<sup>92</sup>.
- Boèce, « l'anima santa che 'l mondo fallace / fa manifesto a chi di lei ben ode. / Lo corpo ond'ella fu cacciata giace / giuso in Cieldauro ; ed essa da martiro / e da essilio venne a questa pace »<sup>93</sup>, ne saurait être indifférent pour Dante. L'admiration et la gratitude pour la *Consolatio* – souvent citée, surtout dans le *Convivio* car l'œuvre se

---

<sup>89</sup> Dans l'*Epistola* XIII, 60, Dante fait aussi référence à ce traité, mais à propos de la théorie de la procession des essences ou des vertus d'une première essence.

<sup>90</sup> Lire à ce propos M. CRISTIANI, « Dionigi l'Areopagita », qui montre, malgré l'apparente similitude de l'organisation angélique, « un punto fondamentale [chi] separa inconciliabilmente la concezione dantesca dalla dionisiana » (461) : l'identification dantesque des esprits célestes et des Intelligences motrices.

<sup>91</sup> *Paradiso* X, 119-120, p. 168. Trad. p. 105 : « cet avocat des temps chrétiens / dont le latin servit à Augustin ».

<sup>92</sup> Voir à ce propos A. MARTINA, « Orosio, Paolo » qui identifie au moins une dizaine d'autres passages, concernant avant tout l'histoire romaine et son rôle exceptionnel dans l'histoire, où la marque d'Orose peut se retrouver. Voir à son propos le chapitre II.C.2.b)(3).

<sup>93</sup> *Paradiso* X, 125-129, p. 168-169. Trad. p. 105 : « l'âme sainte qui rend manifeste, / à qui l'entend, le monde mensonger. / Le corps dont elle fut chassée repose / là-bas au Ciel d'Or : et elle est venue / de martyre et d'exil à cette paix. » Voir à ce propos le chapitre II.C.2.c).



présente aussi comme une alternance de vers et de prose, marquée par la figure féminine de la Philosophie, avec l'ambition d'exposer une problématique philosophico-morale répondant à une mésaventure importante<sup>94</sup> – laquelle, dans une période noire, a enseigné à Dante la vanité du monde et la confiance en la Philosophie, se transforment ici en vénération du martyr : la violence subie par ce corps se termine dans la paix de la sépulture de l'église de *San Pietro in Ciel d'Oro* à Pavie et l'âme de Boèce, héroïquement victorieuse du tumulte terrestre, est présentée dans son affranchissement de l'exil terrestre et dans la paix des cieux<sup>95</sup>.

- Isidore de Séville, qui écrit au VII<sup>e</sup> siècle l'ouvrage encyclopédique des *Étymologies* ou *Origines*, garde une place de véritable autorité au Moyen Âge et laisse une trace importante dans les traités lexicaux tels ceux capitaux d'Hugutio de Pise (*Derivationes*<sup>96</sup>). Certainement qu'Isidore, aux côtés de Bède, est mentionné comme un des grands docteurs de l'encyclopédisme médiéval, mais comme le relève Giorgio Brugnoli, à la suite de Mengaldo, la connaissance directe de l'encyclopédie d'Isidore, en soi possible, ne peut être affirmée catégoriquement, car le plus souvent les notions et *verba* isidoriens apparaissent transmis par des textes plus récents, particulièrement celui d'Hugutio<sup>97</sup>.
- Bède, moine bénédictin saxon du VIII<sup>e</sup> siècle, est, avec Isidore de Séville, le plus important érudit du Haut Moyen Âge. Ses œuvres de grammaire (*De metrica arte*, *De schematibus et tropis*, *De orthographia*), d'histoire ecclésiastique et monastique (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, *Historia sanctorum abbatum monasterii in Wiremutha et Gyrum*, *De vita Cudberti*) et d'exégèse biblique sont bien connues dans le monde médiéval. Plus diffuses encore sont les œuvres dans lesquelles il définit les critères et les méthodes de la chronologie (*De temporibus liber*, *De ratione temporum*), de l'astronomie et de la cosmographie (*De natura rerum*). Bède est cité, de manière générale, dans l'*Epistola* XI, 16, où le poète se lamente de l'oubli des anciens savants par ses contemporains. C'est cette image qui transparaît dans le

---

<sup>94</sup> Dante rappelle, en effet, à de nombreuses reprises les doctrines de Boèce et de sa *Consolatio* : *Convivio* I, ii, 13 ; xi, 8 ; II, vii, 4 ; x, 3 ; xii, 2 ; xv, 1 ; III, i, 10 ; ii, 17 (2x) ; IV, xii, 4-7 ; xiii, 12-14 ; *Monarchia* I, ix, 3 ; II, viii, 13 ; *Epistola* XIII, 89.

<sup>95</sup> Voir à ce propos F. TATEO, « Boezio, Severino », qui relève de nombreux points de convergence au niveau de la doctrine, en particulier quant au libre arbitre.

<sup>96</sup> Dans l'« Introduzione » aux *Derivationes*, p. xxv, E. CECCHINI relève que parmi les sources du traité, Isidore de Séville est surtout important « per le notizie di carattere enciclopedico e per le serie nomenclatorie [...] ». »

<sup>97</sup> Voir à ce propos G. BRUGNOLI, « Isidoro ». Voir aussi à son propos le chapitre II.C.2.e).

passage ici cité, où Bède est reconnu comme un grand encyclopédiste, certainement grâce à son *De natura rerum*<sup>98</sup>.

- Richard de Saint-Victor, théologien du XII<sup>e</sup> siècle, « che a considerar fu più che viro »<sup>99</sup>, a transmis un enseignement d'un souffle supérieur à l'humain, et qui se rapproche peut-être « alla sublime contemplazione degli angeli »<sup>100</sup>. C'est d'ailleurs sur cette doctrine, particulièrement explicitée dans son *De contemplatione*, que Dante reviendra dans le deuxième passage où le savant est mentionné, l'*Epistola* XIII, 80, en rapport justement avec ce traité<sup>101</sup>. Ce texte qui, à propos de trois textes scripturaires (2Co. 12, 3 ; Mt. 17, 1 ; Ez. 2, 1), note la perte de la mémoire chez ceux qui ont atteint des hauteurs célestes, fait référence à un passage du *Benjamin minor*<sup>102</sup> – autre titre pour le *De contemplatione* – où, à propos d'autres textes bibliques, il parle expressément de la perte de la mémoire mentionnée par Dante : ce mode de connaissance particulier qu'est la contemplation nous amène à appréhender les substances spirituelles séparées, et l'intellect perd alors tout de suite la mémoire, dans le sens où il transcende les modes de la connaissance humaine.
- Siger de Brabant, « spirto che 'n pensieri / gravi a mori li parve venir tardo : / essa à la luce eterna di Sigieri, / che, leggendo nel Vico de li Strami, / silogizzò invidiosi veri »<sup>103</sup>. L'âme qui clôt la couronne, Siger de Brabant, maître des arts à l'Université de Paris, représentant d'un courant nommé souvent 'aristotélisme radical', cité en justice par l'Inquisiteur de France, meurt aux environs de 1283, tué par son secrétaire dans des circonstances obscures. Sa place dans la couronne a soulevé de nombreuses polémiques. C'est certainement la noble soif de la connaissance qui permet à Siger, héros de la spéculation, de siéger parmi ces âmes. Son anxiété de vérité fut en effet persécutée par les envieux et les mesquins – comme cela arrive souvent, devait penser Dante. Il ne nous appartient pas de trancher si poète le nomme pour exprimer

---

<sup>98</sup> Voir à ce propos G. BRUGNOLI, « Beda ».

<sup>99</sup> *Paradiso* X, 132, p. 169. Trad. p. 105 : « qui fut plus qu'homme en contemplation ».

<sup>100</sup> J. LECLERCQ, « Riccardo di San Vittore », 904.

<sup>101</sup> Cf. *Epistola* XIII, 80, p. 28 : « Et hoc est insinuaturn nobis in Matheo, ubi tres discipuli ceciderunt in faciem suam, nihil postea recitantes, quasi obliti. Et in *Ezechiele* scribitur : "Vidi et cecidi in faciem meam". Et ubi ista invidis non sufficiant, legant Richardum de Sancto Victore in libro *De Contemplatione*. »

<sup>102</sup> Cf. *Benjamin minor* IV, 23, cité par J. LECLERCQ dans « Riccardo di San Vittore », 904.

<sup>103</sup> *Paradiso* X, 134-138, p. 170. Trad. p. 105 : « "esprit aux si graves pensées / qu'il trouva que la mort était lente à venir : / c'est la lumière éternelle de Siger / qui, enseignant dans la rue du Fouarre, / syllogisa des vérités qui lui firent tort." »

l'importance de la place du maître dans sa pensée, comme le soutenait B. Nardi<sup>104</sup>, ou pour en faire le symbole de la *philosophia pura*, cette attitude morale du penseur devant débattre jusqu'au fond de la vérité de la raison tout en se gardant d'ingérence dans le domaine de la foi, comme le pensait É Gilson<sup>105</sup>. Siger incarne du moins la vraie philosophie, celle dont Dante trace les contours à la fin de la *Monarchia*, tout préoccupé qu'il est de lui reconnaître son autonomie, bien distincte de la théologie, parce que connaissant ses limites. « 'Vicario di Aristotele' e continuatore dell' 'auctoritas Philosophi' », comme le décrit Cesare Vasoli, Siger a par conséquent, aux yeux de Dante, le plein droit de siéger parmi la troupe lumineuse des sages chrétiens<sup>106</sup>.

Avec Siger, on retourne à Thomas qui apparaît ainsi entouré du maître et de l'adversaire, comme si l'un et l'autre l'avaient également aidé à exprimer la vérité qui aujourd'hui le place dans la gloire. Il ne s'agit pas seulement de courtoisie céleste, d'inversion paradisiaque, mais cette triade céleste célèbre le parti de la sagesse des philosophes, qui triomphe des méfiants et des fermés<sup>107</sup>.

Cette *santa mola* (XII, 3) se met à tourner et est rapidement rejointe par une seconde roue qui l'encercle et s'harmonise instantanément avec elle *e moto a moto e canta a canto colse*<sup>108</sup>. Les deux couronnes composées de douze sages, comme les douze apôtres, figurent la sagesse chrétienne, dont le désir intellectuel et le vouloir sont mus en dernier recours par l'amour divin<sup>109</sup>.

La lointaine guirlande, la seconde, répond à son tour à la première, sous le patronage de

- « Bonaventura / da Bagnoregio, che ne' grandi offici / sempre pospuosi la sinistra cura »<sup>110</sup>. Le *Doctor seraphicus*, illustre maître parisien de théologie du XIII<sup>e</sup> siècle

<sup>104</sup> C'est une des thèses fortes de ce chercheur qui y consacra une grande partie de son œuvre. Il est vrai que certaines des thèses de Siger se rapprochent amicalement de celle de Dante : pensons à sa réflexion, fort sophistiquée, sur le libre arbitre humain (voir à ce propos les chapitres IV.C.2.b), IV.D.2.b)(3) et IV.D.2.c)(4)).

<sup>105</sup> Cf. É GILSON, *Dante et la philosophie*. Voir aussi à ce propos F. FORTI, *Magnanimitate. Studi su un tema dantesco*, 77-78.

<sup>106</sup> Voir à ce propos C. VASOLI, « Sigieri », 240-241.

<sup>107</sup> Pour une présentation générale de la couronne, voir P. DRONKE, « La prima corona del Cielo del Sole ».

<sup>108</sup> *Paradiso* XII, 6, p. 189. Trad. p. 117 : « ajustant chant à chant, danse à danse [...] ». »

<sup>109</sup> Voir à ce propos les articles de J. FRECCERO, « La danza delle stelle » et « L'immagine finale : *Paradiso* XXXIII, 144 », pour le parallèle qu'il est possible de faire entre les roues des sages et celle du *disio* et du *velle* de Dante dans l'image finale du *Paradiso* XXXIII, 143-145, p. 558 : « Ma già voveva il mio disio e 'l velle, / sì come rato ch'igualmente è mossa, / l'amor che move il sole e l'altre stelle. »

<sup>110</sup> *Paradiso* XII, 127-129, p. 202. Trad. p. 123 : « Bonaventure / de Bagnoreggio, qui dans les grands offices / mis toujours en second les soins de la main gauche. »

puis ministre général des franciscains, défenseur des doctrines de l'illumination et de l'exemplarisme, reconnu pour sa théologie "mystique", se décrit comme préoccupé avant tout par les réalités spirituelles<sup>111</sup>. Dante voit en effet dans cette figure la représentation idéale du franciscain qui, ayant mis au second plan les soucis temporels, s'est engagé avant tout dans sa mission de religieux et a su au mieux orienter sa doctrine et sa vie à la contemplation du Christ et de la Trinité afin de se préparer à l'élan mystique. Bien qu'on ne puisse démontrer l'inspiration directe de l'*Itinerarium mentis in Deum* bonaventurien sur le *Paradiso*, le premier reste un modèle de fond pour l'ascension dantesque vers Dieu. Il est par contre plus facile de prouver la dépendance textuelle du portrait du *Poverello* dans le chant XI du *Paradiso* par rapport aux deux vies de S. François écrites par Bonaventure. Par souci de concorde c'est cependant ce dernier qui prononce, dans la *Commedia*, l'éloge de S. Dominique – alors que Thomas d'Aquin s'était vu confier celui de François au chant XI – et qui présente les onze autres membres de cette confrérie, comme lui attachés à la sagesse divine plutôt qu'aux affaires du monde<sup>112</sup>.

- Le *Doctor Seraphicus* commence avec une référence biographique, puisqu'il mentionne deux frères en religion, Illuminato de Rieti et Augustin d'Assise « che fuor de' primi scalzi poverelli / che nel capestro a Dio si fero amici »<sup>113</sup>, parmi les premiers disciples de François d'Assise. En présentant ces deux pauvres déchaussés aux côtés de Bonaventure, lesquels doivent d'ailleurs leur souvenir chez Dante à la *Legenda*<sup>114</sup> bonaventurienne, le poète les charge de représenter la lumière de sainteté, d'ardeur de charité et d'expérience mystique qui conduisent à la parfaite connaissance et amitié divines, peut-être même plus directement que la science théologique rationnelle, propre au dominicain Thomas et aux membres de la première *ghirlanda*. La sagesse

---

<sup>111</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* Ia-IIae, q. 102, art. 4 (Utrum assignari possit sufficiens ratio caeremoniarum quae ad sacra pertinent), ad 6, p. 237 : « sapientia autem pertinet ad dextram, sicut et cetera spiritualia bona ; temporale autem nutrimentum ad sinistram. »

<sup>112</sup> Voir à ce propos S. VANNI ROVIGHI, « Bonaventura da Bagnoregio ». A. CHIARI, *Nove canti danteschi*, 207-225, en part. 211, affirme puis démontre que « ciò che Dante dice di S. Francesco sostanzialmente è tutto in S. Bonaventura. »

<sup>113</sup> *Paradiso* XII, 131-132, p. 202. Trad. p. 123 : « qui furent parmi les premiers pauvres déchaussés, / et devinrent amis de Dieu dans le cordon. »

<sup>114</sup> Pour Illuminato, voir BONAVENTURE, *Legenda maior S. Francisci Assisiensis*, Vita IX, 8, p. 292 : « Illuminato nomine, viro utique luminis et virtutis » et pour Augustin, voir BONAVENTURE, *Legenda minor S. Francisci Assisiensis* VII, lect. 6, p. 460 : « Augustinus nomine, vir utique Deo carus ».

chrétienne est ainsi multiforme et elle inclut certainement une “mystique” de l’*ignorans* et de l’*idiotia*<sup>115</sup>.

- Sous une forme plus savante, la “mystique” de matrice augustinienne est magnifiée à travers la personne de « Ugo da San Vittore »<sup>116</sup> (Hugues de Saint-Victor), auteur du XII<sup>e</sup> siècle, appelé par la tradition le « deuxième Augustin », et dont Bonaventure fait l’éloge en ces termes : « Anselmus sequitur Augustinum, Bernardus sequitur Gregorium, Richardus sequitur Dionysium, quia Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in praedicatione, Richardus in contemplatione – Hugo vera omnia haec »<sup>117</sup>. Parmi ses œuvres, signalons, outre les commentaires de la Bible et de la *Hiérarchie céleste* du Pseudo-Denys, son célèbre *Didascalicon* – qui porte le sous-titre *De studio legendi* et se présente comme un traité de méthodologie scientifique regardant autant les sciences humaines (*saeculares*), dont il donne une division en *theorica*, *pratica* et *mechanica*, que la Sainte Écriture<sup>118</sup> –, son *De sacramentis christianae fidei* – qui décrit l’expérience chrétienne comme un processus de restauration à l’intérieur de l’histoire par le moyen des sacrements et qui affirme les différents modes de règne des pouvoirs temporels et spirituels – et plusieurs traités mystiques dont le *De quinque septenis* qui propose l’inventaire de ces *septenae* trouvées dans l’Écriture (sept vices capitaux, sept demandes du *Pater Noster*, sept dons de l’Esprit Saint, sept vertus, sept béatitudes) et qui pourrait avoir indirectement influencé la pensée structurelle de Dante<sup>119</sup>.
- « Pietro Mangiadore »<sup>120</sup> (Pierre le Mangeur), fameux maître de théologie de la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle, est connu pour son travail de systématisation de la doctrine théologique, à la manière de Pierre Lombard. Cependant son œuvre la plus célèbre, l’*Historia scholastica* (1169-1173) – compilation et commentaire de l’histoire sacrée, dans une vision providentialiste, du Paradis terrestre à l’emprisonnement de Saint Pierre à Rome –, surpassait si bien ce qui avait été écrit jusqu’alors dans ce

<sup>115</sup> Voir à ce propos L. DI FONZO, « Agostino di Assisi » et « Illuminato da Rieti ».

<sup>116</sup> *Paradiso* XII, 133, p. 202.

<sup>117</sup> BONAVENTURE, *De reductione artium ad theologiam*, §5, p. 321.

<sup>118</sup> Le *Didascalicon* est un texte plutôt bien diffusé, en particulier dans le milieu dominicain florentin, puisque par exemple, Rémi de Florence le cite à quatre reprises (§11- mathematica, §12- arithmetica, et deux fois dans le §15- ars mechanica, une fois à propos des arts libéraux et une fois à propos des arts mécaniques) dans sa *Divisio scientiae* (cf. E. PANELLA, « Un’introduzione alla filosofia in uno *studium* dei frati predicatori del XIII secolo. *Divisio scientie* di Remigio dei Girolami »). Sur Rémi, voir ci-dessus, les chapitres III.D.1.b) et IV.A.1.b)(1)(d).

<sup>119</sup> Voir à ce propos S. VANNI ROVIGHI, « Ugo da San Vittore ». Voir aussi le chapitre III.C.3.d)(4).

<sup>120</sup> *Paradiso* XII, 134, p. 202.

domaine qu'elle connut une diffusion aussi importante que les *Sententiae* du Lombard et atteint une telle réputation qu'elle pouvait être citée sans le nom de l'auteur, avec une indication par double antonomase : *dicit Magister in Historiis*. Si Dante l'a placé à cet endroit dans la guirlande, c'est peut-être parce qu'à la suite de Hugues de Saint-Victor, Pierre le Mangeur assigne à l'interprétation "historique" ou littérale un rôle préliminaire capital à toute autre analyse, autant pour l'importance qu'elle revêt en elle-même que comme intermédiaire pour la compréhension des autres sens allégoriques, position à laquelle Dante adhère aussi<sup>121</sup>.

- « Pietro Spano »<sup>122</sup> (Pierre d'Espagne), la sixième lumière de la guirlande, souvent assimilé à la figure du Pape Jean XXI<sup>123</sup>, « lo qual giù luce in dodici libelli »<sup>124</sup>. Ces derniers, nommés sous le titre général de *Tractatus* ou, par la suite, de *Summulae logicae*, sont divisés en deux parties : dans les six premiers livres, un abrégé de la logique aristotélicienne (*logica antiqua*), dans les six derniers, un exposé de la *logica modernorum* (ou *parva logicalia*). Cet ensemble devient un manuel de logique très célèbre, fort répandu dans les écoles, tout particulièrement pour sa partie concernant la nouvelle logique. Dante devait d'ailleurs avoir bien présent à l'esprit le *Tractatus*, notamment lorsqu'il rédige la vaste exemplification des arguments logiques de la *Monarchia*, avec la réfutation précise des sophismes de ses adversaires<sup>125</sup>.
- « Natàn profeta »<sup>126</sup> (Nathan) est connu en particulier pour avoir annoncé la naissance de Salomon, interprété son nom comme « Amabilis Domino eo quod diligeret eum Dominus »<sup>127</sup> (2 Sam. 12, 25), être devenu son scribe et l'avoir consacré Roi<sup>128</sup>, ce

---

<sup>121</sup> Voir à ce propos N. MINEO, « Pietro Mangiadore ».

<sup>122</sup> *Paradiso* XII, 134, p. 202.

<sup>123</sup> Si cette identification était bien déjà celle de Dante, nous pouvons remarquer que Pierre d'Espagne serait le seul Pape de son temps admis au *Paradiso*. Celui-ci l'est cependant non pas en tant que Souverain Pontife, mais en tant que scientifique. L. M. DE RIJK, dans son édition de PIERRE D'ESPAGNE, *Tractatus*, maintient l'identité entre Pierre d'Espagne et le Pape Jean XXI. Voir à son propos le chapitre III.B.3.c).

<sup>124</sup> *Paradiso* XII, 135, p. 203. Trad. p. 123 : « qui brilla sur terre en douze livres ».

<sup>125</sup> Voir à ce propos, D. CONSOLI, « Giovanni XXI ». Pour les lieux de la *Monarchia* les plus importants (I, xv, 1 ; III, ii, 3 ; III ; iv, 21 ; III, v, 4 ; III, vi, 7 ; III, vii, 3 ; III, viii, 4 ; III, xi, 8 ; III ; III, xii, 2) dans leurs liens avec l'œuvre de Pierre d'Espagne, voir R. IMBACH, « Kommentar », dans : *Monarchia*, Latein-Deutsch, 286, 315, 318, 320, 322-323, 328-329.

<sup>126</sup> *Paradiso* XII, 136, p. 203.

<sup>127</sup> Trad. : « Aimé de Dieu, parce que le Seigneur l'aimait ».

<sup>128</sup> Les témoignages médiévaux de cette fonction attribuée au prophète Nathan existent : HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De clastro animae*, PL 176, col. 1141 ; PIERRE LE MANGEUR, *Historia scholastica*, PL 198, col. 1330-1331, tous deux appartenant à la couronne du *Paradiso* XII. On pourrait encore y ajouter Joachim de Flore, l'autre prophète, qui clora la guirlande et qui voyait dans le règne de Salomon, prenant le pas sur celui de David, un signe de la *renovatio*. Voir à ce propos G. R. SARROLI, « Natàn », 13.

dernier étant envisagé par Dante comme une figure de l'*Imperator*. C'est certainement pour cette raison, selon Anna Maria Chiavacci Leonardi<sup>129</sup>, que Dante l'a placé dans ce ciel où sera exalté Salomon, le Roi juste et sage. Ainsi Nathan trouve sa place dans cette couronne séraphique parce qu'il incarne le *typus prophetae*, et préfigure la mission providentielle même de Dante, celle de devenir à son tour annonciateur, électeur et scribe du nouveau règne et de la non moins providentielle *renovatio*<sup>130</sup>.

- « [II] metropolitano / Crisostomo »<sup>131</sup>, à savoir Jean, dit Chrysostome ou Bouche d'or, orateur chrétien et patriarche métropolitain de Constantinople au IV<sup>e</sup> siècle, esprit ascétique, de rectitude exemplaire et intransigeante, se trouva en conflit avec le clergé local corrompu, et surtout avec la cour d'Ancône, lesquels s'arrangèrent pour favoriser une coalition d'adversaires qui obtinrent sa déposition dans le synode irrégulier de Quercia (403)<sup>132</sup>. C'est peut-être, selon A. M. Leonardi<sup>133</sup>, parce qu'il incarne lui aussi un rôle prophétique pour Dante, lié à son exil, que le poète l'a placé aux côtés de Nathan.
- « Anselmo »<sup>134</sup> (Anselme d'Aoste ou de Canterbury), moine bénédictin de Bec et archevêque de Canterbury, le plus important théologien du XI<sup>e</sup> siècle, est connu en particulier pour son traité sur l'Incarnation, *Cur Deus homo*, que Dante utilise pour développer sa doctrine de la Rédemption dans *Paradiso* VII, 25-120 et pour le *Proslogion*, où apparaît la preuve ontologique de l'existence de Dieu, reprise par Bonaventure. Un dernier parallèle, développé par F. S. Schmitt, révèle une intéressante dépendance dans la situation, le vocabulaire, l'interprétation allégorique, entre le prologue de la *Commedia* et une œuvre attribuée à Anselme, le *De similitudine*<sup>135</sup>.
- « Donato [Donat] / ch'a la prim'arte degnò porre mano »<sup>136</sup>, c'est-à-dire à la grammaire. Il commente Virgile au IV<sup>e</sup> siècle et élabore des *Artes grammaticae*, utilisées à l'école comme manuels fondamentaux dans l'apprentissage du latin puis

<sup>129</sup> Cf. *Paradiso*, comm. A. M. CHIAVACCI LEONARDI, 352.

<sup>130</sup> Voir à ce propos G. R. SARROLI, « Natàn ». L'auteur joue aussi sur le nom de Nathan, qui par le moyen de la *nominum interpretatio* codifiée par Isidore puis transmise par Hugutio dans les *Derivationes*, était interprété ainsi : « Nathan, qui dedit vel dantis [...] ». C'est nous qui soulignons.

<sup>131</sup> *Paradiso* XII, 136-137, p. 203.

<sup>132</sup> Voir à ce propos M. SIMONETTI, « Giovanni Crisostomo ».

<sup>133</sup> Cf. *Paradiso*, comm. A. M. CHIAVACCI LEONARDI, 352.

<sup>134</sup> *Paradiso* XII, 137, p. 203.

<sup>135</sup> Voir à ce propos F. S. SCHMITT, « Anselmo d'Aoste ».

<sup>136</sup> *Paradiso* XII, 138, p. 203. Trad. p. 123 : « qui mit la main au premier art ».

des études spéculatives. Sa célébrité dans ce domaine fut très vaste et assurée aussi par les appréciations de Priscien et Cassiodore et de nombreux et importants commentaires<sup>137</sup>.

- « Rabano »<sup>138</sup> (Raban Maur), moine bénédictin de Fulda au IX<sup>e</sup> siècle, un temps étudiant d'Alcuin à Tours, puis évêque de Mayence, fut un encyclopédiste, un organisateur et un divulgateur de la culture très important au Haut Moyen Âge, ce qui lui valut le titre de *praeceptor Germaniae*. Auteur d'œuvres théologiques et exégétiques dont la base méthodologique est exposée dans les *Allegoriae in Scripturam sacram*, compilateur de textes à caractère encyclopédique comme le *De universo*, mystique comme le *De videndo Deum*, ou encore poétique, comme le *Liber de Cruce*, Raban Maur peut avoir retenu l'attention de Dante pour plusieurs raisons. On lui reconnaît le mérite d'avoir remis en circulation, de manière cohérente, la théorie de la polysémie du texte biblique et les méthodes relatives d'interprétation, avec une insistance sur l'importance de la *lettera*, mieux appréhendée grâce à la connaissance de la philosophie païenne et des arts libéraux. On peut lire, dans le préambule à son célèbre *Liber de Cruce*, une conception de la figure impériale à laquelle il reconnaît une sorte de sacralité christologique<sup>139</sup>.
- « [L]ucemi dallato / il calavrese abate Giovacchino / di spirito profetico dotato »<sup>140</sup>. Clôturant la guirlande, ouverte par les deux *poverelli*, Joachim de Flore n'occupe pas par hasard ce poste privilégié aux côtés de Bonaventure, tout comme Siger de Brabant par rapport à Thomas d'Aquin. Joachim, moine cistercien puis fondateur d'une congrégation plus stricte, *San Giovanni in Fiore*, expose dans ses œuvres exégétiques (*Concordia novi et veteris Testamenti* ; *Expositio in Apocalypsim*, *Psalterium decem chordarum*, *Tractatus super quattuor Evangelia*) une vision prophétique de l'histoire du monde et de l'Église, ponctuée par trois temps : celui du Père, l'âge hébraïque ; du Fils, l'âge chrétien ; du Saint Esprit, âge d'un renouvellement total (sur le point de commencer), où l'Église ne serait plus historiquement visible mais seulement spirituelle, avec le triomphe de la pauvreté et de la pureté évangéliques. Ce troisième

---

<sup>137</sup> Voir à ce propos G. BRUGNOLI, « Donato ». Voir à son propos les chapitres III.B.2.a) et III.B.3.a).

<sup>138</sup> *Paradiso* XII, 139, p. 123.

<sup>139</sup> Voir à ce propos N. MINEO, « Rabano Mauro ».

<sup>140</sup> *Paradiso* XII, 139-141, p. 203-204. Trad. p. 123 : « auprès de moi / brille l'abbé calabrais Joachim, / qui fut doué d'esprit prophétique. »



âge – bien que les frontières se superposent et que chaque âge soit distinct mais en même temps participe aux autres – se conclura avec la pleine *fructificatio* nourrie par les dons de l'Esprit, jusqu'à la fin des temps. Ces thèses, bien que condamnées (indirectement) par la Curie, trouvent un large écho parmi les franciscains spirituels – dont Pierre de Jean Olivi et Ubertain de Casale qui enseignent à l'école de Santa Croce – lesquels veulent voir décrite, dans les "prophéties" de Joachim, la transformation de l'Église que François a entreprise avec sa règle et son testament. Confiant ainsi la description du moine calabrais en tant que *spirito prophetico* au *Doctor Seraphicus*, lequel l'avait fortement combattu, Dante – qui par ailleurs ne cite jamais explicitement les œuvres de Joachim – réalise cette suprême harmonie à laquelle il semble avoir destiné le ciel de la sagesse<sup>141</sup>.

Une concorde particulière se révèle aussi, dans ces guirlandes, entre la théologie et la philosophie, ce qui ne signifie nullement une confusion. Âpre et longue avait été la lutte entre les deux perspectives spéculatives et surtout entre les deux Facultés parisiennes durant le XIII<sup>e</sup> siècle, particulièrement depuis que les importations arabes avaient fait connaître à l'Occident ces parts de l'œuvre d'Aristote qui investissaient le champ jusque-là réservé à la foi. Dans les couronnes qui ceignent Béatrice, nous ne retrouvons plus trace de ces conflits : philosophes et théologiens, historiens et logiciens, esprits croyant en Christ *venturus* et en Christ venu, premiers interprètes chrétiens de la sagesse antique et maîtres de la scolastique, canonistes et « contemplateurs », penseurs qui se sont opposés frontalement sur des points de doctrines – Thomas et Siger, Bonaventure et Joachim – chantent harmonieusement dans un ensemble qui dépasse les oppositions pour créer, selon l'analogie judicieuse de H. Grundmann, « [eine universale] Monarchie des Geistes »<sup>142</sup>. L'individu, si important soit-il, devient humble rouage d'une

orologio che ne chiami  
ne l'ora che la sposa di Dio surge  
a mattinar lo sposo perché l'ami,  
che l'una parte a l'altra tira e urge,  
tin tin sonando con sì dolce nota,

<sup>141</sup> À propos des rapports entre Dante et Joachim de Flore, voir A. FRUGONI, « Gioachino (Giovacchino) da Fiore », H. GRUNDMANN, « Dante und Joachim von Fiore. Zu *Paradiso* X-XII » et S. CRISTALDI, *Dante di fronte al gioachimismo*. H. GRUNDMANN a montré dans son article (212) que la formule descriptive attachée à Joachim « di spirito profetico dotato » n'a pas été inventée par Dante, mais a des origines liturgiques : c'est ainsi qu'il était nommé en signe de vénération durant les vêpres célébrées dans le couvent qu'il avait fondé : « beatus Joachim, spiritu dotatus prophetico ».

<sup>142</sup> H. GRUNDMANN, « Dante und Joachim von Fiore. Zu *Paradiso* X-XII », 240.

che 'l ben disposto spïrto d'amor turge ;  
così vid' ò la gloriosa rota  
muoversi e render voce a voce in tempra  
e in dolcezza ch'esser non pò nota  
se non colà dove gioir s'insempra.<sup>143</sup>

### c) Conclusion

Malgré cet essai de reconstruction de la bibliothèque idéale dantesque, il faut constater que le poète, loin d'être un philologue ou un bibliophile, ne fournit qu'une aide modérée dans cette entreprise, puisqu'il n'est pas intéressé à nous présenter ses lectures, mais les utilise pour confirmer son propos<sup>144</sup>. Quelques renvois explicites se retrouvent dans la *Monarchia* et dans le *Convivio* mais de nombreuses autorités utilisées sont tues. Pour les sources citées, si nous tentons de rechercher comment Dante a atteint ses connaissances, nous découvrons le plus souvent des canaux traditionnels : textes des commentaires aristotéliens des grands philosophes du XIII<sup>e</sup> siècle (Albert le Grand, Thomas d'Aquin), citations d'auteurs classiques et de philosophes, lues dans les œuvres de ses maîtres (Brunetto Latini, Rémi de Florence), dans les commentaires d'Albert le Grand ou dans des instruments de travail et de divulgation (florilèges, œuvres de Bartolomeo da San Concordio et d'Albertano da Brescia). Pour ce qui concerne les références non explicites, le Florentin, outre une lecture ou un enseignement à propos de certaines thèses philosophiques essentielles (Albert, Siger, Thomas), paraît avoir eu en main quelques textes classiques intégraux glosés (Virgile, Lucain, Stace) et certaines anthologies contenant de longs extraits (Horace, Ovide) : la qualité de cette lecture intime est plus fine, plus ludique, et le contexte est diffusé de manière subtile<sup>145</sup>.

---

<sup>143</sup> *Paradiso* X, 139-148, p. 170-171. Trad. p. 105-107 : « une horloge qui nous appelle, / à l'heure où se lève l'épouse de Dieu / pour faire matine à son époux afin qu'il l'aime, / tandis qu'une pièce tire et pousse l'autre, / en sonnand et tintant en notes si douces / que l'esprit préparé se gonfle d'amour ; / je vis ainsi la roue glorieuse / se mouvoir et accorder ses voix / dans une douceur qu'on ne peut connaître / sinon là où la joie joue pour toujours. » À propos des parallèles entre les couronnes des douze « spiriti sapienti » et l'horloge, instrument qui mesure le cours diurne du soleil, ainsi qu'entre les douze apôtres, zodiaque du *Sol Christi*, et les douze philosophes et théologiens, couronne de la *Luna Ecclesiae*, Béatrice, voir l'article de J. FRECCERO, « La danza delle stelle : *Paradiso* X ».

<sup>144</sup> L'exemple concernant Sénèque, proposé par G. MEZZADROLI, *Seneca in Dante*, est caractéristique. Celle-ci peut d'ailleurs conclure, p. 127 : « il ventaglio delle letture effettive è senz'altro più ampio delle poche amesse esplicitamente dall'autore ».

<sup>145</sup> Pour les classiques : voir M. PICONE, « Dante and the Classics » ; S. VAZZANA, *Dante e la bella scola* ; pour les théologiens et avant tout Albert le Grand : voir M. CORTI, *Scritti su Cavalcanti e Dante*, p. 132-143, en part. p. 137.

Cette technique de l'imitation pose le problème du rapport entre source directe et indirecte. En effet, les thèmes, motifs, idées et concepts circulent facilement à l'intérieur d'une culture en les transformant en des sources anonymes, alors que la correspondance formelle, c'est-à-dire linguistique et stylistique, requiert soit une opération mnémonique complexe (qui s'identifie avec une conscience de la part de l'auteur d'user d'une source) soit un texte écrit à disposition. Or, la correspondance formelle doit pouvoir se vérifier sur une certaine étendue, car si elle ne se rapporte qu'à un syntagme, il est difficile de démontrer que celui-ci n'est pas déjà entré dans le patrimoine de la langue culturelle. La réalité est, nous l'avons dit, encore compliquée par l'existence d'un nombre abondant de répertoires, formulaires, florilèges, recueils d'*auctoritates*. La complexification vient aussi des sentences de deuxième main, citées à travers un autre texte, lui-même mentionné ou non. Cependant, si la distinction entre source directe et indirecte paraît importante pour définir le niveau de culture, de compétence de l'écrivain, elle l'est beaucoup moins en ce qui concerne l'activité d'*inventio* et de *dispositio* du poète<sup>146</sup>. Dante redit, reprend beaucoup d'idées, de formules entendues ou lues (directement ou indirectement) et en fait un matériau nouveau, de manière très libre par rapport à ses sources – et c'est là toute la spécificité et le génie du Florentin. Le travail entrepris jusqu'à maintenant – ces tableaux médiévaux de la figure de Caton – servira quand même à identifier des sources probables, directes et indirectes, qui ont aidé à la construction de l'image du *Catone dantesco*.

---

<sup>146</sup> Pour ces réflexions voir M. CORTI, *Scritti su Cavalcanti e Dante*, 86-92.

## 2. Comment lire Dante ?

Une partie non négligeable de l'œuvre du poète florentin se rattache au courant de l'exégèse philosophique. Son *Convivio* exploite en effet la veine du commentaire philosophique des poètes, déjà proposée par les anciens grammairiens – à partir de la notion traditionnelle d'*integumentum* et de l'*ethice supponitur* –, tout en s'engageant audacieusement sur la voie de l'autocommentaire et donc de l'exégèse d'une poésie contemporaine<sup>147</sup>. L'auteur précise son projet dès le premier chapitre de son traité :

E con ciò sia cosa che la vera intenzione mia fosse altra che quella che di fuori mostrano le canzoni predette, per allegorica esposizione quelle intendo mostrare, appresso la litterale istoria ragionata ; sì che l'una ragione e l'altra darà sapore a coloro che a questa cena sono convitati.<sup>148</sup>

La différence entre le sens caché et celui qui apparaît à la première lecture exige les deux moments annoncés : l'énoncé de la lettre, puis le dévoilement de la véritable intention par l'*esposizione allegorica*<sup>149</sup>. Dans la continuité de ce qui a été présenté, Dante introduit, au début du deuxième livre, un court traité qui aurait pu s'intituler *De l'interprétation* :

---

<sup>147</sup> Voir à ce propos l'« Einleitung » de F. CHENEVAL à l'édition et traduction du premier livre du *Convivio* (*Das Gastmahl. Erstes Buch*), 3. « Der Kommentar als Bindeglied zwischen Dichtung und Philosophie », XXVII-XXXVIII, et l'article éclairant de J. PÉPIN, « La théorie dantesque de l'allégorie ». On peut aussi relire le chapitre historique de A. PÉZARD dans *Dante sous la pluie de feu*, concernant « Les quatre sens de l'Écriture », 372-400. Remarquons cependant que ce dédoublement de la personnalité qui fait de l'auteur son propre exégète avait déjà eu lieu une douzaine d'années plus tôt, dans la *Vita Nuova*.

<sup>148</sup> *Convivio* I, i, 18, p. 7. Trad. p. 185 modifiée, en s'inspirant de J. PÉPIN, « La théorie dantesque de l'allégorie », 52 : « Comme ma vraie intention était différente que celle qu'affichent du dehors les susdites chansons, j'entends les éclairer par l'interprétation allégorique, après en avoir exposé l'histoire prise à la lettre ; de sorte que l'un et l'autre propos sera savoureux à ceux qui sont invités à ce dîner. »

<sup>149</sup> Le terme '*esposizione*' / '*expositio*' est, comme le rappelle J. PÉPIN, « La théorie dantesque de l'allégorie », 52, n. 2, très souvent employé par les Pères latins pour désigner leurs commentaires bibliques et il apparaît beaucoup dans leurs titres. De plus, l'expression '*allegorica esposizione*' se retrouve dans l'intitulé de cinq des commentaires vétérotestamentaires de BÈDE LE VÉNÉRABLE (par exemple *In Samuelem prophetam allegorica expositio*, cf. E. DEKKERS, *Clavis Patrum latinorum*, 446-447). Ce mot développe aussi au Moyen Âge une large extension et est particulièrement utilisé dans le sens de 'commentaire' de traités théologiques (*Expositio libri Boethii De hebdomadibus* de Thomas d'Aquin), d'œuvres d'Aristote (*In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio* de Thomas d'Aquin, *Expositio et quaestiones in Aristotelis De Caelo* de Buridan ; *Expositio in Libros Physicorum* de Guillaume d'Ockham) ou d'auteurs classiques (*Expositio virgilianae continentiae* de Fulgence). Cependant, seul le cas de la littérature classique envisage cette notion en rapport avec l'allégorie. Dans les autres commentaires (avant tout ceux d'Aristote) sous forme de *lectiones*, l'*expositio*, précédée de la division du texte – et, jusque vers 1250 environ, de la *sentencia* ou *intentio*, le sens général – et suivie normalement de *dubia* ou *questiones*, consiste en une paraphrase et s'intéresse avant tout à la *littera*. Voir à ce propos l'édition et l'introduction de R. A. GAUTHIER de la *Lectura in librum "De anima" a quodam discipulo reportata* (Ms. Roma Naz. V. E. 828), en part. p. 13\*, ainsi que la présentation qu'il en fait dans THOMAS D'AQUIN, *Sentencia libri De anima*, p. 242\*-244\*. Voir aussi les travaux d'O. WEIJERS, « Techniques et méthodes d'enseignement » et *Le maniement du savoir : pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, 42.

Dico che, sì come nel primo capitolo è narrato, questa esposizione conviene essere litterale e allegorica. E a ciò dare a intendere, si vuol sapere che le scritture si possono intendere e deonsi esponere massimamente per quattro sensi. L'uno si chiama litterale, [.....] L'altro si chiama allegorico, e questo è quello che] si nascondo sotto 'l manto di queste favole, ed è una veritade nascosa sotto bella menzogna.<sup>150</sup>

Le poète se met en devoir d'expliquer la chanson *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*, en lui appliquant le double commentaire prévu pour en exposer deux sens, dont l'un s'appelle littéral, borné à la lettre des fables mensongères, et l'autre allégorique, vérité cachée sous le beau manteau de ces mêmes fables. L'exégèse poétique du cours de *grammatica* développait ces deux sens fondamentaux : littéral et allégorique – un allégorique qui comprenait avant tout une interprétation morale –, et le poète veut suivre cette pratique lorsqu'il affirme : « questa sposizione conviene essere litterale e allegorica » (2). Celle-ci ne peut être confondue avec l'interprétation biblique qui n'envisage pas la lettre comme une *bella menzogna*, ni le sens allégorique comme une vérité cachée sous un manteau menteur. Dante proclame lui-même un peu plus bas que les théologiens et les poètes n'ont pas la même notion du sens allégorique, et le Florentin se propose de suivre la voie poétique :

Veramente li teologi questo senso prendono altrimenti che li poeti ; ma però che mia intenzione è qui lo modo delli poeti seguitare, prendo lo senso allegorico secondo che per li poeti è usato.<sup>151</sup>

Ainsi, s'il doit se placer dans une tradition, ce sera plutôt celle des fables ou de l'Orphée ovidien calmant les fauves avec sa cithare et attirant à lui forêts et rochers, mais aussi celle de Lucain, en qui il montre un autre poète allégoriste, lorsque celui-ci dépeint le retour de Marcia à Caton, pour lequel Dante demande au lecteur de « ritarre la figura a veritade »<sup>152</sup>. Une telle formule rejoint d'ailleurs l'autre excellente définition de l'interprétation allégorique proposée dans ce même deuxième livre : « volta [la] parola fittizia di quello ch'ella suona in quello ch'ella 'ntende »<sup>153</sup>.

<sup>150</sup> *Convivio* II, i, 2-3, p. 64-65. Trad. p. 213 : « Comme on l'a montré au premier chapitre, je dis que cet exposé doit être littéral et allégorique. Pour le comprendre, il faut savoir que les écrits peuvent être entendus et doivent être exposés principalement selon quatre sens. L'un se nomme littéral ; c'est celui qui [.....] L'autre s'appelle allégorique : c'est celui qui] se cache sous le manteau des fables ; c'est une vérité dissimulée sous un beau mensonge. »

<sup>151</sup> *Convivio* II, i, 4, p. 65. Trad. p. 213-214 : « À vrai dire, les théologiens considèrent ce sens différemment des poètes ; mais, parce qu'il est de mon intention de suivre la manière des poètes, je prends le sens allégorique à la manière dont il est utilisé par les poètes. »

<sup>152</sup> *Convivio* IV, xxviii, 14, p. 447. Voir à ce propos J. PÉPIN, « La théorie dantesque de l'allégorie », 54-55.

<sup>153</sup> *Convivio* II, xii, 10, p. 120. Trad. de J. PÉPIN, « La théorie dantesque de l'allégorie », 53 : « La parole fictive est tournée de ce qu'elle fait entendre à l'oreille à ce qu'elle fait entendre à l'esprit. »

Cependant, nous avons feint jusqu'à maintenant de ne pas prêter à attention à une phrase qui vient rendre plus complexe le propos :

E a ciò dare a intendere, si vuol sapere che le scritture si possono intendere e deonsi esponere massimamente per quattro sensi.<sup>154</sup>

Cette remarque vient s'intercaler entre deux explications cohérentes entre elles représentant a priori une vérité close : l'exposition de la chanson doit être littérale et allégorique ; un sens s'appelle littéral, l'autre sens s'appelle allégorique. Cependant, nous sommes passés d'une *esposizione*, terme féminin, à un *senso*, terme masculin, par l'intermédiaire de cette affirmation sur les quatre sens des *scritture* ; et les expressions *l'uno...l'altro* supposent le substantif *senso* qui, mentionné dans la phrase susdite, se retrouve dans la suite du texte :

Lo terzo senso si chiama morale, e questo è quello che li lettori deono intentamente andare apostando per le scritture ad utilidade di loro e di loro discenti [...]. Lo quarto senso si chiama anagogico, cioè sovrasenso ; e questo è quando spiritualmente si spone una scrittura, la quale ancora [che sia vera] eziando nel senso litterale, per le cose significate significa delle superne cose de l'eternal gloria [...].<sup>155</sup>

Dante veut exposer la théorie des quatre sens, traditionnellement réservée à l'Écriture<sup>156</sup>, en l'appliquant cependant de manière ambiguë aux *scritture* (II, 1, 2 : par rapport aux quatre sens, 5 : dans le cas du sens moral) ou, au singulier, à une *scrittura* (6 : pour le sens anagogique), terme qui peut se référer autant à un ensemble général d'écrits qu'au texte par excellence, la Bible. La présentation comporte d'autres obscurités : une première surprise, la partie réservée, semble-t-il, à l'exégèse biblique commence par « Lo terzo senso », le sens moral et utile, comme si l'exposition des sens littéral et allégorique des poètes pouvait s'assimiler à ceux des théologiens, alors qu'il vient de dire le contraire. « Lo quarto senso » perçoit, quant à lui, l'interprétation spirituelle d'un texte déjà vrai et « per le cose significate significa » le monde de la gloire éternelle. Cette expression citée s'apparente à la définition

---

<sup>154</sup> *Convivio* II, i, 2, p. 64.

<sup>155</sup> *Convivio* II, i, 5-6, p. 65-66. Trad. p. 213 : « Le troisième sens s'appelle moral : c'est celui que les commentateurs doivent soigneusement tenter de découvrir dans les écritures, pour leur propre bénéfice et celui de leurs élèves. [...] Le quatrième sens s'appelle anagogique, c'est-à-dire sur-sens : c'est quand on expose spirituellement une écriture qui, bien que vraie au sens littéral, à travers les choses signifiées porte signification des choses supérieures de la gloire éternelle. »

<sup>156</sup> Selon le distique mnémotechnique qui circulait au temps de Dante – on le retrouve dans le *Rotulus pugillaris* (I, éd. P. A. WALZ, p. 256) d'AUGUSTIN DE DACIE (vers 1260), dans le *Catholicon* (1286) de JEAN DE GÈNES, dans les gloses marginales de la *Summa theologiae* de THOMAS D'AQUIN, dans le prologue ajouté par NICOLAS DE LYRE (1270-1340) à la *Glossa ordinaria* : « Littera gesta docet ; quid credas allegoria ; / Moralis quid agas ; quid tendas [ou speres] anagogia. » Voir à ce propos H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, en part. vol. I, 1, Introduction et chapitre 2, p. 23-39 et 119-169. Voir aussi A. PÉZARD, « Les quatre sens de l'Écriture », dans : *Dante sous la pluie de feu*, 399.

thomasienne du sens spirituel (lui-même divisé, selon le théologien, en *sensus allegoricus*, *moralis* et *anagogicus*) :

Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis ; qui super litteralem fundatur, et eum supponit.<sup>157</sup>

Remarquons la ressemblance des deux énoncés et l'utilisation à deux reprises, dans ce paragraphe sur le sens anagogique, de l'adverbe *spiritualmente* (*spiritualmente si sponne*, *spiritualmente s'intende*) en écho au *sensus spiritualis* de Thomas d'Aquin.

Dante, en récapitulant les sens possibles des *scritture*, propose de plus pour chacun d'entre eux un type de texte, autrement dit un *exemplum*<sup>158</sup> : pour le littéral, certainement les fables poétiques<sup>159</sup> ; pour l'allégorique, les poètes et plus précisément Ovide ; pour le moral, le récit de la Transfiguration dans les Évangiles ; pour l'anagogique, l'Ancien Testament et son *Psaume 113*<sup>160</sup>. Il crée aussi, par cette illustration, une sorte de distinction entre les deux premières et les deux dernières lectures – celles-ci étant plutôt réservées au Texte sacré, celles-là recouvrant le travail poétique –, tout en laissant un vague certain sur les attributions précises de ces différentes méthodes.

<sup>157</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* Ia, q. 1, art. 10 (Utrum sacra scriptura sub una littera habeat plures sensus), resp., p. 25. Trad. p. 163 : « La signification par laquelle les choses signifiées par les mots signifient encore d'autres choses, c'est ce qu'on appelle le sens spirituel, qui est fondé sur le sens littéral et le suppose. » J. PÉPIN, « La théorie dantesque de l'allégorie », 58, voudrait en faire une source évidente de la définition dantesque. T. RICKLIN, « Kommentar », dans : *Das Schreiben an Cangrande della Scala*, 71, n'en déduit pas que Dante a copié la formule chez Thomas d'Aquin.

<sup>158</sup> Voir à ce propos le commentaire à ce chapitre de T. RICKLIN, *Das Gastmahl. Zweites Buch*, 103-121.

<sup>159</sup> Vu la lacune du texte, les anciens éditeurs C. VASOLI, D. DE ROBERTIS, avaient proposé la conjecture suivante : « e questo è quello che non si stende più oltre che la lettera de le parole fittizie, sì come sono le parole de li poeti [...] ».

<sup>160</sup> Ce thème récurrent du *In exitu Israël de Aegypto* qui reviendra dans l'*Epistola a Cangrande*, dans le *Purgatorio* II, trouve peut-être sa source, mais non son exégèse, dans le traitement qu'en ont donné JÉRÔME, *Breviarium in Psalmos*, Psalmus CXIII, PL 26, col. 1173 : « *In exitu Israel de Aegypto, domus Jacob de populo barbaro*. Iste psalmus secundum historiam commemorat, quando filii Israel exierunt de Aegypto (Exod. xiii). Sed plus pertinet ad sensum, quando nos liberati fuimus de Aegypto, hoc est, de tenebris ignorantiae peccatorum nostrorum per baptismum » et AUGUSTIN, *Enarratio in Psalmos* CXIII, s. I, 1, p. 1635 : « Legimus quidem, notissimumque retinemus, dilectissimi fratres, quod narratur in libro Exodi, populum Israel liberatum ab iniqua dominatione Aegyptiorum inter diuisos fluctus maris transisse per siccum [...]. Ideoque ut ostenderet, qui psallendo ista praedicebat, eadem se uerbis agere quae illic factis agebantur, uno eodemque Spiritu operante et illa facta et haec dicta, ut id quod in fine saeculorum manifestandum reseruabatur, figuris rerum atque uerborum praecurrentibus nuntiaretur ; non omnino ea dixit quae ibi gesta sunt, sed aliter quaedam quam illic lecta didicimus ; ne uere puteretur transacta recolere, potius quam uentura praedicere. » Voir à ce propos le *Kommentar* que T. RICKLIN donne du passage parallèle dans l'*Epistola a Cangrande* (*Das Schreiben an Cangrande della Scala*, 76). Voir aussi le dossier réalisé sur la question par CH. SINGLETON, « In exitu Israël », dans : *La poesia della Divina Commedia*, 495-520.

D’ailleurs, après sa présentation des quatre sens, le poète revient sur l’importance de la *littera* comme fondement des autres lectures, sans revenir sur la question du caractère factice (dans la poésie) ou véritable (dans l’Écriture) des paroles prises à la lettre :

E in demostrar questo, sempre lo litterale dee andare innanzi, sì come quello ne la cui sentenza li altri sono inchiusi, e sanza lo quale sarebbe impossibile ed irrazionale intendere a li altri, e massimamente allo allegorico.<sup>161</sup>

Alors que le sens allégorique peut, dans le texte poétique, profitablement être défini comme *una veritate ascosa sotto bella menzogna* (4), il devient impossible d’affirmer, dans le cadre théologique, que le sens littéral de l’Écriture se résume à un *manto*, à un mensonge. En insistant d’abord sur les différences à propos de la vérité concernant la lettre du texte (5, 7), pour ensuite les estomper, l’Alighieri n’en tire non seulement les conclusions d’un théologien comme Thomas d’Aquin – pour qui la véritable interprétation allégorique des histoires inventées ne trouve pas de justification<sup>162</sup> –, mais rattache même en quelque sorte sa pratique herméneutique poétique à la tradition exégétique biblique. Dante, en effet, tout en ayant affirmé vouloir « suivre la manière des poètes » (4), conclut son chapitre sur cette note ouverte :

Io adunque, per queste ragioni, tuttavia sopra ciascuna canzone ragionerò prima la litterale sentenza, e appresso di quella ragionerò la sua allegoria, cioè la nascosa veritate; e talvolta delli altri sensi toccherò incidentemente, come a luogo e a tempo si converrà.<sup>163</sup>

---

<sup>161</sup> *Convivio* II, i, 8, p. 66-67. Trad. p. 213 : « Pour le montrer il faut que le sens littéral vienne toujours d’abord, car les autres sont inclus dans son propos ; sans lui, il serait impossible et irrationnel d’entendre les autres, notamment le sens allégorique. »

<sup>162</sup> Thomas explique que, dans les textes de provenance humaine, ce sont les mots qui ont valeur significative (*allegoria in dictis*), alors que dans l’Écriture les choses signifiées par les mots signifient à leur tour quelque chose (*allegoria in factis*), et seul dans ce cas nous atteignons un sens autre que le sens littéral car le réel est préorganisé par Dieu et se présente comme un signe du futur. Cf. THOMAS D’AQUIN, *Quodlibet* VII, q. 6 (Deinde queritur de sensibus sacre scripture), a. 3 (Ad tercium sic proceditur. Videtur quod etiam in aliis scripturis predicti sensus distingui), resp. et ad 2, p. 32 : « Sicut enim homo potest adhibere ad aliquid significandum aliquas voces vel aliquas similitudines fictas, ita Deus adhibet ad significationem aliquorum ipsum cursum rerum sue providencie subiectarum. Significare autem aliquid per verba vel per similitudines fictas ad significandum tantum ordinatas, non facit nisi sensum litteralem [...]. Fictiones poetice non sunt ad aliud ordinate nisi ad significandum; unde talis significatio non supergreditur modum litteralis sensus. »

<sup>163</sup> *Convivio* II, i, 15, p. 69. Trad. p. 215 : « Donc pour ces raisons, à propos de chaque chanson j’exposerai d’abord le sens littéral et puis j’en exposerai le sens allégorique, c’est-à-dire la vérité cachée ; et parfois je ferai incidemment allusion aux autres, comme il conviendra en temps et en lieu. »





## **B. *Convivio* IV (1306-1308<sup>1</sup>) : Caton l'homme sublime**

Après avoir réfléchi avec Dante lui-même sur la manière de lire ses écrits, tentons de mettre en pratique ces considérations avec la première de ses œuvres qui nous intéresse : le *Convivio*.

### **1. Présentation du *Convivio***

Traité inachevé, le *Convivio* est écrit durant les premières années d'exil du Florentin. L'ouvrage a peu circulé durant le XIV<sup>e</sup> siècle et son archétype comporte le triste record, dans l'histoire édotique italienne, du plus grand nombre de lacunes (une vingtaine) et d'erreurs (un millier)<sup>2</sup>. Malgré son incomplétude et son manque de correction, ce travail d'exégèse philosophique réalisé par Dante sur ses propres poèmes, où il « parle de philosophie en philosophe et [...] y chante la philosophie en poète »<sup>3</sup>, présente et raconte l'enchantement de l'auteur pour la connaissance universelle, sa nouvelle amante.

L'Alighieri invite *tous* les hommes de bonnes constitution et volonté à la table de la philosophie<sup>4</sup>. À ceux n'ayant pas eu le privilège de se nourrir du *pane delli angeli*<sup>5</sup> (*Convivio* I, i, 7), mais qui, comme tout humain, « naturalmente desiderano di sapere », ainsi que l'affirme Aristote au début de sa *Métaphysique* (cf. *Convivio* I, i, 1), Dante, qui ne siège pas *alla beata mensa* mais, comme la Cananéenne de l'*Évangile de Luc* (15, 21-28) ou la Syrophénicienne de l'*Évangile de Marc* (7, 24-30), « a' piedi di coloro che seggiono ricolg[e]

---

<sup>1</sup> Voir les précisions à ce propos dans DANTE ALIGHIERI, *Das Gastmahl. Erstes Buch*, III, n. 4.

<sup>2</sup> Voir à ce propos l'article de T. RICKLIN, « Das Missglückte Gastmahl. Philosophiehistorische Hinweise zum späten Publikumserfolg des *Convivio* » et le document de L. PERTILE, « Lettera aperta a Robert Hollander sui rapporti tra *Commedia* e *Convivio* ».

<sup>3</sup> É. GILSON, « Poésie et Théologie », dans : *Dante et Béatrice*, 79-102, en part. 87.

<sup>4</sup> Après avoir distingué les causes internes et externes qui privent les hommes de la pratique de la science (internes : malformations des organes et perversité de l'âme ; externes : obligations familiales et civiles ainsi que paresse), et avoir insisté sur la gravité des secondes de chaque type – surtout du premier – (cf. *Conv.* I, 1, 1-6), Dante invite à son « generale convivio » seulement ceux qui « per cura familiare o civile » sont restés affamés et permet aux paresseux de s'asseoir à leurs pieds (cf. *Conv.* I, 1, 13), excluant les infirmes et les vicieux (12).

<sup>5</sup> Selon B. NARDI, « Note al *Convivio* », 48-53, cette expression est tirée du *Psaume* 78 (77), 24-25 : « Et pluit illis manna ad manducandum, et panem caeli dedit eis. Panem angelorum manducavit homo [...] » et peut-être aussi du passage parallèle de la *Sagesse* 16, 20 : « angelorum esca nutritivisti populum tuum ; et paratum panem de caelo praestitisti illis sine labore [...] ». Ce pain, souvent interprété comme la manne, le Christ lui-même s'y identifie comme le pain de vie descendu du ciel (Jn. 6, 32-51). Le pain des anges est donc, dans la tradition biblique, le Verbe de Dieu, c'est-à-dire la Sagesse divine s'incarnant dans le Christ, devenue nourriture quotidienne de l'homme et dont la lumière éclaire toutes les intelligences sans cesse tournées vers Lui. Cf. aussi A. MELLONE, « Pane ».

di quello che da loro cade » (I, i, 10), propose à ses anciens compagnons d'infortune un pain « di biado e non di frumento » (I, v, 1 ; I, x, 1 ; cf. I, xiii, 11), c'est-à-dire une exposition philosophique de poèmes, en langue toscane, capable de nourrir toutes ces personnes jusqu'à privées de lumière (cf. I, xiii, 12). De ce *pane orzato* (I, xiii, 12), offert aux foules par *liberalitade* (I, viii, 1), afin de les rassasier, le poète-philosophe en récupéra de pleines corbeilles, signes de l'abondance et de la générosité de cette nouvelle ère dont le *sole nuovo* éclaire tous les êtres humains. Ainsi, l'écrivain ne se cache plus derrière sa matière : il se positionne comme sujet dans son prologue qu'il développe durant tout le premier livre, expliquant avec quelle méthode, quels moyens et pour quel public les contenus seront transmis, faisant deux choix novateurs : au niveau linguistique, en écrivant en langue vernaculaire ; au niveau moral, en proposant comme but de son œuvre la divulgation universelle et désintéressée du savoir, permettant de satisfaire le désir humain de connaissance<sup>6</sup>.

Dante raconte, dans le deuxième livre, comment le poète qu'il était a rencontré la philosophie. La mort de Béatrice, survenue en 1290, l'a plongé dans un désespoir immense et il a trouvé le réconfort dans la lecture de la *Philosophiae consolatio* de Boèce et du traité *De amicitia* de Cicéron. Grâce à la « douceur de leurs propos » (II, xv, 1), ces maîtres en rhétorique vont permettre au poète d'imaginer cette *donna gentile* (II, xii, 6) dont il tombe amoureux et contemple la beauté, puis de le pousser à se rendre *dov'ella si dimostrava veracemente* (II, xii, 7)<sup>7</sup>. Conscient de l'importance capitale, pour l'enseignement à la sagesse des laïcs, de la première séduction de cette femme *nobilissima e bellissima* (III, xii, 9) [...] *piena di dolcezza, ornata d'onestade, mirabile di sapere, gloriosa di libertade* (III, xv, 3), Dante, poète habitué à chanter les femmes, présente, dans son troisième livre, une *commendatio philosophie*<sup>8</sup> fortement influencée par les conceptions d'Albert le Grand<sup>9</sup>, mais empreinte aussi d'érotisme.

---

<sup>6</sup> Voir à ce sujet les analyses de R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, 129-172 ; S. GENTILI, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, « Il desiderio di conoscere e il dovere di divulgare », 127-165.

<sup>7</sup> À propos de sa biographie intellectuelle, voir le chapitre IV.A.1.b). Concernant les deux textes qui l'ont aidé à se détourner des Florentines pour aimer Dame Philosophie, de leur lien avec le domaine de la rhétorique, de l'autorité que Boèce et Cicéron représentent dans cette science qui est comparée au ciel de Vénus, voir T. RICKLIN, « Théologie et philosophie du *Convivio* de Dante », 131-134.

<sup>8</sup> Cf. les considérations de F. CHENEVAL dans : DANTE ALIGHIERI, *Das Gastmahl. Erstes Buch*, LVII-XCIX.

<sup>9</sup> M. CORTI (*Scritti su Cavalcanti e Dante*, 132-144) et C. VASOLI (« Su alcuni 'riscontri' albertini nel *Convivio* ») ont tous deux insisté sur la proximité des conceptions albertiniennes (commentaires sur l'*Ethica*, en particulier le *Super Ethica* selon M. CORTI) et dantesque (*Convivio*) à propos de la philosophie. Cette présentation de la philosophie dans sa divinité et sa perfection, qui permet un rapprochement avec la Sagesse divine, relève de la transmission par Albert des positions aristotéliennes, mais aussi des thèses d'origine platonicienne (*Timée*) et néoplatonicienne (*Liber de causis*). Voir à ce propos C. VASOLI, « Su alcuni 'riscontri' albertini nel *Convivio* », 105-109, qui cite le commentaire albertinien à la *Metaphysica* I, tr. 2, q. 9 (Quod sola

Cette *dame de l'intellect qui se nomme Philosophie* (III, xi, 1) ou *amour de la sagesse ou du savoir* (xi, 6) doit être recherchée dans son intégralité pour elle-même, sans but lucratif, et doit être poursuivie par honnêteté, non pour le plaisir ou l'utilité qu'elle procure (cf. xi, 9-12), elle qui permet de tendre vers cette suprême délectation que l'on acquiert dans la contemplation de la vérité (cf. xi, 14). Le regard et le rire de cette femme – ses démonstrations et ses persuasions – sont ici-bas les seuls modes permettant d'éprouver ce « très haut plaisir de béatitude, qui est le bien suprême au Paradis ». Ses yeux permettent acquérir « la perfection humaine, c'est-à-dire la perfection de la raison » (III, xv, 2-4), laquelle ne consiste pas, contrairement à ce qu'affirmaient certaines autorités<sup>10</sup>, à connaître l'essence divine, l'éternité ou la matière première – puisque, selon un raisonnement par l'absurde surprenant, Dante montre, à la suite d'Albert le Grand<sup>11</sup>, que le désir humain est « proportionné en cette

---

ista sapientia sit honorabilissima), p. 26 : « Nec dubium est sapientia esse virtutem maxime divina ei qui advertit secundum eam et eius actum esse felicitatem contemplativam. Sapientia igitur sola est honorabilissima, eo quod sola maxime divina est dupliciter. Illa enim de numero scientiarum maxime divina est, quam maxime habet deus ; deus autem [...] hanc habet simpliciter [...]. Deus enim omnibus videtur esse aliqua causarum et quoddam entis universi principium. Per hoc autem idem principium quod ipse est, habere scientiarum entis aut solius dei est aut maxime suum est. » ainsi que celui à l'*Ethica* X, tr. 2, q. 4 (De felicitate perfecta intellectus speculativi), 630-632, en part. 631 : « Speculatio igitur secundum intellectum attribuitur diis, etiam propter quod operatio Dei qui perfectione beatitudinis differens est a nostra relinquitur quod sit speculativa : et ulterius accipitur, quod inter humanas operationes quodae divinae operationi cognatissima est et simillima, est felicissima. Speculatio autem per intellectum adeptum simillima est. Haec ergo felicissima est. » En effet, comme l'explique aussi A. DE LIBERA (*Albert le Grand et la philosophie*, 40-52), pour Albert le Grand, philosophie et théologie ont leur objet et leur principe propres ; il a ainsi distingué philosophie et théologie de manière à garantir à chacune ses droits de discipline autonome. « En outre, et c'est là le principal, il a à la fois reconnu la rationalité du théologique, sans replier la théologie sur la raison naturelle, et la spiritualité du philosophique, sans engager la philosophie dans l'irrationnel. » (43).

<sup>10</sup> Cf. par exemple, THOMAS D'AQUIN qui en affirmant que la soif naturelle de savoir consiste dans la connaissance de l'essence divine, doit conclure que la béatitude terrestre n'est pas possible ou est du moins imparfaite : *Summa theologiae* Ia-IIae, q. 3, art. 8 (Utrum beatitudo hominis sit in visione divinae essentiae), resp., p. 35-36 : « ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. [...] Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi *an est* ; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. » (c'est nous qui soulignons). Cf. aussi *Summa contra Gentiles* III, c. 48 (Quod ultima hominis felicitas non sit in hac vita), n. 14, p. 131, l. 38-41 : « Sed hoc non potest homo assequi per scientias speculativas, quibus in hac vita veritatem cognoscimus. Non est igitur possibile quod ultima felicitas hominis sit in hac vita. » Cela l'amène, par voie de conséquence, à affirmer une unique fin pour l'homme sur terre, celle de la béatitude divine, et donc de proclamer la suprématie papale sur les Rois de la terre ; cf. *De regno ad regem Cypri* II, 3 (I, 14), p. 466 : « non est ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam. Siquidem autem ad hunc finem perveniri posset virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis pertineret dirigere homines in hunc finem : hunc enim dici regem supponimus, cui summa regiminis in rebus humanis committitur. [...] Sed in Nova lege est sacerdotium altius, per quod homines traducuntur ad bona caelestia ; unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subiecti. » Voir aussi JACQUES DE PISTOIA, *Quaestio de felicitate*, p. 399-401, qui n'en tirera pourtant pas du tout les mêmes conclusions : « Consistit ergo felicitas in operatione intellectus [...]. Cum igitur nobilissimum intelligibile sit substantia separata et inter substantias separatas ipse Deus [...] relinquitur quod felicitas nihil aliud est quam continue sic possibile est homini intelligere substantias separatas et praecipue ipsum Deum. »

<sup>11</sup> Cf. ALBERT LE GRAND, *Ethicorum Libri X*, I, tr. 3, q. 6 (Cuiusmodi sit illa bonum quod haec praedicta appetere videtur), p. 37-38 : « nihil appetitur ab aliquo naturali appetitu et ordinato nisi possibile obtineri, et

vie à la science que l'on peut avoir ici-bas ; et il ne franchit pas ce point sinon par une erreur qui est hors de l'intention naturelle »<sup>12</sup> –, mais trouve sa complétude dans la compréhension de ces notions par leurs effets<sup>13</sup>. La béatitude intellectuelle est donc possible sur cette terre<sup>14</sup>, tout comme sa compagne, la félicité morale, autre plaisir du Paradis, qui procède des persuasions de la beauté du corps de cette dame, c'est-à-dire de l'ordre des vertus morales, car « la moralitate è bellezza della Filosofia » (III, xv, 11)<sup>15</sup>.

Si la philosophie du *Convivio*, consciente de la béatitude intellectuelle, trouve néanmoins sa satisfaction dans l'enseignement des vertus morales, c'est qu'elle s'adapte à son public laïc, plus enclin à se laisser séduire par une philosophie qui peut « piacere sensibilmente » (III, xv, 11). Ainsi, lorsqu'il faut expliquer pourquoi il est peu question de la *vita contemplativa* dans le traité, Dante répond :

A ciò si può brevemente rispondere che in ciascuna dottrina si dee avere rispetto alla facultà del discente, e per quella via menarlo che più a lui sia lieve. Onde, perciò che le virtù morali paiano

quod proportionatum est principiis naturalibus quibus appetitus nititur obtinere illud secundum hoc igitur sicut sunt gradus entium, ita sunt gradus bonorum quae appetuntur. »

<sup>12</sup> *Convivio* III, xv, 9, p. 247 : « l'umano desiderio è misurato in questa vita a quella scienza che qui avere si può, e quello punto non passa se non per errore, lo quale è di fuori di naturale intenzione. » Cf. M. CORTI, *Scritti su Cavalcanti e Dante*, 80, qui présente cette affirmation comme une quasi-traduction de l'*Éthique à Nicomaque* de Grosseteste (I, 3 : *mensuratum*) complétée par le commentaire d'ALBERT LE GRAND, *Super Ethica* (I, *lectio* VI, p. 27) : « debita proportionem commensuratum ». Cf. T. RICKLIN, « Théologie et philosophie du *Convivio* de Dante », 139 et 149, qui, analysant les dernières lignes du chapitre précédent (III, xiv), conclut hardiment : « C'est le choc d'une philosophie qui se passe consciemment de la Révélation en s'appuyant uniquement sur le désir naturel de savoir et sur son accomplissement voulu par une nature qui ne fait rien en vain », désir naturel qui, cependant, loin de la prétention des aristotéliens radicaux, nie la possibilité de parvenir à la connaissance de la première cause. Voir aussi le commentaire de F. CHENEVAL au passage, « Kommentar », *Das Gastmahl. Drittes Buch*, 420-423.

<sup>13</sup> Comme il le dit lui-même en *Convivio* III, viii, 15, p. 201 : « Onde è da sapere che di tutte quelle cose che lo 'ntelletto nostro vincono, sì che non può vedere quello che sono, convenevolissimo trattare [è] per li loro effetti : onde di Dio e delle sustanze separate e della prima materia, così trattando, potemo avere alcuna conoscenza. »

<sup>14</sup> Thomas d'Aquin propose les mêmes solutions que Dante : \* la fin de l'homme est son bonheur ; \* son bonheur, c'est ce qui est atteint lorsque le désir le plus profond de l'homme est comblé (cf. *Summa theologiae* Ia-IIae, q. 2, art. 8) ; \* l'homme peut atteindre ce bien dans l'exercice parfait de sa meilleure faculté, l'intellect spéculatif ; \* la philosophie n'est pas capable d'atteindre l'essence de Dieu : elle connaît le fait, mais pas le pourquoi, en travaillant par des démonstrations qui prouvent le *quia* mais non le *propter quid* (cf. aussi *Purgatorio* III, 37) et ainsi cette connaissance *a posteriori* de la cause permet seulement d'affirmer son existence, mais n'informe pas sur l'essence de cette cause. Cependant, contrairement à Dante qui résout le problème par l'idée albertinienne de la proportion de notre désir aux possibilités terrestres de notre intellect, Thomas en conclut que l'homme ne saurait être véritablement heureux sur terre, et ne le sera qu'après la mort (cf. *Summa theologiae* Ia-IIae, q. 3, art. 8). En effet, l'homme ne saurait être parfaitement heureux aussi longtemps qu'il lui reste quelque chose à désirer et à rechercher. Or si l'acte béatifiant est l'acte parfait de l'intellect se rapportant à l'objet le plus élevé, l'opération de l'intellect ne sera parfaite qu'au moment où celui-ci aura atteint la quiddité de l'objet le plus parfait qu'il puisse atteindre, l'essence divine. Pour cette présentation voir R. IMBACH, « Introduction », dans : *Sur le bonheur*, 11-32.

<sup>15</sup> Cf. R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, 137-138.

essere e siano più comuni e più sapute e più richieste che l'altre e imitate nello aspetto di fuori,  
utile e convenevole fue più per quello cammino procedere che per l'altro.<sup>16</sup>

Cette insistance sur l'éthique comme véritable pivot de la philosophie recoupe la place stratégique réservée par Dante à la *morale filosofia* dans son projet de divulgation de la « gente dame ». Dans le deuxième livre, Dante a élaboré une *divisio scientiae* à l'aide d'une comparaison entre les sciences (ou arts pour les sept premiers) et les cieux, et c'est à la philosophie morale (éthique et politique) que revient la place la plus englobante, juste au-dessous de la théologie, cause immobile et finale des sciences<sup>17</sup>, mais au-dessus de la physique et de la métaphysique, justement assemblées. La sphère correspondant à la philosophie morale est le ciel cristallin, c'est-à-dire ce *primo mobile* qui « ordonne par son mouvement la révolution quotidienne de tous les autres cieux, par laquelle chaque jour ils reçoivent et transmettent ici-bas la vertu de toutes leurs parties »<sup>18</sup>. Sans la mise en mouvement de la philosophie morale, toutes les autres sciences se trouveraient immobilisées ou en désordre et seraient réduites à l'inefficacité. En effet, même si Dante laisse à la spéculation théorique le statut le plus digne<sup>19</sup>, il conçoit le rôle de la philosophie pratique comme plus fondamental, plus constitutif : c'est elle qui, en offrant un certain degré de noblesse à l'âme humaine et en créant paix et liberté dans la société, donne l'occasion à l'homme de s'engager sur le chemin de la connaissance du vrai<sup>20</sup>. Parce qu'introduite et proposée à de nouveaux destinataires, les laïcs, plus engagés dans la vie active que dans la vie contemplative, la « gloriosa donna » de Dante se montre aussi sous un jour inédit : comme le Florentin l'exprimera au début de son traité politique la *Monarchia*<sup>21</sup>, dans certains cas, la

---

<sup>16</sup> *Convivio* IV, xvii, 12, p. 376. Trad. p. 348 : « On peut brièvement répondre à cela qu'en chaque science on doit considérer les capacités de l'élève et le conduire par la voie qui lui soit la plus facile. Parce que, donc, les vertus morales sont plus ordinaires, plus connues et recherchées que les autres et qu'elles ont dans leur apparence extérieure plus d'utilité, il a semblé utile et convenable de suivre cette voie plutôt que l'autre ». Voir à ce propos les considérations de T. RICKLIN, « Théologie et philosophie du *Convivio* de Dante », 142-143. À comparer aussi aux paroles de BRUNETTO LATINI, *Tresor* II, 55, p. 454 : « Vertus est en .ii. manieres : une contemplative et une autre moral. Et si come Aristotes dit : Toutes choses desirrent aucun bien qui est sa fin, je di que vertus contemplative establisset l'arme a la souveraine fin, ce est au bien des biens, mes la moral vertus establisset le coraige a la vertu contemplative. Et por ce viaut li maistres deviser tout avant de la vertu moral que de la vertu contemplative, por ce que ele est autresi comme matire par cui l'ome parvient a la contemplative ».

<sup>17</sup> Le ciel empyrée, défini par sa paix éternelle en raison de son intégrale actualité et par son ardeur spirituelle, la charité (cf. aussi *Epistola a Cangrande*, §68), pose problème par sa nature ambiguë, astronomique et/ou immatérielle. Dante n'emploie d'ailleurs plus ce terme dans le *Paradiso*, tout en en faisant une réalité immatérielle dans la *mente divina* (*Paradiso* XXVII, 109). Voir à ce propos l'article d'É. GILSON, « À la recherche de l'Empyrée », dans : *Dante et Béatrice*, 67-77.

<sup>18</sup> *Convivio* II, xiv, 15, p. 137 : « ordina col suo movimento la cotidiana revoluzione di tutti li altri, per la quale ogni die tutti quelli ricevono [e piovono] qua giù la virtù di tutte le loro parti. »

<sup>19</sup> Voir *infra*, dans ce chapitre.

<sup>20</sup> Argument qu'il reprend au début de la *Monarchia*, voir *infra*, le chapitre IV.C.2.

<sup>21</sup> Voir *infra*, le chapitre IV.C.1.

connaissance peut être acquise en vue de l'action. Cette reformulation dantesque de la *divisio philosophiae* et de sa hiérarchie traditionnelle aristotélicienne – pour laquelle la métaphysique est la première de toutes les sciences –, par l'instauration du primat<sup>22</sup> de la raison pratique, attribue une nouvelle fonction à la philosophie : destinée à un public de *non litterati*, elle doit avant tout et pour commencer inciter les hommes à mener une vie privée et civile conforme aux vertus morales.

Le quatrième livre du *Convivio*, d'une longueur double des livres précédents, donne un commentaire exclusivement littéral de la chanson *Le dolci rime d'amor ch'i' solia* (rebaptisée, au dernier chapitre, *Contra-li-erranti*<sup>23</sup>), entrepris après l'abandon des recherches métaphysiques sur la « prima materia delli elementi » qui présentaient dame Philosophie sous des aspects moins doux<sup>24</sup>. Les trente chapitres qui le composent s'exercent à rétablir la vérité sur la notion « dell'umana bontade in quanto in noi è dalla natura seminata e che 'nobilitade' chiamare si dee » (IV, i, 7) et se divisent en deux parties égales. La première (i-xv) est réservée à la réfutation des fausses opinions concernant la noblesse, à la présentation de la définition donnée par l'Empereur Frédéric II comme « antica ricchezza e belli costumi » (iii, 6) ainsi qu'à l'estimation de la validité de ce dernier comme garant de cette conception de la noblesse (iv-v) face à l'autorité de la philosophie représentée par la figure d'Aristote, « maestro e duca de la ragiona umana », qui a considéré « l'ultimo fine di tutti li altri fini », c'est-à-dire le bonheur (vi, 6 et 8). Une fois établi que c'est au philosophe et non à l'Empereur d'établir ladite définition, la deuxième partie du livre (xvi-xxx) spécifie non seulement la

---

<sup>22</sup> Primat de génération plus que de dignité, pour employer la terminologie thomasienne. Rappelons d'ailleurs que, pour Thomas, bien que la vie contemplative soit supérieure à la vie active (cf. *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 182, art. 1), cette dernière « en tant qu'elle règle et impose un ordre aux passions intérieures de l'âme [...] est l'auxiliaire de la contemplation, laquelle est entravée par le désordre des passions intérieures. [...] En ce sens donc, l'exercice de la vie active met sur le chemin de la vie contemplative, puisqu'il impose le silence aux passions intérieures, dont naissent les images, par lesquelles la contemplation est entravée. » (cf. *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 182, art. 3, resp., trad. R. IMBACH et I. FOUCHE, *Sur le bonheur*, 127-129). La vie active peut même être envisagée dans un certain sens comme supérieure à la vie contemplative : « En un autre sens, une chose a la priorité pour nous : c'est ce qui est premier dans l'ordre de la génération. Et en ce sens la vie active vient avant la vie contemplative, parce qu'elle y prépare, comme cela ressort de ce que nous avons dit plus haut. Dans l'ordre de la génération en effet, la disposition précède la forme, qui est antérieure dès lors qu'on la considère absolument et en sa nature. » (cf. *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 182, art. 4, resp., trad. R. IMBACH et I. FOUCHE, *Sur le bonheur*, 129). Voir aussi *Sententia libri Ethicorum* II, l. 1, n. 1, 1103a14, p. 76 : « *Quia autem existimus prius dicentes etc. Et ratio ordinis est quia virtutes morales sunt magis notae et per eas disponimur ad intellectuales.* »

<sup>23</sup> Cf. *Convivio* IV, xxx, 3, p. 455 : « Questo 'Contra-li-erranti' è tutto una parola, ed è nome d'esta canzone, tolto per essempro del buono frate Tommaso d'Aquino, che a uno suo libro, che fece a confusione di tutti quelli che disviano da nostra Fede, puose nome 'Contra li Gentili'. » Voir l'interprétation qu'en fait T. RICKLIN, « Théologie et philosophie du *Convivio* de Dante », 149-150, qui envisage cette comparaison comme « un geste de remplacement [plutôt] qu'un geste d'imitation. »

<sup>24</sup> Cf. *Convivio* IV, i, 8, p. 263 : « Il perché, con ciò fosse cosa che questa mia donna un poco li suoi dolci sembianti transmutasse a me, massimamente in quelle parti dove io mirava, e cercava se la prima materia delli elementi era da Dio intesa. »

notion de noblesse comme *seme di felicitade, messo da Dio nell'anima ben posta* (xx, 9)<sup>25</sup>, mais elle s'engage à proposer un véritable manuel de bonne conduite de l'âme noble, par la présentation des vertus aristotéliennes (xvii-xxi), fruits de cette même noblesse et qui font

l'uomo beato, o vero felice, nella loro operazione, sì come dice lo Filosofo nel primo dell'Etica [6] quando diffinisce la Felicitade, dicendo che « Felicitade è operazione secondo virtude in vita perfetta ».<sup>26</sup>

Après avoir affirmé que l'on peut rechercher deux sortes bonheur, respectivement félicité et béatitude, selon deux démarches différentes : dans la vie active et, de façon plus parfaite encore, dans la vie spéculative (xvii, 9-10 / xxii, 14-18), Dante refuse pourtant à la spéculation la possibilité d'atteindre totalement sa perfection durant la vie terrestre<sup>27</sup>. La position adéquate pour son public semble être, pour le Florentin, celle des philosophes des écoles de la vie active qui mettent en pratique leurs possibilités intellectuelles en conformité avec ce que l'esprit humain est capable de connaître sur cette terre<sup>28</sup>. Il ne propose ainsi, par la suite, que l'exposition des vertus morales correspondant à chacun des quatre âges de l'homme (xxiii-xxviii). Le projet dantesque relève donc d'un choix médité, se contentant de la béatitude qui nous est possible de manière défectueuse dans la vie active, grâce à la pratique

---

<sup>25</sup> Relevons que cette discussion concernant la vraie définition de la noblesse, liée fondamentalement à la vertu, se retrouve déjà au moins chez les deux « maîtres » de Dante, BRUNETTO LATINI, *Tresor* II, 54, et RÉMI DE FLORENCE, *De via paradisi*, f. 270v.

<sup>26</sup> *Convivio* IV, xvii, 8, p. 374. Trad. : « donnent à l'homme la béatitude, ou la félicité, comme le dit le Philosophe au première livre de l'*Ethique*, quand il définit la félicité en disant que "c'est une opération conforme à la vertu dans une vie parfaite". »

<sup>27</sup> Cf. *Convivio* IV, xxii, 13, p. 402 : « E questa parte in questa vita perfettamente lo suo uso avere non puote – lo quale averà in Dio che è sommo intelligibile, se non in quanto considera lui e mira lui per li suoi effetti. » Dante réélaboré ce qu'il avait présenté dans le chapitre xv du livre III, à propos du « piacere altissimo di beatitudine » (2) de « qua giù » (3), analogue au bien suprême au Paradis, que l'on acquiert grâce aux démonstrations et persuasions de la Philosophie qui pourtant ne permettent pas de comprendre ces choses qui aveuglent notre intellect (6), mais que le désir humain, proportionné à la science de cette vie, ne cherche pas à connaître. Il réaffirme ici l'impossibilité de connaître Dieu et d'autres réalités démesurées pour l'esprit humain, mais insiste davantage sur la non-complétude de la béatitude terrestre : « quasiment imparfaite dans la vie active [...] *parfaite quasiment dans* [la vie contemplative, c'est-à-dire] les opérations des *vertus intellectives*. Ces deux opérations sont des voies rapides et très directes pour mener à la suprême béatitude, qui ne peut être obtenue ici-bas. » (18) Relevons que la position dantesque s'infléchit en direction d'un désir naturel de connaissance capable d'être seulement assouvi par la Révélation : cf. *Purgatorio* XXI, 1-3, p. 351 : « La sete natural che mai non sazia / se non con l'acqua onde la femmetta / samaritana domandò la grazia. » C'est d'ailleurs, dans ce chant, non pas Virgile, « tratto fuor de l'ampia gola / d'inferno » (31-32) pour montrer à son disciple le monde de l'au-delà jusqu'où sa « science » (33) peut le faire, qui répondra à la nouvelle interrogation de Dante, mais bien Stace, second accompagnateur du Florentin, qui, petit à petit, prendra le dessus sur le poète de Mantoue. C'est aussi le poète de la *Thébaïde*, chrétien selon Dante, qui tentera au chant XXV une réponse à la difficile question de savoir comment l'âme séparée du corps peut subir une peine corporelle, question que Virgile, dans le chant III, avait dû esquiver en s'exclamant : « State contenti, umana gente, al *quia* » (37, p. 41) après quoi il « chinò la fronte, / e più non disse, e rimase turbato » (44-45, p. 42). On peut lire à ce propos la lecture du chant III du *Purgatorio* que propose B. NARDI, « Il canto di Manfredi ».

<sup>28</sup> Voir l'exégèse de la scène biblique des trois Marie au tombeau du Seigneur que Dante propose dans la suite de ce chapitre xxii (15-18) ainsi que le commentaire qu'en fait T. RICKLIN, « Théologie et philosophie du *Convivio* », 147-149.



des vertus morales, sans pour autant oublier qu'une béatitude plus parfaite – bien qu'encore incomplète – apparaît dans la pratique des vertus intellectuelles<sup>29</sup>.

## 2. Caton dans le *Convivio*

a) *Convivio* IV, xxvii-xxviii : « E quale uomo terreno più degno fu di significare Dio, che Catone ? »

Dans ce quatrième livre du *Convivio*, Caton occupe un rôle exceptionnel. Lors de sa réflexion sur la définition philosophique de noblesse, Dante se propose d'expliquer dans « questo capitolo speciale », comment Dieu place en l'âme bien disposée cette bonté « prima per modo naturale, e poi per modo teologico » (xxi, 1)<sup>30</sup>. Une première touche catonienne, même si le Caton en question est le Censeur du *De senectute* – que l'Alighieri paraît avoir plaisir (consciemment, nous semble-t-il, ou inconsciemment) à associer avec l'autre<sup>31</sup> –, vient illustrer le raisonnement naturel sur la « diversité de nos âmes » (xxi, 2) « qui semble difficile à entendre »<sup>32</sup> et qui fait s'exclamer l'auteur, à la suite de l'Apôtre :

« O altezza delle divizie della sapienza e della scienza di Dio, come sono incomprensibili li suoi giudicii e investigabili le sue vie ! »<sup>33</sup>

Le philosophe tente d'expliciter les différentes qualités de l'âme animale, dépendante de trois éléments : la complexion de la semence humaine, la vertu formative provenant de l'âme du géniteur et la disposition du ciel<sup>34</sup>. Puis l'*anima in vita* (végétativo-sensitive) reçoit l'intellect possible de la puissance du moteur du ciel<sup>35</sup>, enfin, la divine bonté – la semence de félicité ou

<sup>29</sup> Pour cette présentation synthétique du livre, voir l'« Inhaltsübersicht » de T. RICKLIN, dans : *Das Gastmahl. Viertes Buch*, LXV-XCV.

<sup>30</sup> Comme le rappelle T. RICKLIN, « Inhaltsübersicht », dans : *Das Gastmahl. Viertes Buch*, LXXXVII, ce chapitre a été défini par A. DE LIBERA comme « un des coups de force théoriques les plus fascinants du Moyen Âge » (*Penser au Moyen Âge*, 279).

<sup>31</sup> P. CHISTONI, « Le fonti classiche e medievali del Catone dantesco. Che unifica il Censorio e l'Uticense », tente de montrer que Dante n'aurait pas pu faire la distinction entre l'un et l'autre. Thèse que démonte, peu de temps après, N. VACCALLUZZO, « Le fonti del Catone dantesco », 146-150. En effet, les arguments de Chistoni paraissent peu convaincants, vu le nombre de sources qui font clairement la distinction entre les deux Caton et auxquelles le poète a certainement accès.

<sup>32</sup> *Convivio* IV, xxi, 6, p. 391 : « sì che par forte ad intendere ».

<sup>33</sup> *Convivio* IV, xxi, 6, p. 392. Trad. modifiée, p. 355 : « Ô profondeur des richesses de la sagesse et de la science divine, combien sont incompréhensibles ses jugements et inaccessibles ses voies ! » Cf. Rm. 11, 33.

<sup>34</sup> Voir à ce propos, D. JACQUART et C. THOMASSET, *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, 79-98.

<sup>35</sup> B. NARDI, « Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco », 238, remarque que, pour Dante, l'intellect possible, tout en s'unissant à l'âme végétativo-sensitive et en créant avec elle une *alma sola*, garde une nature propre, et cela contre l'opinion thomasienne devenue déjà commune.

noblesse – se multiplie dans la puissance intellectuelle. « Ce[la] concorde avec la pensée de Cicéron dans le *De senectute* », poursuit Dante,

che, parlando in persona di Catone, dice : « Imperciò celestiale anima discese in noi, dell'altissimo abitaculo venuta in loco lo quale alla divina natura e alla eternitate è contrario. »<sup>36</sup>

Et de conclure à l'importance extrême des conditions bio-cosmologiques décidant de la qualité de l'âme, laquelle influence la capacité d'accueil et de développement de l'intellect possible lequel à son tour, dégagé au maximum de l'ombre corporelle, permet la bonne diffusion de la bonté divine ou noblesse. Certains<sup>37</sup>, assure Dante, sont d'ailleurs d'avis que si les trois puissances susdites – puissances animale, intellectuelle et divine – « s'accordaient à produire une âme au mieux de leur disposition, il descendrait en cette âme une telle part de la déité qu'elle serait presque un *autre* Dieu incarné »<sup>38</sup> !

Dans les chapitres suivants, une série de comportements exemplaires quant à la noblesse et à ses fruits est exposée selon les quatre âges de l'homme, puisqu'elle change d'apparence au cours de la vie humaine. Le premier âge, l'*adolescenza*, doit particulièrement veiller aux vertus de l'obéissance (*obediencia*), de la grâce (*soavitate*), de la pudeur (*vergogna*) et de la beauté corporelle (*adornezza corporale*) (chap. xxiv-xxv). La *gioventute* se voit confrontée aux exigences de la tempérance (*temperanza*), de la force (*fortezza*), de l'amour (*amore*), de la courtoisie (*cortesia*) et de la loyauté (*lealtade*) (chap. xxvi). La *senettute* doit tenir compte de la prudence (*prudenza*), de la justice (*giustizia*), de la générosité (*larghezza*) et de l'affabilité (*affabilitade*) (chap. xxvii), tandis que le dernier âge, le *senio*, vit le retour à Dieu et la reconnaissance pour le chemin parcouru (chap. xxviii). Les principaux auteurs dont Dante se sert pour distinguer ces quatre âges et leurs caractéristiques, ainsi que pour en dresser la liste des vertus se révèlent être Aristote et Cicéron<sup>39</sup>. L'Alighieri utilise de plus des exemples tirés

---

<sup>36</sup> *Convivio* IV, xxi, 9, p. 393. Trad. p. 768 : « où, parlant au nom de Caton, il dit : "C'est pourquoi une âme céleste descendit en nous, venue de son haut domicile en un lieu contraire à la nature divine et à l'éternité". » Cf. *De senectute* XXI, 77.

<sup>37</sup> À savoir Avicenne et Al-Ghazali, comme le rappelle R. IMBACH dans ses « Anmerkungen », dans : *Das Gastmahl. Viertes Buch*, 262-263, présentés dans le *De somno et vigilia* d'ALBERT LE GRAND (III, tr. 1, 6, p. 184b-185a) où ce dernier expose leur doctrine comme philosophiquement non vérifiable tout en parlant d'un « quasi Deus incarnatus », non d'un « altro Dio incarnato » (IV, xxi, 10). Voir aussi l'article de T. RICKLIN, « Théologie et philosophie du *Convivio* de Dante », 145-146 et celui de C. VASOLI, « Su alcuni 'riscontri' albertini nel *Convivio* », 115.

<sup>38</sup> *Convivio* IV, xxi, 10, p. 393-394 : « E sono alcuni di tale opinione che dicono [che], se tutte le precedenti vertudi s'accordassero sovra la produzione d'un'anima nella loro ottima disposizione, che tanto discenderebbe in quella della deitade, che quasi sarebbe un altro Dio incarnato. »

<sup>39</sup> Voir à ce propos E. SEARS, *The Ages of Man. Medieval Interpretations of the Life Cycle*, 103 ss. Pour les vertus de l'adolescence, cf. Cicéron, *De officiis* I, 27-33 ; jeunesse : Aristote, *Éthique à Nicomaque* I, 13, 1102b,

de l'histoire antique pour illustrer chacune de ces étapes de la vie humaine : pour l'adolescence, l'épisode de la *Thébaïde* de Stace (I, 395 ss.) mentionnant la pudeur des sœurs Argie et Déiphile en présence de leur père, le RoiAdraste, et des visiteurs, Polynice et Tydée (xxv, 6-8) ; pour la jeunesse, la force et la tempérance d'Énée (xxvi, 8-11) et pour la vieillesse la représentation du Roi mythique Éaque des *Métamorphoses* (VII, 472-662), reconnu pour sa prudence, sa justice, sa générosité et son affabilité (xxvii, 17-20), quatre vertus parfaitement adaptées à cet âge, comme le souligne la citation du *De senectute*, cette fois sans référence précise à Caton. La vieillesse porte l'homme à son accomplissement et lui confère une maturité profitable à lui-même et aux autres. Ces vertus exemplaires permettent à l'homme de se décentrer de soi et d'être utile au bien commun de la cité. Ce que Dante confirme en réécrivant un vers significatif de Lucain :

come Aristotile dice, l'uomo è animale civile, per che a lui si richiede non pur a sé ma altrui essere utile.  
Onde si legge di Catone che non a sé, ma alla patria e a tutto 'l mondo nato essere credea.<sup>40</sup>

Cette description semble faire de Caton, par son dévouement total à la patrie et sa citoyenneté universelle, un autre illustre représentant de la *senectute*, titre cicéronien si connu au Moyen Âge et évidemment attaché au nom de *Cato*, bien qu'il fasse référence dans ce cas, comme nous l'avons déjà dit, au personnage historique du Censeur. Dante fait d'ailleurs appel, une fois encore dans ce chapitre, à ce fameux traité sur le troisième des âges de la vie, afin d'en illustrer la richesse et la beauté des connaissances :

Onde dice Tulio in quello Di Senectute, in persona di Catone vecchio : « A me è ricresciuto e volontà e diletto di stare in colloquio più ch'io non solea. »<sup>41</sup>

L'exemple du grand âge, le *senio*, largement développé, porte à son sommet cette série d'illustrations : dans le chapitre xxviii, Caton devient le point focal de l'allégorie du désir de la très vieille âme humaine de retourner à Dieu. C'est à travers une première référence au *De*

28-33 / VIII, 14, 1161b, 18-19 / IV, 12, 1126b, 11-14 ; vieillesse : Aristote, *Éthique à Nicomaque* VI, 8, 1141b, 8-14 / V, 7, 1132a, 21-25 / IV, 1, 1120a, 18-20 / IV, 14, 1127b, 33-1128b, 2.

<sup>40</sup> *Convivio* IV, xxvii, 3, p. 435. Trad. modifiée, p. 373 : « comme le dit Aristote, l'homme est un animal sociable ; aussi lui demande-t-on d'être utile non seulement à lui-même, mais aux autres. On lit donc que Caton croyait être né non pour lui-même, mais pour sa patrie et le monde entier. » Cf. LUCAIN, *Pharsalia* II, 382-383, p. 38 : « patriaeque impendere vitam / nec sibi, sed toti genitum se credere mundo. » Cf. aussi CICÉRON, *De officiis* I, 22, p. 11 : « Sed quoniam, ut praeclare scriptum est a Platone, non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici. » Voir surtout ADALBERT DE SAMARIE, *Praecepta dictaminum*, Prologue, III, 30 : « Non enim, ut ait Marcus Cato, Platonis sententiam imitans, solis nobis nati sumus, sed toti mundo. » Cf. le chapitre III.B.3.b)(2). Voir l'utilisation assez semblable de cette citation par ABÉLARD dans ses *Collationes* (chapitre III.C.4.b).

<sup>41</sup> *Convivio* IV, xxvii, 16, p. 440. Trad. modifiée, p. 375 « Aussi Cicéron dit-il dans le *De senectute*, en la personne du vieux Caton : "En moi ont augmenté la volonté et le plaisir de converser, plus que je n'en avais coutume". » Cf. *De senectute* XIV, 46.

*senectute* (xix, 70-71) que la mort est envisagée comme un doux retour au port, et grâce à une seconde (xxiii, 83) qu'est montré l'intérêt de l'âme du dernier âge pour ceux qu'elle croit auprès de Dieu :

Odi che dice Tulio, in persona di Catone vecchio : « A me pare già vedere e levomi in grandissimo studio di vedere li vostri padri, che io amai ; e non pur quelli [che io stesso conobbi bramo d'incontrare], ma eziandio quelli di cui udi' parlare. »<sup>42</sup>

Le remariage de Marcia, vers la fin de sa vie, avec son premier époux Caton, épisode tiré de la *Pharsalia* de Lucain<sup>43</sup>, est interprété comme une allégorie du retour de l'âme noble à Dieu<sup>44</sup>. Cependant, cet événement est inséré dans une interprétation plus globale et synthétique, puisque le poète propose une biographie complète de Marcia, figure de l'âme noble, afin de la mettre en parallèle avec les quatre âges de la vie humaine. L'ultime épisode, le remariage, connu des polémistes tant païens que chrétiens<sup>45</sup>, est cette fois envisagé de manière inversée et choquante ! Caton, signifiant Dieu, accueille à nouveau comme femme son ex-épouse veuve de son deuxième mariage, symbolisant quant à elle la noble âme humaine qui, à la fin de son parcours terrestre, se réjouit de retourner à son créateur<sup>46</sup> :

E che queste due cose convegnano a questa etade, ne figura quello grande poeta Lucano nel secondo della sua Farsalia, quando dice che Marzia tornò a Catone e richiese lui e pregollo che la dovesse riprendere [nella sua etade] quarta : per la quale Marzia s'intende la nobile anima. E potemo così ritrarre la figura a

---

<sup>42</sup> *Convivio* IV, xxviii, 6, p. 444-445. Trad. modifiée, p. 377 : « Écoutez ce que dit Cicéron en la personne du vieux Caton : "il me semble déjà voir et je suis soulevé par le très fort désir de voir nos pères que j'aimai ; non seulement ceux que je connus moi-même, mais aussi ceux dont j'entendis parler". » Comme le confirme E. PROTO, « Nuove ricerche sul Catone dantesco », 196, n. 1, l'antique vulgarisation toscane du *De senectute* traduit « Marco Cato vecchio », permettant l'ambiguïté du syntagme qui peut se comprendre comme « le vieux Caton [le personnage de Caton âgé] » ou « Caton l'Ancien [le Censeur] ».

<sup>43</sup> Cf. *Pharsalia* II, 326-349. Voir le chapitre II.B.3.b)(4).

<sup>44</sup> Augustin, grand polémiste vis-à-vis de Caton, comme nous l'avons vu aux chapitres II.C.2.a)(2)(d) et II.C.2.a)(2)(e), semble avoir aiguisé la curiosité et l'*inventio* de Dante qui, à plusieurs reprises, paraît répondre directement au Père de l'Église en renversant (ou en modifiant substantiellement) ses prises de position. Il le fera à propos du suicide du Romain et il le fait aussi ici en ce qui concerne le remariage avec Marcia. En effet, Augustin cite à deux reprises cet événement, une première fois pour insister sur la différence de qualité entre la morale chrétienne et romaine (*De fide et operibus* VII, 10), une seconde, dans une comparaison entre la fidélité à un époux et celle que l'on doit au Dieu unique (!), pour magnifier le comportement orthodoxe face à ceux qui « apostasie[nt] le culte de l'unique Dieu [pour] aller dans la superstition adultère d'un autre » (*De bono coniugali* XVIII, 21). Dans ce passage – une des rares lectures allégoriques de ce quatrième livre du *Convivio* –, Dante interprète la *Pharsalia* à la manière dont était lue l'*Énéide*. Les fictions poétiques de Virgile se présentaient en effet comme des *integumenta* sous lesquels les glossateurs trouvaient des vérités morales et métaphysiques. C'était moins le cas de Lucain pour qui la question de son statut de poète s'est posé au Moyen Âge. Voir à ce propos le chapitre III.C.9.a)(4). Dante, quant à lui, semble convaincu des qualités poétiques de Lucain puisqu'il le présente parmi les membres de la *bella scola* au chant IV de l'*Inferno*.

<sup>45</sup> Cf. les chapitres II.B.2.b), II.C.1.a), II.C.2.a)(1)(b) et II.C.2.a)(2)(d).

<sup>46</sup> Voir l'interprétation que propose de ce passage et, plus généralement, de ce personnage, R. IMBACH, « Einleitung. 5. Cato von Utica, Vorbild des Weisen », dans : *Das Gastmahl. Viertes Buch*, LIV-LXIV.

veritate : Marzia fu vergine, e in quello stato si significa l'adolescenza ; [poi si maritò] a Catone, e in quello stato si significa la gioventute ; fece allora figli, per li quali si significano le vertudi che di sopra si dicono alli giovani convenire ; e partissi da Catone e maritossi ad Ortensio, per che [si] significa che si partì la gioventute e venne la senettute ; fece figli di questo anche, per che [si] significano le vertudi che di sopra si dicono convenire alla senettute. Morì Ortensio ; per che [si] significa lo termine della senettute ; e vedova fatta – per lo qual vedovaggio [si] significa lo senio – tornò Marzia dal principio del suo vedovaggio a Catone, per che [si] significa, la nobile anima dal principio del senio tornare a Dio.<sup>47</sup>

Mais Dante ne s'arrête pas là, il continue :

E quale uomo terreno più degno fu di significare Dio, che Catone ? Certo nullo.<sup>48</sup>

Cette affirmation déroutante ne peut qu'intriguer<sup>49</sup> et l'interrogation qui en découle risque de nous impliquer bien profondément dans la complexité de ce personnage dantesque. Mais procédons pas à pas. Le dernier paragraphe du chapitre, contenant les paragraphes 16-19, reprend en détail l'exégèse du texte lucanéen que le poète traduit<sup>50</sup>, afin d'en expliquer les correspondances avec l'interprétation tout juste proposée :

E che dice Marzia a Catone ? « Mentre che in me fu lo sangue », cioè la gioventute, « mentre che in me fu la maternelle vertute », cioè la senettute, che bene è madre dell'altre vertudi, sì come di sopra è mostrato, « io » dice Marzia « feci e compiei li tuoi comandamenti », cioè a dire che l'anima stette ferma alle civili operazioni. Dice : « E tolsi due mariti », cioè 'a due etadi fruttifera sono stata'<sup>51</sup>. « Ora » dice Marzia « che 'l mio ventre è lasso, e che io sono per li parti vòta, a te mi ritorno, non essendo più da dare ad altro sposo », cioè a dire che la nobile anima, conoscendosi non avere più ventre da frutto, cioè li suoi membri

<sup>47</sup> *Convivio* IV, xxviii, 13-15, p. 446-448. Trad. p. 378 modifiée : « Et que ces deux choses [qu'il retourne à Dieu et qu'il bénit le chemin qu'il a suivi] convienne à ce âge [le grand âge], le grand poète Lucain le figure dans le deuxième livre de sa *Pharsalia*, quand il dit que Marcia revint à Caton, lui demanda et le pria de la reprendre dans son vieil âge. Marcia est entendue comme l'âme noble. Nous pouvons reconduire cette figure à la vérité de la façon suivante. Marcia fut vierge et en cet état elle signifie l'adolescence ; puis elle se maria avec Caton et en cet état elle signifie la jeunesse ; elle eut alors des enfants, qui signifient les vertus dont on a dit ci-dessus qu'elles conviennent aux jeunes gens ; elle quitta Caton et épousa Hortensius, ce par quoi l'on signifie que s'éloigna la jeunesse et vint la vieillesse ; elle eut également des enfants avec ce dernier, ce par quoi l'on signifie que les vertus susdites conviennent à la vieillesse. Hortensius mourut, ce par quoi l'on signifie le terme de la vieillesse. Devenue veuve (veuvage par quoi l'on signifie le grand âge), Marcia revint dès le début de son veuvage à Caton, ce par quoi l'on signifie que l'âme noble revient à Dieu dès le début du grand âge. »

<sup>48</sup> *Convivio* IV, xxviii, 15, p. 448. Trad. modifiée p. 378 : « Et quel homme terrestre fut plus digne de signifier Dieu que Caton ? Aucun assurément. »

<sup>49</sup> G. PAPINI, *Dante vivo*, 300, a parlé à ce propos d'« odore di sacrilegio ».

<sup>50</sup> Voir les notes ci-dessous. Ces lieux où Dante traduit le modèle représente une sorte d'*agon* formel avec l'*auctor*, tout en s'insérant dans la tradition de la vulgarisation de passages très diffusés en vertu de leur couleur pathétique ou de l'exemplarité morale reconnues par l'école (cf. *Fatti dei Romani*), comme témoignent leur présence dans les florilèges (dans le *Florilegium Gallicum*, cf. R. BURTON, *Classical Poets in the 'Florilegium Gallicum'*, p. 194) ou même leur circulation sous forme de proverbes. Signalons par exemple l'usage de cet épisode entre Caton et Marcia pour le portrait de Marcia dans l'*Ars versificatoria* (1, 55) de MATHIEU DE VENDÔME. Cf. le chapitre III.B.3.a)(2).

<sup>51</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* II, 338-339, p. 36 : « dum sanguis inerat, dum vis materna, peregi / iussa, Cato, et geminos excepi feta maritos [...] ». Trad. t. I, p. 46 : « Tant qu'il me restait du sang et de la vigueur maternelle, j'ai accompli tes ordres, Caton, et j'ai donné à deux maris une postérité [...] ». »

sentendosi a debile stato venuti, torna a Dio, colui che non ha mestiere delle membra corporali. E dice Marzia : « Dammi li patti delli antichi letti, dammi lo nome solo del maritaggio »<sup>52</sup> ; che è a dire que la nobile anima dice a Dio : ‘Dammi, Signor mio, omai lo riposo di te ; dammi almeno che io in questa tanta vita sia chiamata tua’. E dice Marzia : « Due ragioni mi movono a dire questo : l’una si è che dopo me si dica ch’io sia morta moglie di Catone ; l’altra si è che dopo me si dica che tu non mi scacciasti, ma di buono animo mi maritasti »<sup>53</sup>. Per queste due cagioni si muove la nobile anima ; e vuole partire d’esta vita sposa di Dio, e vuole mostrare che graziosa fosse a Dio la sua operazione<sup>54</sup>. Oh sventurati e mal nati, che innanzi volete partirvi d’esta vita sotto lo titolo d’Ortensio che di Catone !<sup>55</sup>

L’âme noble, *bene nata*<sup>56</sup>, *sponsa Dei*, pourra, tout comme Marcia, quitter cette vie, non sous le patronyme d’Hortensius, mais sous celui de Caton. Celui-ci, une fois encore, signifie mieux

---

<sup>52</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* II, 340-343, p. 36 : « visceribus lassis partuque exhausta revertor / iam nulli tradenda viro. da foedera prisca / illibata tori, da tantum nomen inane / conubii [...] ». » Trad. t. I, p. 46 : « Les entrailles fatiguées, épuisée par l’enfantement, je reviens pour ne plus être livrée à aucun homme. Accorde-moi, sans cesser d’être chaste, de renouveler les engagements d’autrefois, donne-moi seulement le titre sans les liens de l’épouse [...] ». »

<sup>53</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* II, 343-345, p. 36 : « liceat tumultu scripsisse “Catonis / Marcia”, nec dubium longo quaeratur in aevo / mutarim primas expulsa an tradita taedas. » Trad. t. I, p. 46-47 : « que je puisse inscrire sur mon tombeau : “Marcia, femme de Caton” et que l’avenir n’agite pas longuement cette question : a-t-elle quitté les premiers flambeaux expulsée ou livrée ? » Remarquons que la deuxième raison exprimée par la Marcia de Dante est quelque peu ambiguë par rapport à celle formulée par l’héroïne de la *Pharsalia*. Puisque cette dernière se réfère évidemment à la “donation” de sa personne à Hortensius, il faudrait interpréter, avec VASOLI / DE ROBERTIS, p. 874, n. 19, l’expression « mi maritasti » comme « tu m’as donnée en mariage [à Hortensius] ».

<sup>54</sup> Beaucoup de conjectures ont été proposées à propos de ce terme : F. B. AGENO, p. 447 ; C. VASOLI et D. DE ROBERTIS, n. 19, p. 874-875, ont retenu « operazione », « activité » ; M. CASELLA (« Per il testo critico del *Convivio* e della *Divina Commedia* », 60ss.) repousse la correction de « creazione » en « operazione » ; A. PÉZARD (*Œuvres complètes*, au passage cité) a émis l’hypothèse du terme « orazione », ses « prières ».

<sup>55</sup> *Convivio* IV, xxviii, 14-19, p. 447-449. Trad. modifiée p. 378-379 : « Que dit Marcia à Caton ? “Tant que fut en moi le sang (c’est-à-dire la jeunesse), tant qu’en moi fut la vertu maternelle (c’est-à-dire la vieillesse, qui est bien la mère des hautes vertus, comme on l’a montré ci-dessus), je fis – dit Marcia – et j’accomplis tes commandements” (c’est-à-dire que l’âme s’occupe fermement des activités civiles). Elle dit ensuite : “Je pris deux maris” (c’est-à-dire j’ai été féconde durant les deux âges). “Maintenant – dit Marcia – que mon ventre est las et que je suis vide de mes accouchements, je reviens à toi, n’étant plus bonne à me donner à un autre époux” ; c’est-à-dire que l’âme noble, sachant qu’elle n’a plus un ventre capable de fructifier ; c’est-à-dire, sentant que ses membres sont devenus faibles, revient à Dieu, qui n’a pas besoin des membres corporels. Marcia dit : “Donne-moi les accords de nos anciens lits, donne-moi seulement le nom du mariage”, c’est-à-dire que l’âme noble dit à Dieu : “Donne-moi désormais, Seigneur, le repos de toi-même ; donne-moi seulement qu’en le reste de ma vie je sois appelée tienne !” Marcia dit : “Deux raisons me poussent à dire ceci : l’une c’est qu’après moi l’on dise que je suis morte en épouse de Caton ; l’autre, c’est qu’après moi l’on dise que tu ne me chassas pas, mais que tu me donnas en mariage de bon gré”. C’est en vue de ces deux choses que se meut l’âme noble ; elle veut partir de cette vie comme épouse de Dieu et montrer que son opération fut agréable à Dieu. Ô infortunés et mal-nés, qui préférez quitter cette vie sous le patronage d’Hortensius plutôt que sous celui de Caton ! »

<sup>56</sup> À propos des liens (néo)aristotéliens et spirituels qui organisent la relation entre le concept de *bene natus* et celui de noblesse, voir les articles de A. A. ROBIGLIO, « The Thinker as a Noble Man (*bene natus*) and the Preliminary Remarks on the Medieval Concepts of Nobility » et plus particulièrement à propos de Dante, « Dante “bene nato”. Guido Cavalcanti e Margherita Porete in *Par.* V, 115 », 59-62, où il est dit : « Il Dante del *Convivio*, all’ultimo, indica nella nobiltà di Catone il criterio per esser chiamati “ben nati” » (61, n. 42). Or le “bene natus” se présente comme l’homme prédestiné à accomplir une haute mission qui, possédant libre arbitre, connaissance et intelligence, pourra un jour, mais par grâce, accéder à la vision béatifique (cf. 62). Ainsi cet élément concernant les âmes bien nées sous la tutelle de la figure catonienne pourrait être envisagé comme une anticipation du sort *post mortem* que Dante réserve à son personnage dans la *Commedia*.

que tout autre Dieu et se présente, de plus, comme l'incarnation parfaite de la noblesse dantesque, noblesse qu'il a manifestée tout au long de sa vie :

Nel nome di cui è bello terminare ciò che delli segni della nobilitade ragionare si convenia, però che in lui essa nobilitade tutti li dimostra per tutte etadi.<sup>57</sup>

Cette noblesse, *seme di felicitade, messo da Dio nell'anima ben posta* (xx, 9), est envisagée par Dante dans le chapitre xx du quatrième livre, comme une "*grazia*", *cioè questa divina cosa* donnée par Dieu aux hommes "*quasi*" *come "dèi" senza macula di vizio* (xx, 3). Or, lorsque le poème dantesque dit « *ch'elli son quasi dèi* », cela renvoie à la question de la hiérarchie des êtres dans laquelle « *così come uomini sono vilissimi e bestiali, così uomini sono nobilissimi e divini* ; e ciò pruova Aristotile nel settimo dell'*Etica* per lo testo d'Omero poeta » (xx, 4). Dante fait ici allusion au premier chapitre du livre VII de l'*Éthique à Nicomaque*, où est cité un vers homérique à propos d'Hector à qui appartient cette sorte de « perfection héroïque et divine » et qui « n'avait même pas l'air d'être né d'un homme mortel, mais l'air d'un dieu »<sup>58</sup> et que Thomas d'Aquin commente ainsi :

Deinde cum dicit : *quemadmodum Homerus* etc., manifestat quod dixerat. Et primo manifestat, quod sit in hominibus quaedam virtus heroica vel divina ; secundo ostendit, quod talis virtus opponatur bestialitati, ibi : *Et enim quemadmodum* etc. Primum autem manifestat dupliciter. Uno modo per dictum Homeri, qui introducit Priamum de filio suo Hectore dicentem quod erat excellenter bonus ita quod non videbatur mortalis hominis existere filius, sed dei, quia scilicet quiddam divinum apparebat in eo ultra communem hominum modum. Secundo manifestat idem per commune dictum Gentilium, qui dicebant quosdam homines deificari ; quod Aristoteles non dicit esse credendum, quantum ad hoc quod homo vertatur in naturam divinam, sed propter excellentiam virtutis supra communem modum hominum.<sup>59</sup>

Il s'agit donc de perfection complète des vertus humaines, laquelle, aussi parmi les païens, faisait considérer l'homme en question comme au-dessus du commun des mortels et donc,

<sup>57</sup> *Convivio* IV, xxviii, 19, p. 449. Trad. p. 379 : « Il est beau de terminer par son nom ce qu'il convenait d'exposer des signes de la noblesse, car en lui à tous les âges cette noblesse en montre tous les signes. »

<sup>58</sup> ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Nicomachea*, Translatio Lincolniensis, Recensio Pura, VII, 1, p. 271 : « Ad bestialitatem autem maxime utique congruit dicere super nos virtutem, heroicam quandam et divinam. Quemadmodum Homerus de Hectore fecit dicentem Priamum quoniam valde erat bonus, neque videbatur viri mortalis puer existere, set dei. »

<sup>59</sup> THOMAS D'AQUIN, *Sententia Libri Ethicorum* VII, 1, 1145a20, vol. 2, p. 381. Trad. : « Ensuite, en disant : *Ainsi Homère*, etc., il manifeste en premier ce qu'il avait dit, à savoir qu'il existe chez les hommes une vertu héroïque ou divine ; en second, il montre ici qu'une telle vertu s'oppose à la bestialité : *et en effet de même que*, etc. Par ailleurs, il manifeste son premier point de deux manières. D'une manière, par le mot d'Homère, qui fait parler Priam de son fils Hector en le disant si excellentement bon qu'il ne paraissait pas le fils d'un homme mortel, mais de Dieu, parce que quelque chose de divin se faisait voir en lui, au-delà du mode commun des hommes. En second, il manifeste la même chose par le mot commun des Gentils, selon qui certains hommes se trouvaient déifiés, ce qu'Aristote ne dit pas être à croire à la manière d'un homme qui serait changé en la nature divine, mais comme signe de l'excellence de sa vertu au-dessus du mode commun des hommes. »

d'une certaine manière comme divin. Et certainement que Dante se réfère, dans ce quatrième traité du *Convivio*, à ces discussions sur les vertus, particulièrement lorsqu'il se prononce au sujet de Caton, incarnation de la noblesse et donc des vertus, *uomo terreno più degno* de signifier Dieu, ce que les Anciens déjà avaient relevé, en particulier les deux Sénèque et Lucain, et quelques Modernes aussi, dont Abélard et les glossateurs de Lucain<sup>60</sup>. Cette affirmation dantesque qui est prononcée dans un contexte allégorique, se réfère, malgré son audace, en grande partie à ses sources et ne semble impliquer aucune conséquence théologique concernant le salut : que le terrien paraisse particulièrement adapté à revêtir des caractéristiques divines – qui peuvent demeurer païennes – n'implique pas forcément une place parmi les bienheureux dans l'au-delà<sup>61</sup>.

Mentionnons, à titre d'illustration, quelques gloses à Lucain ainsi que les vers 126-128 du livre I de la *Pharsalia*, capitaux en ce qui concerne une possible divinité ou divinisation de Caton<sup>62</sup>. Pour Lucain, les dieux et Caton ont choisi leur camp dans la guerre civile, les uns pour le vainqueur (César), l'autre pour le vaincu (Pompée) : ces vers si connus, repris par Boèce (*Philosophiae consolatio* IV, 6, 32) et discutés dans les commentaires médiévaux à la *Pharsalia* et à la *Consolatio*<sup>63</sup>, révèlent un arrière-fond médiéval qui aurait pu inciter Dante à l'interprétation allégorique de Caton et à sa conclusion engagée. Certaines gloses à Lucain proposent une superhumanité de Caton – un témoin du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>64</sup> commente par exemple *indigetes* (I, 556) de cette manière : « Indigetes dicuntur vel inter deos iam agentes, ut Cato et alii » [f. 4r]<sup>65</sup>.

L'exégèse de la comparaison faite par Brutus entre les astres et Caton (II, 267-273), souvent reliée d'ailleurs à celle de *Pharsalia* I, 128, expose, par exemple chez Arnoul d'Orléans, une proportion entre la distance qui sépare les corps supra- et sublunaires et l'incommensurabilité de Caton face aux *ceteris hominibus brutis et stolidis*<sup>66</sup>. Les discussions contradictoires au sujet de ce passage – ainsi que d'autres célèbres, tels celui contenant la réponse de Caton à

---

<sup>60</sup> Voir les chapitres II.B.1.e), II.B.3.a)(4), II.B.3.b), III.C.4 et III.C.9.a)(4).

<sup>61</sup> Voir à ce propos les réflexions d'E. PROTO, « Nuove ricerche sul Catone dantesco », 216-217.

<sup>62</sup> Voir à ce propos le chapitre II.B.3.b).

<sup>63</sup> Que nous avons analysés au chapitre III.C.9.a).

<sup>64</sup> Le manuscrit Berlin, Staatsbibliothek, Stiftung Preussischer Kulturbesitz, lat. 2° 34, décrit par B. MUNK OLSEN, *L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, t. II, 77, contient une série de commentaires aux classiques (Virgile, Lucain, Juvénal, Stace) et est signalé par M. MANITIUS, *Geschichte der lateinische Literatur des Mittelalters*, vol. 3, 238 comme probable témoin du commentaire d'Anselme de Laon à Virgile. Les gloses à Lucain proviennent peut-être du même maître.

<sup>65</sup> Cité par V. DE ANGELIS, « ... e l'ultimo Catone », 171 repris de C. F. WEBER (éd.), *Pharsalia cum notis ... quibus ... adnotationem suam ...*, vol. 3, 85.

<sup>66</sup> Voir à ce propos le chapitre III.C.9.a)(4).



Brutus (II, 284-325) ou celui présentant le refus de Caton de consulter l'oracle de Jupiter (IX, 550-584)<sup>67</sup> – sont la preuve de la difficulté d'admettre, pour les chrétiens, un Caton divinisé. Ainsi, en imaginant, dans le *Convivio*, Caton comme l'homme terrestre signifiant Dieu, Dante entre aussi dans le dialogue médiéval des commentateurs de Lucain et de Boèce et prend assez clairement parti : il se substitue à la Rome antique qui placera, le jour où elle relèvera une tête libre, Caton comme dieu, à en croire les versets prophétiques de *Pharsalia* IX, 600-604 :

ecce parens verus patriae, dignissimus aris,  
Roma, tuis, per quem numquam iurare pudebit  
et quem, si steteris umquam cervice soluta,  
nunc, olim, factura deum es.<sup>68</sup>

commentés d'ailleurs ainsi par Arnoul d'Orléans au XII<sup>e</sup> siècle :

FACTURA ES HUNC id est Catonem DEUM id est habitura pro deo. OLIM in futuro saltem si non in presenti, uel NUNC habent quidam libri quod ita leges, habitura es illum pro deo olim, illum dico iam NUNC id est in presenti ueraciter deum quamuis deus nondum credatur.<sup>69</sup>

Caton n'illustre donc pas seulement avec pertinence la noblesse du *senio* et, comme nous l'avons vu au chapitre xxvii, de la *senettute*, mais il représente l'exemple complet, par excellence, de la noblesse humaine, digne de signifier Dieu.

b) *Convivio* IV, iv-v : « O sacratissimo petto di Catone, chi presummerà di te parlare? »

Dans les chapitres iv et v du quatrième livre du *Convivio*, alors qu'il présente la définition de noblesse proposée par l'Empereur Frédéric II, l'Alighieri en vient à réfléchir sur la caractérisation et le fondement de la majesté impériale. Dante l'exilé, mortifié par la faillite de la politique communale florentine embourbée dans de continuels désordres civils, élève son

<sup>67</sup> Comme nous l'avons vu au chapitre III.C.9.a)(4). Voir par exemple la glose d'ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum*, IX, 564, p. 465 : « DEO divina inspiratione ».

<sup>68</sup> *Pharsalia* IX, 600-604, p. 247. Trad. vol. II, p. 157 : « Le voici, le vrai père de la patrie, le plus digne, ô Rome, de tes autels, celui par qui ne sera jamais une honte de jurer, celui qui, si jamais, maintenant ou quelque jour, tu relèves une tête libre, tu placeras parmi les dieux. »

<sup>69</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum*, propose cette glose pour le vers IX, 604, p. 468-469. Trad. : « TU LE FERAS, c'est-à-dire Caton, DIEU, c'est-à-dire que tu en feras un dieu. UN JOUR au moins dans le futur sinon dans le présent ou MAINTENANT des livres contiennent ce que tu liras, à savoir que tu feras de lui un jour un dieu, je dis qu'il est déjà MAINTENANT vraiment un dieu, c'est-à-dire dans le présent, bien qu'on ne le croie pas encore dieu. »

regard de Florence vers l'Italie et de l'Italie vers le monde pour constater batailles et guerres : l'unique possibilité pour mettre fin à tant d'anarchie est la restauration d'un pouvoir impérial universel (suprême, mais limité à l'*umana compagna*<sup>70</sup>), garantissant aux hommes la paix et donc la possible acquisition d'une félicité terrestre :

Il perché, a queste guerre e alle loro cagioni tòrre via, conviene di necessitate tutta la terra, e quanto all'umana generazione a possedere è dato, essere Monarchia, cioè uno solo principato, e uno prencipe avere ; lo quale, tutto possedendo e più desiderare non possendo, li regi tegna contenti nelli termini delli regni, sì che pace intra loro sia, nella quale si posino le cittadi, e in questa posa le vicinanze s'amino, [e] in questo amore le case prendano ogni loro bisogno, lo qual preso, l'uomo viva felicemente : che è quello per che esso è nato.<sup>71</sup>

Et pour cette mission, la sagesse divine a élu le peuple romain, en intervenant constamment dans son histoire<sup>72</sup>. L'autorité du prince romain ne fut donc pas obtenue, comme le soutenait la chancellerie du Roi Robert de Naples contre les partisans de l'Empereur Henri VII de Luxembourg<sup>73</sup>, principalement par la force – qui n'est que cause instrumentale –, mais par une volonté divine, au vu des compétences de cette *gens* : parce qu'aucune « plus douce aptitude à commander, plus forte à résister et plus habile à conquérir ne fut et ne sera que celle du peuple latin [...] et surtout de ce peuple saint, auquel est mêlé le noble sang troyen, à savoir Rome

---

<sup>70</sup> Cf. *Convivio* IV, iv, 7, p. 278-279 : « E così chi a questo officio è posto è chiamato Imperadore, però che di tutti li comandatori elli è comandante, e quello che elli dice a tutti è legge, e per tutti dee essere obedito, e ogni altro comandamento da quello di costui prendere vigore e autoritate. E così si manifesta la imperiale maiestade essere altissima nell'umana compagna. »

<sup>71</sup> *Convivio* IV, iv, 4, p. 276-277. Trad. modifiée, p. 307-308 : « pour supprimer les guerres et leurs causes, il convient donc nécessairement que toute la terre et tout ce qu'il est donné de posséder à l'espèce humaine, soit une monarchie, c'est-à-dire une seule principauté ayant un seul prince. Et que celui-ci, possédant tout et ne pouvant davantage désirer, maintienne contents les Rois dans les limites de leurs royaumes, en sorte qu'entre eux règne la paix, en quoi les cités se reposent ; qu'en ce repos les voisinages s'aiment et qu'en cet amour les maisonnées satisfassent tous leurs besoins ; de sorte qu'étant satisfait, l'homme vive dans la félicité, chose pour laquelle il est né. »

<sup>72</sup> En lien avec cette thèse, Dante trouve un prédécesseur en la personne de Ptolémée de Lucques. Voir à ce sujet le chapitre III.D.2.a).

<sup>73</sup> Il est possible d'utiliser l'autorité d'Augustin autant dans un sens que dans l'autre, ce que firent les partis en question. L'évêque d'Hippone reconnaît que les Romains n'auraient pas pu détenir leur Empire contre la volonté du vrai Dieu, cependant ceux-ci ne l'ont pas reconnu et ne lui ont pas rendu hommage par une foi et des mœurs pures ; ce qui les empêcha d'avoir un meilleur Empire (cf. *De civitate Dei*, IV, 28, p. 122). Ainsi ce qui a coopéré à la grandeur de l'Empire, c'est plutôt l'injustice des adversaires de Rome, afin de donner à celle-ci une raison d'entreprendre des guerres justes contre des ennemis injustes et d'accroître sa domination (cf. *De civitate Dei*, IV, 15, p. 111). La prétention d'Henri VII au *dominium mundi* avait suscité une vive controverse avec la cour angevine de Naples, le Roi Robert et ses conseillers dont le juriste Bartholomée de Capoue. Un document de la chancellerie napolitaine datant de 1313 évoque d'ailleurs le problème de la violence par laquelle les Romains ont conquis le monde et fondé l'Empire : « Si referamus nos ad initium institutionis imperatoris eiusdem, constat quod ipsum imperium fuit acquisitum viribus et occupacione. » (*Monumenta Germaniae Historica, Legum, IV : Constitutiones et Acta Publica Imperatorum et Regum*, t. IV, éd. J. SCHWALM, 1911, Appendice VII : *Memorialia et Disquisitiones*, p. 1139 ss., cité par R. IMBACH, « Quattro idee sul pensiero politico di Dante Alighieri », 50).

[...], les Romains l'obtinrent [...] par décision de la divine Providence, qui est au-dessus de toute raison »<sup>74</sup>. Ainsi, « ce n'est donc pas la force, mais la raison – et la raison divine encore – qui devait être à l'origine de l'Empire romain »<sup>75</sup>. Et Dante fait résonner quelques vers prophétiques de Virgile :

« A costoro – cioè alli Romani – né termine di cose né di tempo pongo ; a loro hoe dato imperio senza fine. »<sup>76</sup>

Si la Providence a envisagé la venue du Messie dans la descendance du peuple juif, préparant les Hébreux à recevoir le Rédempteur, elle créa, avec l'Empire romain, les conditions nécessaires à l'accueil et à la diffusion universelle du Verbe : le peuple élu n'est plus seulement le peuple hébreu, mais aussi la *gens* romaine, chacun avec ses devoirs propres, ce qui permet de les présenter sur un plan convergent :

E tutto questo fu in uno temporale, che David nacque e nacque Roma, cioè che Enea venne di Troia in Italia, che fu origine della cittade romana, sì come testimoniano le scritture. Per che assai è manifesto la divina elezione del romano imperio, per lo nascimento della santa cittade, che fu contemporaneo alla radice della progenie di Maria.<sup>77</sup>

D'ailleurs, continue le poète, Rome reçut de Dieu non seulement une naissance particulière, mais aussi une existence particulière : en présentant l'histoire de l'adolescence<sup>78</sup> de la Ville éternelle à travers ses grands hommes, « des citoyens non pas humains, mais divins, inspirés en leur affection pour elle [Rome] non par un amour humain, mais divin » et portés à agir « en

---

<sup>74</sup> Cf. *Convivio* IV, iv, 10-11, p. 280 : « che più dolce natura [in] signoreggiando, e più forte in sostenendo, e più sottile in acquistando né fu né fia che quella della gente latina [...] e massimamente [di] quello popolo santo nel quale l'alto sangue troiano era mischiato, cioè Roma [...] preso per la romana gente [...] da divina provedenza, che è sopra ogni ragione. »

<sup>75</sup> Cf. *Convivio* IV, iv, 12, p. 281 : « e così non forza, ma ragione, [e ragione] ancora divina, [conviene] essere stata principio dello romano imperio. »

<sup>76</sup> *Convivio* IV, iv, 11, p. 280. Trad. p. 309 : « À ceux-là – c'est-à-dire aux Romains – je ne fixe aucune limite de choses ni de temps, je leur ai donné une autorité sans fin. » Cf. VIRGILE, *Aeneis* I, 278-279, p. 16 : « His ego nec metas rerum nec tempora pono : / imperium sine fine dedi. » B. NARDI, *Dal "Convivio" alla "Commedia" (Sei saggi danteschi)*, 104-105, analyse cette utilisation dantesque de la citation virgilienne pour prouver l'universalité et l'éternité de l'Empire romain : bien que, dans l'*Énéide*, ce soit Jupiter qui parle, Dante fait parler Dieu. Il est aussi intéressant de relever, à la suite de Nardi, la façon dont Dante, une fois de plus, propose une lecture opposée à celle d'Augustin qui, dans un *Sermon* (105, c. 7, n. 10), interprétait l'exclamation virgilienne en terme d'adulation et d'habileté : lorsque Virgile est honnête, il reconnaît que l'Empire va périr, mais lorsqu'il veut flatter les Romains, il leur vend des paroles vides, leur promettant par la bouche de Jupiter des choses impossibles.

<sup>77</sup> *Convivio* IV, v, 6, p. 283. Trad. p. 310 : « Cela advint à la même époque, où David naquit et naquit Rome, c'est-à-dire quand Enée vint de Troie en Italie ; ce qui fut l'origine de la cité de Rome, comme en témoignent les textes. L'élection divine de l'Empire romain est donc très manifeste, du fait que la naissance de la cité sainte, qui fut contemporaine de la lignée de Marie. »

<sup>78</sup> Dante présente l'histoire de Rome selon le processus de la croissance de l'homme à la manière de Florus dans son *Epitomea de Tito Livio* I.

fonction d'une fin particulière, projetée par Dieu en une telle infusion de grâce céleste »<sup>79</sup>, il illustre comment « l'inspiration divine » accompagna chacun de ces *viri illustri*<sup>80</sup>. Suit une liste de faits célèbres de héros romains, non pas chronologique mais thématique, peut-être croissante selon les mérites, inspirée de la tradition antique – avant tout Virgile et Augustin<sup>81</sup> : Fabricius<sup>82</sup> et Curius [Dentatus] repoussant, quoique pauvres, les monceaux d'or avancés par l'ennemi pour les corrompre ; Mucius [Scaevola] brûlant sa main coupable d'avoir manqué le chef des envahisseurs ; Torquatus sacrifiant son fils pour le bien public ; Brutus, premier consul, ayant fait de même – bien que cela ne soit pas rapporté dans le texte ; les Decii et les Drusi offrant leur vie pour la patrie ; Regulus déconseillant au Sénat l'échange de captifs avec Carthage, qui lui eût donné la vie sauve ; Cincinnatus qui, arraché à sa charrue pour exercer la dictature, retourne à son sillon après la victoire ; Camille, respectueux de la majesté sénatoriale au point de repartir en exil après avoir libéré sa patrie de l'agresseur ; et, pour le sommet, en une pointe finale exclamative :

O sacratissimo petto di Catone, chi presummerà di te parlare? Certo maggiormente di te parlare non si può che tacere, e seguire Ieronimo quando nel proemio della Bibbia, là dove di Paulo tocca, dice che meglio è tacere che poco dire.<sup>83</sup>

---

<sup>79</sup> *Convivio* IV, v, 12, p. 286 : « non con umani cittadini, ma con divini, nelli quali non amore umano, ma divino era ispirato in amare lei. E ciò non potea nè dovea essere se non per ispeziale fine, da Dio inteso in tanta celestiale infusione. »

<sup>80</sup> DANTE *exul inmeritus* tient ce même raisonnement aux Italiens dans son *Epistola* V (1310), 24-25, p. 546 : « et usque ad Octaviani triumphos mundi gesta revisere vacet ; nonnulla eorum videbimus humane virtutis omnino culmina transcendisse, et Deum per homines, tanquam per celos novos, aliquid operatum fuisse. Non etenim semper nos agimus, quin interdum utensilia Dei sumus ; ac voluntates humane, quibus inest ex natura libertas, etiam inferioris affectus immunes quandoque aguntur, et obnoxie voluntati eterne sepe illi ancillantur ignare. » Trad. p. 528 : « prenons le temps de revoir l'histoire du monde jusqu'aux triomphes d'Octavien : nous verrons alors que quelques événements de celle-ci ont transcendé à tout point de vue les plus hautes vertus humaines, et que Dieu a accompli son œuvre par l'intermédiaire d'hommes, comme par des cieux nouveaux. En effet, ce n'est pas toujours nous qui agissons, mais par moments nous sommes les instruments de Dieu ; et les volontés humaines, qui possèdent par nature la liberté, sont parfois poussées à agir hors de toute influence sensible et, soumises à la volonté éternelle, la servent souvent à leur insu. »

<sup>81</sup> Cycles d'hommes illustres que nous avons déjà analysés rapidement dans les chapitres précédents (II.B.3.a) et II.C.2.a)(2)) et sur lesquels nous retournerons dans notre Annexe (VII.A.1) spécialement destinée à cette étude. Cf. par exemple VIRGILE, *Aeneis* VI, 756-853 et VIII, 626-731 (les deux passages où d'ailleurs le personnage de Caton apparaît dans l'œuvre virgilienne) ; HORACE, *Carmina* I, 12 ; SÉNÈQUE, *De providentia* III, iv, *De tranquillitate animi* XVI, 1 ; *De beneficiis* V, xvii ; *Epistulae ad Lucilium* 67, 7 et 98, 12 ; LUCAIN, *Pharsalia* VI, 780-799 ; AUGUSTIN, *De civitate Dei* V, 18. Dante reprend en grande partie l'énumération d'Augustin (il laisse tomber Curtius, M. Pulvillus et L. Valerius, et ajoute Curius – qui est cité par Horace – les Drusus – mentionnés par Virgile – et Caton – loué par Virgile et Horace) tout en en renversant le sens : si Augustin veut montrer l'inanité de leur motivation à réaliser de grands actes (la gloire et l'honneur), Dante tend à interpréter ces actions illustres comme soutenues par la Providence divine.

<sup>82</sup> En exemple de vraie libéralité, au XX<sup>e</sup> chant du *Purgatorio* (25-27).

<sup>83</sup> *Convivio* IV, v, 16, p. 288. Trad. modifiée p. 312 : « Ô très sainte poitrine de Caton, qui aura la présomption de parler de toi ? L'on ne peut assurément plus hautement parler de toi qu'en se taisant, et suivre l'exemple de Jérôme quand il dit, dans son prologue à la Bible, là où il parle de Paul, qu'il vaut mieux se taire que peu dire. »

La *poitrine* de Caton, *très sainte*<sup>84</sup>, siège du cœur et réceptacle du coup d'épée fatal, relevant d'une grandeur proche de l'indicible, génératrice d'actes sublimes, invite au silence « dans cette nouvelle Bible de l'épopée romaine »<sup>85</sup>, à l'image de l'attitude de Jérôme, dans la *Vulgata*, face à l'apôtre Paul<sup>86</sup>. C'est le caractère sublime qui pousse au silence, comme le redira le poète dans le quatrième chant de l'*Inferno* à propos des discussions qu'il put avoir aux Limbes avec les membres du collège de la *bella scola* :

Così andammo infino a la lumera  
parlando cosa che 'l tacere è bello,  
sì com' era 'l parla colà dov' era.<sup>87</sup>

Dante conclut que ces hommes excellents ont été des instruments (*strumenti*) dans les mains de la divine Providence et que Rome, cette *santa cittade* (v, 20) dont les pierres et le sol doivent inspirer une révérence au-delà de ce qu'imagine le commun des mortels, ont été pensées et organisées par Dieu<sup>88</sup>. Alors qu'il s'attache, dans le chapitre suivant, à traiter de la hauteur de l'autorité philosophique, Dante revient sur son incapacité à parler de Caton, le *sapiens* magnanime, lorsqu'il présente la secte des Stoïciens pour qui la fin de la vie humaine est « solamente la rigida onestade » :

cioè rigidamente, senza rispetto alcuno la verità e la giustizia seguire, di nulla mostrare dolore, di nulla mostrare allegrezza, di nulla passione avere sentore. E diffinirò così questo onesto : 'quello che senza utilitate e senza frutto, per sé di ragione è da laudare'. E costoro e la loro setta chiamati furono Stoici, e fu di loro quello glorioso Catone di cui non fui di sopra oso di parlare.<sup>89</sup>

<sup>84</sup> Ce *petto* qui sera *santo* dans le *Purgatorio* (I, 80), ou était *sacer* chez LUCAIN, *Pharsalia* IX, 255, p. 234 : « erupere ducis sacro de pectore voces » et *sacer*, *numine plenum et plenum Deo* chez PIERRE LE PEINTRE, *De excidio Romani imperii et magnificentia Catonis*. Voir le chapitre III.C.9.b)(2).

<sup>85</sup> Selon l'expression de B. PINCHARD, *Le bûcher de Dante*, 195, qui interprète l'exégèse dantesque de l'histoire romaine à l'intérieur d'une « théologie de la coopération de Dieu avec Rome ».

<sup>86</sup> Cf. JÉRÔME, *Lettre à Paulinus*, *Vulgata* (cette lettre faisait partie de la Vulgate au Moyen Âge) : « Paulus Apostolus ad septem ecclesias scribit [...]. Super quo tacere melius puto, quam pauca scribere [ou *dicere*, selon les manuscrits, voir commentaire de C. VASOLI au passage, 577-578, n. 16] ». Mais aussi, pourrions-nous dire, en direct renversement de l'exclamation virgilienne déjà rencontrée : « Quis te, magne Cato, tacitum [...] relinquit ? » (*Aeneis* VI, 841, p. 75).

<sup>87</sup> *Inferno* IV, 103-105, p. 70. Trad. p. 53 : « Nous allâmes ainsi jusqu'à la lumière / en causant de choses qu'il est beau de taire, / comme il était beau d'en parler alors. »

<sup>88</sup> Cf. *Convivio* IV, v, 20, p. 291 : « Certo di ferma sono opinione che le pietre che nelle mura sue stanno siano degne di reverenza, e lo suolo dov'ella siede sia degno oltre quello che per li uomini è predicato e approvato. » Cette extase de vision politique et prophétique fait écho au « degno di reverenza » dit de Caton dans le premier chant du *Purgatorio*, voir *infra*, le chapitre IV.D.2. Sur la conception d'une Rome spirituelle et universelle par Dante, voir J. C. D'AMICO, *Le mythe impérial et l'allégorie de Rome. Entre Saint-Empire, Papauté et Commune*, 105-122 et voir DANTE, *Divina Commedia, Purgatorio* XXXII, 101-102 : « e sarai meco senza fine cive / di quella Roma onde Cristo è romano. »

<sup>89</sup> *Convivio* IV, vi, 9-10, p. 295. Trad. p. 315 : « consistant à suivre strictement, sans aucun égard, la vérité et la justice, sans montrer ni joie ni douleur et sans ressentir la moindre passion. Ils définirent ainsi cette honnêteté :

Pour conclure, relevons dans ce passage trois éléments importants pour notre histoire médiévale de la figure de Caton : ses liens avec l'*honestas* et la *rigiditas*, maintes fois rencontrées, son appartenance affirmée aux Stoïciens et à leur doctrine, selon la tradition de la chronique de Jérôme<sup>90</sup>, ainsi que son caractère de premier plan, puisque ce *glorioso* devient l'exemple type et pourtant sublime de cette secte philosophique.

---

“ce qui, sans utilité ni profit, est raisonnablement à louer”. Ces hommes et leur école furent appelés stoïciens et le glorieux Caton, dont je n’ai osé parler plus haut, fut l’un d’entre eux. » Le *quello* traduit le déterminant laudatif latin *ille*, que l’on retrouvait par exemple chez SÈNÈQUE, *De tranquillitate animi* XVI, 1 ; *Epistulae ad Lucilium* 25, 6.

<sup>90</sup> Voir le chapitre II.C.2.a)(1)(a).



## C. *Monarchia* II, v (1317-1318 ?) : l'« inenarrabile sacrificium severissimi vere libertatis tutoris Marci Catonis »

Un passage de la *Monarchia* proposant lui aussi une série d'hommes illustres de la République romaine – dont Caton – requiert une analyse parallèle à celle du morceau du *Convivio* tout juste présenté, bien qu'il s'agisse de deux projets distincts : commentaires philosophiques de poésie destinés à des laïcs dans un cas ; dans l'autre, traité politique latin et s'adressant à la communauté des savants et aux autorités.

### 1. Présentation de la *Monarchia*

La *Monarchia* est une œuvre de pionnier, comme son auteur lui-même l'affirme<sup>1</sup>, et un livre « de combat pour le salut de la vérité » (III, iii, 18) qui tend à la persuasion et qui n'est certainement pas destiné à dormir dans un tiroir<sup>2</sup>. Il se présente comme la seule œuvre “mineure” achevée durant l'exil du Florentin – excepté le cas particulier de la *Quaestio de terra et aqua* et des lettres, en particulier l'*Epistola a Cangrande*. À propos des polémiques sur la datation de l'œuvre<sup>3</sup>, il serait pour le moins surprenant que les tenants de l'“augustinisme” politique aient laissé passer de nombreuses années avant de réagir aux argumentations dantesques – qu'il en va autrement, on le voit avec le dominicain Vernani à la fin des années vingt du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>. De plus, en raison d'un renvoi au chant V du *Paradiso*

---

<sup>1</sup> Cf. *Monarchia* I, i, 5, p. 337-338 : « Cumque, inter alias veritates occultas et utiles, temporalis Monarchie notitia utilissima sit et maxime latens et, propter non se habere immediate ad lucrum, ab omnibus intemptata, in proposito est hanc de suis enucleare latibulis, tum ut utiliter mundo pervigilem, tum etiam ut palmam tanti bravii primus in meam gloriam adipiscar. » Trad. R. IMBACH et M.-H. MÉLÉARD, p. 257 : « Et puisque parmi les vérités cachées et utiles, la plus utile est la connaissance de la Monarchie temporelle – suprêmement cachée et délaissée de tous – parce que ne procurant pas de gain immédiat, mon dessein de la traquer dans son repaire, tant pour éclairer utilement le monde que pour acquérir le premier, à ma gloire, la palme d'une telle entreprise. »

<sup>2</sup> C'est d'ailleurs son propos combatif qui le fait mettre à l'Index jusqu'en 1881.

<sup>3</sup> Pour une présentation du débat, voir E. MONGIELLO, « Sulla datazione della *Monarchia* ». Voir aussi la présentation synthétique qu'en propose G. PADOAN, *Introduzione a Dante*, 123-124.

<sup>4</sup> Voir, à propos du *Tractatus de reprobatione Monarchie* de Guido Vernani de Rimini, F. CHENEVAL, *Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Editio Princeps im Jahre 1559*, 117-150 et A. K. CASSEL, *The Monarchia Controversy*.



(*Monarchia* I, xii, 6)<sup>5</sup>, la composition de ce texte devrait au moins être reportée jusqu'en 1317.

La *Monarchia*, traité politique dans lequel « l'agir n'est pas ordonné à la théorie, mais au contraire celle-ci est ordonnée à celui-là, puisqu'en ce cas l'opération est la fin »<sup>6</sup>, se développe selon une méthode syllogistique et se structure en trois livres. Dans le premier, l'auteur démontre la nécessité de la monarchie temporelle – la *reductio ad unum* étant l'exigence fondamentale de la culture aristotélicienne médiévale – qui se présente comme la garantie des moyens – paix, justice, et liberté – permettant le bien-être de l'humanité et la béatitude terrestre. L'homme, animal naturellement sociable<sup>7</sup>, a besoin d'une organisation politique pour atteindre, sur cette terre, la fin à laquelle sa nature humaine le destine<sup>8</sup>. Or, la béatitude de cette vie consiste dans la mise en acte de sa « force suprême », « capacité de connaître par l'intellect possible, capacité qui n'appartient qu'à l'homme et à nul autre, qu'il lui soit supérieur ou inférieur ». Toutefois, l'individu singulier ne peut actualiser à lui seul, de manière entière et simultanée (*semper et simul*), le savoir humain, c'est-à-dire la complète capacité de l'intellect possible. Ce n'est donc qu'à travers une collaboration de l'humanité tout entière (*collectivitas, universitas*) que cette fin devient réalisable<sup>9</sup>. Or, seuls le repos et la

<sup>5</sup> R. KAY, dans l'« Introduction », p. XX-XXXI, à sa traduction de la *Monarchia*, qui relate aussi la polémique sur la datation de l'œuvre, rappelle que déjà P. G. RICCI, dans son édition de 1965, a prouvé que l'allusion dans la *Monarchia* au chant V du *Paradiso* appartient véritablement au texte, ce qu'en 1995 P. SHAW a, à son tour, confirmé dans sa traduction. La date proposée pour la composition du traité se situe donc entre 1317 et 1319.

<sup>6</sup> *Monarchia* I, ii, 5, p. 339 : « et in hiis non operatio propter speculationem, sed hec propter illam assummitur, quoniam in talibus operatio finis. » Trad. R. IMBACH et M.-H. MÉLÉARD, p. 258. Voir, à propos de la volonté opérative que Dante attribuait à son traité, V. RUSSO, *Impero e stato di diritto*, 15-16.

<sup>7</sup> Cf. par exemple *Convivio* IV, iv, 1 et xxvii, 3.

<sup>8</sup> Or cette fin est différente de celle proposée par la tradition augustinienne, nous le verrons tout de suite, même si Dante reconnaît, à la suite d'Augustin, que la nécessité d'être soumis à un pouvoir politique découle de la corruption intrinsèque de la nature humaine après le péché originel : le *regimen temporale* est alors envisagé comme un remède du péché Voir à ce propos R. IMBACH, « Quattro idee sul pensiero politico di Dante Alighieri », 45-47.

<sup>9</sup> Cf. *Monarchia* I, iii, 6-8, p. 341 et I, iv, 1, p. 342 : « sed esse apprehensivum per intellectum possibilem : quod quidem esse nulli ab homine alii competit vel supra vel infra. [...] Patet igitur quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva. Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularium comunitatum superius distinctarum tota simul in actum reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuetur [...]. Satis igitur declaratum est quod proprium opus humani generis totaliter accepti est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis, per prius ad speculandum et secundario propter hoc ad operandum per suam extensionem. » Trad. R. IMBACH et M.-H. MÉLÉARD, p. 260-261 : « Cette perfection est dans l'exister capable d'appréhender au moyen de l'intellect possible. Cet exister n'appartient en effet à aucune autre réalité que l'homme, qu'elle lui soit supérieure ou inférieure. [...] Il appert donc que la perfection ultime de l'humanité réside en la puissance ou faculté intellectuelle. Et parce que cette puissance ne peut être actualisée entièrement et simultanément, ni par un individu ni par les communautés particulières mentionnées plus haut, il est nécessaire qu'il y ait dans le genre humain une multitude par laquelle toute cette puissance intellectuelle soit actualisée [...]. L'on a suffisamment montré que la tâche propre au genre humain pris dans sa totalité est d'actualiser continuellement toute la puissance de l'intellect possible, dans un premier temps en vue de la spéculation et par voie de conséquence pour agir par extension. » Sont développées ainsi les conditions politiques d'une communauté pensante : le commun pense et il doit penser en commun. À propos de la part d'« averroïsme » et de thomisme sur ce sujet chez Dante, voir l'essai

tranquillité offrent à l'homme la possibilité de s'adonner à sa tâche propre. La paix universelle est ainsi le moyen le plus proche, la condition essentielle – et, d'une certaine manière, la fin intermédiaire – pour atteindre notre bonheur terrestre : ce sera donc à l'intérieur d'une monarchie temporelle, autonome par rapport au pouvoir religieux et pouvant ainsi préserver la liberté et la paix<sup>10</sup>, que pourra se réaliser la *finis universalis civilitatis humani generis*, afin de connaître le vrai, pour ensuite faire le bien<sup>11</sup>.

Dans le second livre, Dante soutient qu'un tel Empire revient à juste titre au peuple romain élu à cet effet par la volonté divine ou, dit autrement, l'ordre rationnel : ce pouvoir romain est un Empire de droit, de caractère naturel, parce qu'il sert le bien commun<sup>12</sup>. Dans le dernier, il affirme que l'autorité du *rex* – plutôt *imago iustitiae* que *figura Christi*<sup>13</sup> – descend directement de Dieu, tout comme l'autorité pontificale, et que ces deux pouvoirs ne sont donc pas subordonnés l'un à l'autre, d'où découle la réaffirmation d'une double fin ou béatitude de l'homme, terrestre et céleste. La distinction entre raison et foi met en lumière le caractère universel de la première – que la deuxième ne possède pas – et son fondement capital pour un ordre de droit juste et bon<sup>14</sup>. L'Alighieri établit d'ailleurs, dans le dernier chapitre de sa *Monarchia*, un parallèle entre la béatitude de cette vie et le Paradis terrestre, de même qu'entre la béatitude de la vie éternelle et le Paradis céleste. L'homme, par sa nature double,

---

de B. NARDI, « Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco », 225-244. Voir aussi les réflexions d'E. H. KANTOROWICZ, « La regalità antropocentrica : Dante », dans : *I due corpi del re*, 405-408.

<sup>10</sup> Cf. *Monarchia* III, xvi, 11, p. 435-436 : « Et cum ad hunc portum vel nulli vel pauci, et hii cum difficultate nimia, pervenire possint, nisi sedatis fluctibus blande cupiditatis genus humanum liberum in pacis tranquillitate quiescat, hoc est illud signum ad quod maxime debet intendere curator orbis, qui dicitur romanus Princeps, ut scilicet in areola ista mortalium libere cum pace vivatur. » Trad. R. IMBACH et M.-H. MÉLÉARD, p. 265-266 : « Et parce qu'à ce port, nul ou du moins un petit nombre d'hommes – et ce au prix d'innombrables difficultés – ne peut parvenir à moins que, les remous de la cupidité humaine apaisés, le genre humain ne repose dans la tranquillité et la paix ; et par conséquent le but auquel doit tendre par-dessus tout celui qui a la charge du monde, c'est-à-dire le Prince romain, est que sur leur petit espace les mortels vivent libres et en paix. »

<sup>11</sup> *Monarchia* I, iv, 1-2 et 5, p. 342-343 : « Satis igitur declaratum est quod proprium opus humani generis totaliter accepti est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis, per prius ad speculandum et secundario propter hoc ad operandum per suam extensionem. [...] patet quod genus humanum in quiete sive tranquillitate pacis ad proprium suum opus [...] liberrime atque facillime se habet. Ex hiis ergo que declarata sunt patet per quod melius, ymo per quod optime genus humanum pertingit ad opus proprium ; et per consequens visum est propinquissimum medium per quod itur in illud ad quod, velut in ultimum finem, omnia nostra opera ordinantur, quia est pax universalis, que pro principio rationum subsequentium supponatur. » Pour la théorie de l'intellect pratique comme prolongement de l'intellect spéculatif et de ses sources liées à la tradition aristotélicienne de la *translatio vetus* du *De anima* III, ix, voir L. MINIO-PALUELLO, « Tre note alla *Monarchia* », dans : *Luoghi cruciali in Dante*, 51-58.

<sup>12</sup> Cf. à ce propos R. IMBACH, « Quattro idee sul pensiero politico di Dante Alighieri », 51-52. À propos d'autres considérations sur le bien commun, voir le chapitre III.D.

<sup>13</sup> Cf. V. RUSSO, *Impero e stato di diritto*, 31.

<sup>14</sup> Cf. à ce propos R. IMBACH, « Quattro idee sul pensiero politico di Dante Alighieri », 53.

corruptible<sup>15</sup> et incorruptible, doit tendre, à la différence des autres genres d'êtres vivants, vers deux fins distinctes et indépendantes :

Si ergo homo medium quoddam est corruptibilium et incorruptibilium, cum omne medium sapiat naturam extremorum, necesse est hominem sapere utranque naturam. Et cum omnis natura ad ultimum quandam finem ordinetur, consequitur ut hominis duplex finis existat : ut, sicut inter omnia entia solus incorruptibilitatem et corruptibilitatem participat, sic solus inter omnia entia in duo ultima ordinetur, quorum alterum sit finis eius prout corruptibilis est, alterum vero prout incorruptibilis.

Duos igitur fines providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos : beatitudinem scilicet huius vite, qui in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradisum figuratur ; et beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, que per paradisum celestem intelligi datur.<sup>16</sup>

L'homme atteint ses deux béatitudes selon les moyens relatifs à ses deux natures : la nature corruptible s'intéresse à la vie politique d'ici-bas et utilise les moyens mis à disposition dans ce monde pour parvenir à la béatitude terrestre, c'est-à-dire la philosophie que l'on atteint par les vertus morales et intellectuelles<sup>17</sup> ; la nature incorruptible, tournée vers les réalités d'en

---

<sup>15</sup> Dante qualifie de corruptible la nature de l'homme, parce qu'elle est ainsi depuis le péché. Elle ne l'était évidemment pas avant, dans l'Éden, comme il l'explique au *Paradiso* VII, 67-69. Voir sur ce sujet B. NARDI, « Il concetto dell'Impero », 246-249, qui ajoute que la double fin de l'homme que Dante pose regardait aussi l'homme d'avant le péché.

<sup>16</sup> *Monarchia* III, xvi, 5-7, p. 434-435. Trad. R. IMBACH et M.-H. MÉLÉARD, p. 264-265 : « Donc si l'homme est un intermédiaire entre le corruptible et l'incorruptible, et que tout intermédiaire participe de la nature des extrêmes, il faut nécessairement que l'homme participe à la fois aux deux natures. Et parce que chaque nature est ordonnée à une fin ultime, il s'ensuit qu'il existe pour l'homme une double fin. Et de même que seul entre tous les étants il participe du corruptible et de l'incorruptible, de même seul entre tous il est ordonné à deux fins ultimes, dont l'une est sa fin en tant qu'il est corruptible et l'autre en tant qu'il est incorruptible. L'ineffable Providence a donc proposé à l'homme de poursuivre deux fins : le bonheur en cette vie qui se réalise par l'actualisation de ses propres forces et qui est figuré par le paradis terrestre ; et le bonheur dans la vie éternelle qui consiste à jouir de la vision de Dieu à laquelle nous ne pouvons atteindre par nos propres forces sans le secours de la lumière divine, c'est ce bonheur qui nous est donné à comprendre par l'image du paradis céleste. »

<sup>17</sup> Remarquons que, dans *Convivio* IV, l'autorité impériale (l'Empereur) et philosophique (donc morale – Aristote) sont nettement distinguées bien qu'intimement liées et complémentaires pour atteindre la béatitude terrestre ; la fin naturelle de l'homme est le bonheur qu'il peut obtenir ici-bas par l'exercice des vertus morales et politiques telles qu'Aristote les a définies dans l'*Éthique à Nicomaque* ; mais la malice des hommes est telle qu'ils ne vivront pas selon la vertu à moins que l'Empereur ne les y contraigne : « Per che, tutto ricogliendo, è manifesto lo principale intento, cioè che l'autoritate del filosofo sommo di cui s'intende sia piena di tutto vigore. E non repugna [la filosofica] autoritate alla imperiale ; ma quella senza questa è pericolosa, e questa senza quella è quasi debile, non per sé ma per la disordinanza della gente : sì che l'una coll'altra congiunta utilissime e pienissime sono d'ogni vigore. » (vi, 16-17, p. 298). L'Empereur n'a pas d'autorité sur les questions philosophiques, son pouvoir se concentre sur les lois civiles et la société : par une image, Dante le définit comme *cavaliere della umana voluntade* (ix, 10) : « sì come [diffinire di] giovinezza e gentilezza, sovra le quali nullo imperiale giudicio è da consentire in quanto elli è imperadore : però quello che è di [Cesare sia renduto a Cesare, e quello che è di] Dio sia renduto a Dio. » (ix, 15, p. 320). L'utilisation de l'expression néo-testamentaire vient encore renforcer la distinction entre l'autorité impériale et philosophique. Dans la *Monarchia*, la séparation se fait très nette entre l'Église et l'Empire, alors que la philosophie (qui cette fois n'est plus le sujet principal du traité) semble perdre de son indépendance et n'est envisagée que comme moyen pour atteindre le bonheur sous l'autorité de l'Empereur (cf. note *infra*). À propos de la triade « Pape, Empereur, Aristote », voir É. GILSON, *Dante et la philosophie*, 143-151 et G. DI SCIPIO, « Dante and Politics », 267-276. Gilson affirme, en suivant le

haut, s'attache à la Révélation de l'Esprit Saint – que nous suivons par l'exercice des vertus théologiques – gracieusement offerte par la divinité en vue du bonheur éternel<sup>18</sup> :

Ad has quidem beatitudines, velut ad diversas conclusiones, per diversa media venire oportet. Nam ad primam per philosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando ; ad secundum vero per documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, fidem scilicet spem et karitatem. Has igitur conclusiones et media, licet ostensa sint nobis hec ab humana ratione que per philosophos tota nobis innotuit, hec a Spiritu Sancto qui per prophetas et agiographos, qui per coeternum sibi Dei filium Iesum Christum et per eius discipulos supernaturalem veritatem ac nobis necessariam revelavit, humana cupiditas postergaret nisi homines, tanquam equi, sua bestialitate vagantes « in camo et freno » compescerentur in via.<sup>19</sup>

Ainsi, les hommes sont trop vicieux pour tendre sans contrainte vers ces deux béatitudes et choisir les moyens de les atteindre. Ils doivent être sous la tutelle de représentants puissants qui, chacun dans leur domaine – l'Empereur pour la société civile et son bonheur terrestre, le Pape pour l'Église et son bonheur céleste –, veilleront à la possibilité de la réalisation de cette fin :

---

*Convivio* IV, que « ces trois Monarques représentent trois principes d'autorité dont l'indépendance est complète dans l'ordre propre où chacun d'eux est chef » (147).

<sup>18</sup> F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté*, 274-275, en conclut que « Dante se sépare de Thomas d'Aquin » sur ce point, puisque ce dernier, dans sa *Summa theologiae* Ia, q. 82, art. 1, resp., p. 293, affirme que l'intellect adhère aux premiers principes alors que la volonté adhère à la fin dernière : « Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo [...] ». » Le parallèle entre le texte thomasiens et le texte dantesque est assez fort pour ne pas le remettre en question, je le nuancerais tout de même en disant que Thomas reconnaît aussi deux fins ou bonheurs, mais qu'il considère le bonheur terrestre comme imparfait par rapport à celui céleste. Cf. *Summa theologiae* Ia-IIae, q. 4, art. 5, resp., dont nous donnons la traduction de R. IMBACH et I. FOCHE, *Sur le bonheur*, 89 : « Je réponds en disant qu'il y a deux bonheurs : l'un imparfait, que l'on obtient en cette vie, l'autre parfait, qui se trouve dans la vision de Dieu. Il est manifeste que le bonheur de cette vie requiert nécessairement le corps. Le bonheur de cette vie est en effet une opération de l'intellect, spéculatif ou pratique. Or l'opération de l'intellect en cette vie ne peut se passer du phantasme, qui ne se trouve que dans un organe corporel, comme cela a été établi dans la Première Partie. Ainsi donc le bonheur que l'on obtient en cette vie dépend-t-il d'une certaine manière du corps. » Cf. aussi *Summa theologiae* Ia-IIae, q. 5, art. 3, resp. Trad. p. 95 : « L'homme peut-il être heureux en cette vie ? Je réponds en disant qu'une certaine participation au bonheur peut être atteinte en cette vie, mais qu'en revanche le parfait, le vrai bonheur ne peut l'être en cette vie. »

<sup>19</sup> *Monarchia* III, xvi, 8-9, p. 435. Trad. R. IMBACH et M.-H. MÉLÉARD, p. 265 : « À ces deux béatitudes, comme à des fins différentes, il nous faut parvenir par des moyens différents. Nous arrivons à la première par les enseignements de la philosophie, pourvu que nous les suivions par l'exercice des vertus morales et intellectuelles. Nous parvenons à la seconde par les enseignements spirituels qui transcendent la raison humaine, pourvu que nous les suivions par l'exercice des vertus théologiques, c'est-à-dire la foi, l'espérance et la charité. Ces conclusions et ces moyens bien qu'ils nous soient montrés les uns par la raison humaine qui nous les fait connaître intégralement par les philosophes ; les autres par l'Esprit Saint qui, par les prophètes et les auteurs inspirés et aussi par Jésus-Christ, fils de Dieu, qui lui est coéternel, ainsi que par ses disciples, nous a révélé la vérité surnaturelle qui nous est nécessaire. Ces conclusions et ces moyens, la cupidité humaine leur tournerait le dos si les hommes, errant dans leur animalité tels des chevaux, n'étaient maintenus dans le droit chemin par le mors et la bride [Ps. 31, 9]. »

Propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem : scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam eternam, et Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret.<sup>20</sup>

Chacune des deux *potestates* dispose de ses propres autorités – la philosophie pour l’un et la Révélation pour l’autre – et possède la même dignité et importance dans son champ d’action. Cependant, à la fin du traité, l’audace innovatrice et polémique de l’Alighieri paraît atténuée par une formule conclusive semblant remettre sa thèse en discussion :

Que quidem veritas ultime questionis *non sic stricte* recipienda est, ut romanus Princeps *in aliquo* romano Pontifici non subiaceat, cum mortalis ista felicitas *quodammodo* ad inmortalem felicitatem ordinetur. Illa igitur reverentia Cesar utatur ad Petrum qua primogenitus filius debet uti ad patrem: ut luce paterne gratie illustratus virtuosius orbem terre irradiet, cui ab Illo solo prefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator.<sup>21</sup>

Dante a proposé comme résultats de son enquête (*inquisitione*, cf. *Monarchia* I, ii, 4) les éléments suivants : l’Empereur et le Pape sont deux autorités indépendantes et souveraines dans leur ordre respectif et leur domaine de juridiction, lesquelles descendent *sine ullo medio* de Dieu et tendent à réaliser les deux finalités ultimes de l’homme (béatitudes terrestre et céleste), selon une précise dichotomie opérative, laquelle s’explique à travers le fonctionnement de deux *media* divers, les *philosophica documenta* et les *documenta spiritualia*<sup>22</sup>.

Le Florentin termine pourtant par une exhortation adressée aux lecteurs (et à l’Empereur) dans laquelle il exige d’eux qu’ils ne se leurent pas sur les réels résultats de son œuvre. Cette invitation conclusive est liée à la question du troisième livre : la *veritas ultime questionis* ne doit pas être entendue *sic stricte*, au point d’affirmer qu’entre les deux souveraines *potestates* il ne peut ni ne doit y avoir de rapport réciproque. Selon Maria Corti, le poète, à travers le

<sup>20</sup> *Monarchia* III, xvi, 10, p. 435. Trad. R. IMBACH et M.-H. MÉLÉARD, p. 265 : « C’est pourquoi l’homme a besoin de deux guides selon sa double fin : du Souverain Pontife qui, selon la Révélation, conduit le genre humain à la vie éternelle ; et l’Empereur qui, selon les enseignements de la philosophie, mène le genre humain au bonheur de ce temps. »

<sup>21</sup> *Monarchia* III, xvi, 17-18, p. 436-437. C’est nous qui soulignons. Trad. R. IMBACH et M.-H. MÉLÉARD, p. 266-267 : « La vérité de cette dernière question ne doit pas être entendue de façon trop stricte, au sens où le Prince romain ne serait soumis en rien au Pontife romain ; car (il faut tout de même se souvenir) que le bonheur mortel est en quelque sorte ordonné à la félicité immortelle. Que César ait donc pour Pierre le respect d’un fils aîné pour son père, afin que, illuminé par la grâce de la lumière paternelle, il éclaire avec plus de force la surface du monde qui appartient à Celui qui seul gouverne sur toutes choses spirituelles et temporelles. »

<sup>22</sup> En paraphrasant la célèbre formule d’Ernst Kantorowicz sur les deux corps du Roi, on peut dire que, dans cette logique, Rome acquiert une connotation très particulière. Munie d’un double corps et d’un double statut, de par sa double nature, elle est à la fois spirituelle et temporelle. Cf. J. C. D’AMICO, *Le mythe impérial et l’allégorie de Rome. Entre Saint-Empire, Papauté et Commune*, 110 et E. H. KANTOROWICZ, *The King’s Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*.

syntagme technique *sic stricte* utilisé à la forme négative (*non sic stricte*), exhorterait le lecteur à ne pas se méprendre sur les conclusions mais à en faire une interprétation souple, selon une modalité de type plus opérative que spéculative. Dante ne veut certainement pas remettre en question son argumentation et ses conclusions, mais il exhorte le lecteur à considérer comment, dans la pratique, le fonctionnement des deux *potestates* ne peut qu'être celui d'une intense collaboration<sup>23</sup>.

Une autre interprétation probable de ces dernières phrases de la *Monarchia*, cohérente avec la pensée du Florentin, a été proposée par B. Martinelli<sup>24</sup> : pour ce qui est de la nature des deux autorités suprêmes dans le sens où elles constituent deux *iurisdictiones* distinctes, il ne peut y avoir d'interférences ; pour ce qui regarde toutefois leurs personnes singulières, le prince romain, qui évolue dans la chrétienté, est soumis *in aliquo* au Pontife romain, tout comme la béatitude terrestre est subordonnée *quodammodo* à la béatitude céleste. Parce que chrétien, l'Empereur, en tant que personne privée, ne peut qu'être sujet du Pape ; c'est pourquoi Dante encourage l'Empereur à user envers le Pontife de la révérence qu'un fils doit à son père. Le *quodammodo* (terme habituellement en rapport, dans les écrits de logique, avec les *relationes* du genre père-fils ou maître-esclave<sup>25</sup>) n'est justement pas utilisé par Dante à propos du Pape et de l'Empereur, mais à propos des deux bonheurs, terrestre et céleste. Ce terme indique qu'il existe un lien étroit entre les deux béatitudes tout en attestant l'infériorité de la première, bien qu'autonome dans sa valeur : le Paradis terrestre devient une préfiguration de l'*immortalis felicitas* à laquelle l'homme est ordonné en dernier terme. Le lien figural qui lie *paradisus terrestris-beatitudo huius vite* et *paradisus celestis-beatitudo eterne vite* constitue l'affirmation de la pleine concrétude historique de la béatitude terrestre, selon les moyens et le guide mis à disposition par Dieu, et, en même temps, l'inéluctable rappel à la vie qui la transcende.

Nous verrons combien ces deux niveaux de béatitude – différents dans leur approche, mais appartenant tous deux à la progression morale de l'individu – et l'audace des thèses

---

<sup>23</sup> Voir à ce propos M. CORTI, *Scritti su Cavalcanti e Dante*, 81-82.

<sup>24</sup> Cf. B. MARTINELLI, « Sul 'quodammodo' di *Monarchia*, III 15, 17 ».

<sup>25</sup> Cf. B. MARTINELLI, « Sul 'quodammodo' di *Monarchia*, III 15, 17 ». Le chercheur a entrepris une enquête historico-lexicographique sur cette dernière expression, autant dans les sources théologiques, juridiques que philosophiques (196-212) et y trouve une explication intéressante dans les textes logiques, en relation avec le chapitre xi du troisième livre de la *Monarchia* : le 'quodammodo' se rapporte au genre « 'ad aliquid' sive 'relationis' » (*Monarchia* III, xi, 5, p. 427), relation « sub ambitu paternitatis » en ce qui concerne le Pape (dont l'Empereur est le fils en tant que personne privée et pour lequel il doit montrer de la révérence) et relation « sub ambitu dominationis » (6, p. 427) en ce qui concerne l'Empereur par rapport à tous ses sujets.

dantesques à propos du politique seront capitales dans l'interprétation du personnage catonien. Pourtant, la nouveauté de la solution dantesque proposée dans la *Monarchia* – et déjà annoncée dans son essence au quatrième livre du *Convivio*<sup>26</sup> – tient moins à l'opposition aux thèses hiéocratiques et à l'autonomie proclamée du pouvoir laïc par rapport au religieux qu'à l'unification de l'*animal rationale* et de l'*animal politicum*<sup>27</sup>, à la reconduction de l'autorité impériale directement à Dieu et à l'interprétation providentialiste de l'histoire romaine<sup>28</sup>.

## 2. Caton dans la *Monarchia*

### a) Le sacrifice de Caton pour la vraie liberté

L'interprétation de l'histoire romaine nous permet de retrouver la figure catonienne, dans un passage du second livre d'une portée inédite. Afin de savoir si le peuple romain (*populus romanus*) s'est arrogé de bon droit (*cum iure*) la dignité de l'Empire, Dante réfléchit sur la notion de *ius* pour l'identifier à celle de *voluntas Dei*<sup>29</sup> grâce à une comparaison entre les trois niveaux de l'art (*mens artificis, organus, materia formata per artem*) et ceux de la nature (*mens Dei, celum sive 'natura', res inferiores*), et ceci en opposition à Augustin, qui avait qualifié cette prise de pouvoir de « magna latrocinia »<sup>30</sup>. Comme le droit est un bien, il ne peut provenir que de l'esprit de Dieu, c'est-à-dire de sa volonté, tout en étant aussi un produit de l'instrument divin parfait, le *celum* ou la *natura* : il y a donc identité entre Volonté divine, Droit, Nature et, pourrait-on ajouter, Raison. L'Alighieri développe dans ce deuxième livre tout un réseau d'arguments, rationnels, historiques et qui présupposent la foi ou, pour le dire avec ses mots, « ex manifestis signis atque sapientum autoritatibus » (cf. II, ii), afin de démontrer les points suivants: qu'il revient au peuple le plus noble d'exercer son autorité sur les autres (cf. II, iii) ; que le peuple qui est parvenu à sa propre perfection grâce aux miracles est voulu par Dieu (cf. II, iv) ; que le peuple qui tend au bien commun peut prétendre à

<sup>26</sup> Une analyse de la présence de ces trois thématiques de la *Monarchia* dans le quatrième livre du *Convivio* et de la continuité de pensée entre le premier et le deuxième traité philosophique a été réalisée par G. DI SCIPIO, « Dante and Politics ». Voir aussi à ce propos É. GILSON, *Dante et la philosophie*, 148-149.

<sup>27</sup> Voir la présentation éclairante de R. IMBACH, « Die politische Dimension der Vernunft bei Dante ».

<sup>28</sup> Pour une présentation générale et pointue du traité voir l'« Einleitung » de R. IMBACH et CH. FLÜELER à la *Monarchia*, *Lateinisch/Deutsch*, 13-57.

<sup>29</sup> *Monarchia* II, ii, 4, p. 368 : « sequitur ulterius quod divina voluntas sit ipsum ius. »

<sup>30</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* IV, 4, p. 101. Une discussion à ce propos avait pris une certaine importance en Italie (avec comme protagoniste célèbre le Roi de Sicile Robert de Naples) après la descente d'Henri VII à Rome pour se faire couronner en 1312. Cf. G. PETROCCHI, *Vita di Dante*, 154-155 et G. PADOAN, *Introduzione a Dante*, 92-95.

l'Empire (cf. II, v) ; que le peuple qui a été conduit au pouvoir par la Nature possède de droit l'autorité (cf. II, vi).

Pour la troisième preuve, celle de la légitimité *de iure* de l'Empire romain, Dante procède par étapes. *De iure*, qu'est-ce que cela veut dire ? Sur ce concept essentiel pour la thèse à démontrer, Dante revient avec insistance. Et il élargit le champ du discours. Dans la formation de l'Empire des Romains, il n'y a pas seulement une compatibilité avec les normes du droit, mais une identité avec la fin du droit, qui s'assimile au bien de la République. Dante réfléchit en effet sur cette thèse théorique affirmant une identité entre la fin du droit et le bien commun, qu'il présente sous ce libellé :

Quicumque preterea bonum rei publice intendit, finem iuris intendit [...].<sup>31</sup>

Et comment le prouve-t-on ? Sa démonstration se fonde sur une définition formelle du *ius*<sup>32</sup> comme « *realis*<sup>33</sup> et *personalis hominis ad hominem proportio* »<sup>34</sup>, rapport qui est au service de la société s'il est respecté et dont l'absence la détruit (II, v, 1).

En relevant que sa définition du droit en exprime non seulement l'essence, mais aussi le pourquoi, et en admettant que la fin de toute société soit le bien commun de ses membres<sup>35</sup>, il

---

<sup>31</sup> *Monarchia* II, v, 1, p. 376. Trad. de R. IMBACH : « De plus celui qui vise le bien de la communauté, vise la fin du droit ».

<sup>32</sup> Le droit, *ius*, est avant tout remède à l'*iniuria*, dans le sens technique et juridique du terme : « omne quod non iure fit », voir à ce propos V. VALENTE, « *Ingiuria* », 449, qui cite les *Institutiones* de Justinien, IV, iv (*De iniuriis*), 1. Le concept de Dante dérive de ces principes et fait référence à chaque acte qui fait infraction à la norme humaine et divine. Le petit nombre d'occurrences du terme *iniuria/ingiuria* indique qu'il s'agit, pour Dante, d'un terme technique. Voir aussi V. RUSSO, *Impero e stato di diritto*, 26.

<sup>33</sup> P. FIORELLI, « Sul senso del diritto nella *Monarchia* », 85-88, propose une réflexion intéressante sur le sens de cet adjectif, et le rattache à l'usage qu'en faisaient les juristes, à savoir l'opposé de *personalis*, et donc lié au terme *res*.

<sup>34</sup> *Monarchia* II, v, 1, p. 376. Trad. de R. IMBACH : « rapport réel et personnel d'un homme à un autre ». Cette définition très célèbre est, selon F. CANCELLI, « Diritto romano in Dante », 474, encore aujourd'hui « ritenuta dal Fassò (*Storia della filosofia del diritto*, Bologna, 1966, I, 276) la più felice e profonda che sia stata data », et elle est « adottata tout court dal Miraglia, e dal Del Vecchio (*La giustizia*, Roma, 1959<sup>6</sup>, 2). » V. RUSSO, *Impero e stato di diritto*, 37, n. 31, ajoute qu'on la retrouve aussi chez E. GARIN, *La giustizia*, Naples, 1968, p. 51 : « Giustizia significa, allora, trattamento proporzionale alla condizione di ciascuno [...] », et P. FIORELLI, « Sul senso del diritto nella *Monarchia* », 80-81, rappelle les paroles de Francesco Calasso (*Introduzione al diritto comune*, Milan, 1951, 191) qui jugeait Dante, pour son intuition de la centralité de la personne humaine dans la notion de droit, l'auteur de la « più positiva definizione » du phénomène juridique « di cui noi ancora possiamo servirci. » P. FIORELLI, « Sul senso del diritto nella *Monarchia* », 81-82, relève que si la définition de Dante a été autant appréciée, cela est certainement dû à la « *proportio* » qui en apparaît comme le terme central, lequel est intrinsèque et nécessaire aux deux positions théoriques traditionnellement développées séparément dans l'histoire du droit, la conception normative (l'organisation juridique comme système de normes) et la conception institutionnelle (l'organisation juridique comme système d'institutions).

<sup>35</sup> *Monarchia* II, v, 2, p. 376 : « si ergo definitio ista bene "quid est" et "quare" comprehendit, et cuiuslibet societatis finis est comune sotiorum bonum [...] ».



relève qu'il est nécessaire que la fin de tout droit soit le bien commun<sup>36</sup> et, après avoir cité à la barre des autorités de choix (Cicéron et Sénèque), il conclut :

Patet igitur quod quicumque bonum rei publice intendit finem iuris intendit.<sup>37</sup>

La première partie – générale – de sa démonstration terminée, Dante passe à la seconde argumentation concernant son application au cas historique des Romains : si ceux-ci ont visé le bien commun, ils auront donc tendu vers la fin du droit. L'argumentation relèvera de l'explicitation par l'exemple :

Quod autem romanus populus bonum prefatum intenderit subiciendo sibi orbem terrarum, gesta sua declarant, in quibus, omni cupiditate summoti que rei publice semper adversa est, et universali pace cum libertate dilecta, populus ille sanctus pius et gloriosus propria commoda neglexisse videtur, ut publica pro salute humani generis procuraret. Unde recte illud scriptum est : « Romanum imperium de Fonte nascitur pietatis ». <sup>38</sup>

C'est par ses *gesta* que le peuple romain a démontré qu'il recherchait le bien public ou bien commun – la paix unie à la liberté – en soumettant la terre : il a donc exercé sur elle un pouvoir de droit, ainsi que le conclut Dante par un procédé syllogistique résumant l'entier de son raisonnement :

quicumque finem iuris intendit cum iure graditur ; romanus populus subiciendo sibi orbem finem iuris intendit, ut manifeste per superiora in isto capitulo est probatum : ergo romanus populus subiciendo sibi orbem cum iure hoc fecit, et per consequens de iure sibi ascivit Imperii dignitatem.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Sur la question du bien commun, voir le chapitre III.D, où sont présentés différents points de vue sur la question d'auteurs quasi-contemporains de Dante.

<sup>37</sup> *Monarchia* II, v, 4, p. 376-377. Trad. de R. IMBACH : « Il est donc clair que quiconque vise le bien de la communauté, vise la fin du droit. »

<sup>38</sup> *Monarchia* II, v, 5-6, p. 377. Trad. M. GALLY modifiée, p. 143 : p. 469 : « Or que le peuple romain ait visé le bien dont on a parlé, en soumettant la terre entière, son histoire le proclame : elle montre comment en se tenant éloigné de toute cupidité, toujours contraire à la chose publique, et en choisissant la paix universelle alliée à la liberté, ce peuple saint, pieux et glorieux a, pour le salut du genre humain, négligé ses propres avantages pour s'attacher à l'avantage public. C'est pourquoi on a eu raison d'écrire : "l'Empire romain naît à la source de la piété". » Cette dernière sentence célèbre, que l'on retrouve aussi dans l'*Epistola* V, 7, est attribuée à l'Empereur Constantin, malade de la lèpre, qui renonce au sang chaud des enfants et, après sa conversion, guérit de la lèpre du corps et de l'âme avec l'eau du baptême. L'épisode a pu être véhiculé par les *Actus beati Silvestri*, qui, avec d'autres faux, se retrouvent dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine (Cf. B. NARDI, *Monarchia*, dans : *Opere Minori*, p. 388-390).

<sup>39</sup> *Monarchia* II, v, 19, p. 381. Trad. F. LIVI, p. 472 : « quiconque cherche à atteindre la fin du droit marche selon le droit ; le peuple romain, en soumettant le monde, a cherché à atteindre la fin du droit, ce qui a déjà été manifestement démontré au cours de ce chapitre ; donc le peuple romain, en soumettant le monde, a agi selon le droit et par conséquent c'est à bon droit qu'il s'est arrogé la dignité de l'Empire. »

Démontrer que l'Empire romain était *de iure* signifie avant tout démontrer la présence du droit comme valeur naturelle, présente dans l'histoire de l'homme, avant même et au-delà de la légitimation chrétienne, cela signifie reconnaître la légitimité *per se* de l'*opus* séculaire<sup>40</sup>.

Dans la même veine que la liste des hommes illustres du chapitre v du quatrième traité du *Convivio*, Dante présente ainsi, à travers poètes, historiens et philosophes antiques, les *intentiones populi romani [...] tam in collegiis quam in singularibus personis* (v, 6)<sup>41</sup>. L'autorité de Cicéron (*De officiis* II, 8), à propos du Sénat républicain, suffit à illustrer l'engagement des assemblées pour le bien du monde. Quant aux personnes considérées isolément, Dante s'enflamme à la narration des *gesta memorabilia* en faveur du bien commun des héros de la République romaine<sup>42</sup> ; sept pour être précis : Cincinnatus, Fabricius, Camille, Brutus, Mucius, les Decii et Caton, tous déjà cités dans le passage parallèle du *Convivio* qui présentait quatre personnages supplémentaires (Torquatus, Regulus, Curius et les Drusi)<sup>43</sup>. L'Alighieri prend un plaisir certain à louer ces hommes ; les actions rapportées sont dans le fond identiques à celles indiquées dans le *Convivio*, mais la présentation est plus élaborée, référée à leurs sources (l'*Aeneis* de Virgile avant tout, mais aussi l'*Ab Urbe condita* de Tite Live, le *De officiis* et le *De finibus* de Cicéron) et souvent ornée de citations.

Allégué ici dans la lumière des sacrifices fondateurs *sacratissim[a]*, en parallèle avec les Decii, victimes expiatoires pour le salut de la patrie, Caton vient à nouveau conclure et donc couronner cette énumération d'actions illustres<sup>44</sup>. De manière parallèle au *Convivio* qui n'osait parler du héros, son geste est qualifié d'« indicible » et se résume, contrairement à l'œuvre précédente qui jamais n'a fait allusion au suicide, dans son *sacrificitium* :

---

<sup>40</sup> Voir à ce propos V. RUSSO, *Impero e stato di diritto*, 30-31.

<sup>41</sup> Trad. modifiée F. LIVI, p. 469 : « intentions du peuple romain, tant dans les assemblées publiques que chez les personnes considérées isolément. »

<sup>42</sup> Relevons le paradoxe du choix de Dante : pour prouver que l'Empire romain s'est arrogé son pouvoir de bon droit, le poète ne cite que des héros républicains ! Collège de grands hommes qu'il présente d'ailleurs dans une apostrophe en écho à un passage de son maître Rémi de Florence. Cf. *Monarchia* II, v, 8, p. 377 : « De personis autem singularibus compendiose progrediar. Nunquid non bonum comune intendisse dicendi sunt qui sudore, qui paupertate, qui exilio, qui filiorum oratione, qui amissione membrorum, qui denique animarum oblatione bonum publicum exaugere conati sunt? », en résonnance avec le *De bono comuni* de RÉMI DE FLORENCE, p. 8 : « De innumeris enim virtuosus Romanis legitur quod frequentissime exponebant se morti pro republica, idest pro bono communi populi ; plus enim curabant de communi bono quam de proprio. » Voir le chapitre III.D.1.b).

<sup>43</sup> Sur le parallèle entre ces deux passages-clés de l'œuvre dantesque, voir l'Annexe VII.A.1.

<sup>44</sup> Rappelons que cette façon de terminer les listes d'hommes illustres par le nom de Caton se trouvait déjà chez Sénèque, comme nous l'avons vu au chapitre II.B.3.a).

Accedit et illud inenarrabile sacrificium severissimi <vere> libertatis tutoris Marci Catonis.<sup>45</sup>

La singularité de l'expression est peut-être l'indice le plus évident de l'importance aussi capitale qu'intime de ce personnage dans l'imaginaire dantesque. Ce *sacrificium*, hapax dans la littérature au sujet de Caton, trouve sa raison d'être dans un désir de vraie liberté pour le peuple romain, de la part de son gardien le plus sévère. La célébration du sacrifice et de sa fécondité appelle ainsi la célébration de cette valeur essentielle : la liberté. En effet, le terme est constamment présent dans ce chapitre et de nombreux exemples de héros sont décrits grâce à celui-ci : Cincinnatus, renonce *libere* (9) à sa fonction et retourne à sa charrue ; Camille, quant à lui, préfère les lois à ses propres intérêts après qu'il *liberavit* (12) sa patrie ; le motif du sacrifice de ses fils par Brutus est *pro pulcra libertate* (cf. *Aeneis* VI, 821) car rien ne doit être préféré à la *libertas patriae* (13).

Mais avant d'entreprendre une étude des sources et une analyse plus approfondie du passage cité ci-dessus, nous voudrions nous arrêter sur une question certes d'abord philologique, mais non sans portée philosophique : les derniers éditeurs Shaw et Ricci se sont débarrassés de la présence du qualificatif *vere* attaché à *libertatis*, le traitant comme fruit de l'intrusion d'une glose. Le dernier traducteur Kay a fait de même<sup>46</sup>. Cependant, l'analyse proposée par Violetta de Angelis<sup>47</sup> de l'exégèse de la *Pharsalia* contemporaine à Dante, qui, à plusieurs reprises, s'explique sur la distinction entre *vera libertas* et *umbratilis libertas*, pourrait fournir une certaine crédibilité à l'expression *vere libertatis*. Dans les commentaires médiévaux à Lucain, le lieu où l'on discute ces deux sortes de liberté ne concerne certes pas Caton, mais le tribun Metellus qui tente en vain de s'opposer à César lorsque celui-ci veut s'emparer du trésor public, épisode d'ailleurs minutieusement relaté par Dante en *Convivio* IV, 11, 3 et en *Purgatorio* IX, 136-138. Dans le passage de Lucain (*Pharsalia* III, 113-164), après le refus méprisant de César de concéder au moins une mort glorieuse, reçue des mains propres de l'*imperator*, au tribun Metellus, Cotta intervient avec un amer discours sur l'*umbra libertatis* donnée par les tyrans :

Libertas inquit populi quem regna coercent  
libertate perit ; cuius servaveris umbram,

<sup>45</sup> *Monarchia* II, v, 15, p. 380. Trad. F. LIVI, p. 471 : « S'ajoute aussi le sacrifice indicible de Marcus Caton, intransigeant défenseur de la vraie liberté. »

<sup>46</sup> DANTE, *Monarchia*, éd. P. G. RICCI, 189-190. *Vere* se retrouve pourtant de manière incompréhensible dans le texte critique. La proposition de VINAY de lire *vere* comme un adverbe a été écartée par ce dernier éditeur. Voir aussi *Dante's Monarchia*, éd. R. KAY, 133.

<sup>47</sup> Cf. V. DE ANGELIS, « ... e l'ultimo Catone », 180-183.

si quidquid iubeare velis.<sup>48</sup>

Arnoul d'Orléans, au XII<sup>e</sup> siècle, en commentant les vers 145 et 147, insiste sur les deux modalités, vraie et fictive, de la liberté :

Si aliquis populus habeat dominum, libertas illius domini destruit libertatem illius populi, quia populus non facit quod vult sed quod dominus, vel aliter LIBERTAS POPULI QUEM REGNA COHERCENT quia non est illa vera libertas sed umbra libertatis et hoc totum est diffinitio umbratilis libertatis.

SI QUICQUID IUBEARE VELIS quasi volens feceris ; vera libertas est ius vivendi ad arbitrium proprie voluntatis et hanc non habent qui sub regibus sunt, non enim quod placet sibi faciunt sed quod placet regibus ; sed cum fingunt sibi placere quod reges imponunt, tunc ad arbitrium proprie voluntatis videntur facere et ita veram videntur habere libertatem. Sed non habent, immo tantum umbram libertatis ; hanc sepe amittunt dum ad veram venire nituntur, ut Boetius qui umbratilem habens libertatem sub Theodorico, parens voluntati eius, cum vellet ad veram venire libertatem perdidit utramque simul, dum captus sui perdidit potestatem.<sup>49</sup>

Cette approche de la liberté, vraie ou illusoire, se développe à partir de la définition la plus englobante d'une absence de contrainte extérieure, mais est envisagée ici dans un contexte avant tout politique. Selon le glossateur, Boèce, en prison, perd la condition de possibilité même de la liberté : la contrainte est matérielle, physique, avant même d'être spirituelle. Nous verrons que Dante ne méprise pas l'importance d'une liberté politique comme préalable à l'exercice d'une liberté morale et spirituelle, bien que sa conception de la Monarchie universelle tranche avec les propos d'Arnoul. Le fait étonnant est qu'en insistant sur la

---

<sup>48</sup> LUCAIN, *Pharsalia* III, 145-147, p. 56. Trad. t. I, p. 70 : « La liberté, dit-il, d'un peuple qu'opprime la tyrannie, se perd par la liberté ; mais tu en conserveras l'ombre en voulant tout ce qu'on t'ordonne. » Ajoutons avec V. DE ANGELIS, « ... e l'ultimo Lucano », 183, que si ce passage est bien une source de la définition de liberté personnalisée par Caton, cela peut ajouter une preuve de la justesse de la leçon *tutoris* : en effet, les vers de *Pharsalia* III, 137-138, p. 55, présentent la réponse de César à Metellus de cette manière : « te vindice *tuta* relicta est / libertas ? »

<sup>49</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* III, 145 et 147, p. 167. Trad. : « Si un peuple a un maître, la liberté de ce maître détruit la liberté de ce peuple, parce que le peuple ne fait pas ce qu'il veut mais ce que veut le maître, ou dit autrement LA LIBERTE D'UN PEUPLE QU'OPPRIME LA TYRANNIE parce que cette liberté n'est pas la vraie liberté mais l'ombre de la liberté et tout ceci est la définition d'une liberté illusoire ». « SI TU VEUX TOUT CE QU'ON T'ORDONNE c'est-à-dire tu l'auras fait en le voulant ; la vraie liberté est le droit de vivre selon l'arbitre de sa propre volonté et ceux qui vivent sous des Rois ne la possèdent pas, en effet, ils ne font pas ce qui leur plaît mais ce qui plaît aux Rois ; mais puisqu'ils feignent d'être satisfaits de ce que les Rois imposent, ils semblent agir selon l'arbitre de leur propre volonté et ainsi ils semblent posséder une vraie liberté. Pourtant ils ne la possèdent pas, mais seulement une ombre de liberté ; ils perdent souvent celle-ci pour tendre vers la vraie liberté, comme Boèce qui avait une liberté illusoire sous Théodoric, puisque sujet de la volonté de celui-ci ; alors qu'il voulait atteindre la vraie liberté, il perdit d'un seul coup l'une et l'autre libertés ; en étant captif, il perdit le pouvoir sur lui-même. » Voir aussi ce qu'en dit un autre manuscrit du XIII<sup>e</sup> siècle à savoir Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms. 1285, cités par C. F. WEBER, *Pharsalia cum notis ... quibus ... adnotationem suam ...*, vol. 3, p. 140 : « quasi dicit si non possum servare veram libertatem, saltem servabo umbratilem. »

différence substantielle entre liberté réelle et illusoire ou fictive (*libertas vera* / *libertas umbratilis*), les commentateurs de Lucain insèrent aussi ce thème dans leurs gloses aux paroles suivantes, prononcées par Caton :

non ante revellar  
exanimem quam te complectar, Roma; tuum que  
nomen, Libertas, et inanem persequar umbram.<sup>50</sup>

Tel que le fait Arnoul d'Orléans :

INANEM UMBRAM idest umbratilem libertatem, quasi diceret si non possum conferre libertatem tamen  
conferam qualem possum.<sup>51</sup>

et de même le glosateur du XIII<sup>e</sup> siècle du Ms. Berlin, Staatsbibliothek, lat. fol. 34, f. 6r :

Et si non potero venire ad libertatem veram, saltem persequar, idest perveniam ad umbram solam ; et hoc  
notat inanem.<sup>52</sup>

Caton devient ainsi le représentant d'un thème central de l'épopée lucanéenne, et si ne peut être écartée l'hypothèse du copiste docte qui, au courant de la discussion, enrichit le texte, on n'exclura pas non plus la possibilité d'une paternité dantesque de l'adjectif, à placer tout au plus dans les Limbes des variantes possibles. Relevons d'ailleurs que dans un autre contexte, Dante utilise une distinction – cette fois explicite – entre une vraie et une fausse liberté, en rapport à son antonyme, l'esclavage. Dans sa *Lettre aux Florentins*, il relève combien leur conception politique est erronée, eux qui veulent s'opposer à la venue du « juste Roi » Henri VII :

false libertatis trabeam tueri existimatis, eo vere servitutis in ergastula conciditis.<sup>53</sup>

Cette notion de la vraie liberté appartient aussi au discours scolastique, connu par l'Alighieri, qui distingue entre la liberté de choisir le bien ou de choisir le mal : la première s'identifie à la *vera libertas* alors que la seconde relève de la *mala servitus*<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> LUCAIN, *Pharsalia* II, 301-303, p. 35. Trad. t. I, p. 45 : « je ne me laisserai pas arracher avant d'avoir embrassé ton cadavre, Rome, ton nom Liberté, et suivi le convoi de ton ombre vaine. »

<sup>51</sup> ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule*, p. 118. Trad. : « OMBRE VAINNE c'est-à-dire liberté illusoire, autrement dit si je ne peux apporter la liberté, du moins j'apporterai celle que je peux. »

<sup>52</sup> Cité par V. DE ANGELIS, « ... e l'ultimo Catone », 182. Trad. : « Et si je ne peux venir à la vraie liberté, du moins je poursuivrai, c'est-à-dire je parviendrai, à son ombre seule, et on note cela par "vain". »

<sup>53</sup> *Epistola* VI (1311), 13, p. 554. Trad. p. 531 : « au moment où vous croirez défendre la toge d'une fausse liberté, vous tomberez dans la prison d'un véritable esclavage. »

Revenons à présent au passage de la *Monarchia* et voyons comment Dante justifie la qualification sacrificielle du suicide du Romain :

Quorum [...] alter, ut mundo libertatis amores accenderet, quanti libertas esset ostendit, dum e vita liber decedere maluit quam sine libertate manere in illa.<sup>55</sup>

C'est donc en vue d'un embrasement amoureux du monde pour la liberté que Caton s'est sacrifié, montrant à travers son geste l'essentialité de cette condition pour le bonheur humain : liberté qui se présente comme le terme central de l'élaboration de la figure de Caton ainsi que de la construction de l'œuvre dantesque, et donc évidemment du *Catone dantesco*. L'engagement sans compromis de Caton pour la cause de la liberté politique (et morale) dénote une appréciation de l'importance de ce fondement pour la béatitude des membres de la société. Déjà Brutus, dans la *Pharsalia*, envisageait pour son oncle cette tâche héroïque :

si pro legibus arma  
ferre iuuat patriis libertatemque tueri.<sup>56</sup>

Le sacrifice ultime de Caton à Utique est l'épisode de sa destinée qui a le plus compté pour l'élaboration de cette figure. Le héros, qui a affronté de puissants ennemis et a voulu sauver ses concitoyens, a choisi de manière délibérée un suicide qui a été parfois assimilé par les auteurs anciens, et semble l'être encore par Dante, au rite de la *devotio*<sup>57</sup>. Ce rite reste associé entre autres au nom de Decius Mus qui est, dans notre passage dantesque, le vis-à-vis de Caton. Cette forme très particulière de piété associée à un profond patriotisme est le dernier recours pour sauver une situation militaire jugée désespérée : le général se voue aux divinités infernales pour sauver ses hommes et souvent sa patrie ; il donne sa vie en échange d'une victoire. Alors que la transcription littéraire du sacrifice du second Decius dans la *Rhétorique*

---

<sup>54</sup> Cf. PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae* II, dist. XXV, cap. 8 (160), p. 467 : « 5. est alia libertas non vera, malae servituti adiuncta, quae ad malum faciendum. [...] 6. Quaestio de libertate ad malum, an sit ipsa libertas liberi arbitrii an alia. [...] Quibusdam videtur quod sit ipsa libertas arbitrii, quae semper bona est ; sed propter peccati servitutem, ad malum fit liberior et prouior ; et ideo dicitur *non esse vera libertas*, quia ad malum est. » Voir *infra* pour l'importance de l'article de Pierre Lombard et de ses commentateurs dans la conception dantesque de la liberté.

<sup>55</sup> *Monarchia* II, v, 15, p. 380. Trad. de B. PINCHARD, *Le bûcher de Béatrice*, 197 : « celui-ci, pour enflammer au monde les amours de la liberté, montra le prix de la liberté en préférant quitter librement la vie plutôt que demeurer en elle sans liberté. »

<sup>56</sup> *Pharsalia* II, 281, p. 34. Trad. t. I, p. 44 : « Si tu veux porter les armes pour les lois de nos pères et défendre la liberté. »

<sup>57</sup> Voir à ce sujet C. GUITTARD, « Aspects épiques de la première décade de Tite Live : le rituel de la *devotio* » et « Naissance et développement d'une légende : les Decii ». Voir aussi D. BOUCHÉ, *Le mythe de Caton*, 99-101.

à *Herennius* est très proche d'une expression de Sénèque à propos de la mort de Caton<sup>58</sup>, Lucain, au livre II de la *Pharsalia*, met en scène son héros qui prononce une sorte de discours rituel de la *devotio*, dans lequel il rappelle le destin des Decii qu'il voudrait partager :

O utinam caelique deis Erebiq̃ue liceret  
hoc caput in cunctas damnatum exponere poneas  
deuotum hostiles Decium pressere cateruae.<sup>59</sup>

Le héros doit souffrir pour le salut de tous. Caton se permet de porter un jugement moral sur ses contemporains. Ils ont mérité un châtement et lui seul, resté fidèle aux traditions, loin des fascinations du pouvoir personnel et de l'argent, peut les racheter :

Hic redimat sanguis populos, hac caede luatur  
quidquid Romani meruerunt pendere mores.<sup>60</sup>

Champion d'une cause perdue, le Romain sait qu'il est trop tard pour sauver l'*Urbs* du joug d'un pouvoir personnel – peu importe qu'il s'agisse de Pompée ou de César –, mais il offre sa vie pour racheter son peuple en espérant mettre un terme à une guerre fratricide et éviter de voir couler le sang romain (cf. *Pharsalia* II, 316-317). C'est ce que semble avoir aussi compris les commentateurs médiévaux, comme nous l'avons vu<sup>61</sup>.

Grâce à ces sources antiques et à leurs gloses médiévales, l'expression d'« indicible sacrifice » pour la liberté qualifiant le suicide de Caton paraît ainsi moins étonnante, même si l'audace de l'Alighieri va encore au-delà de ce que toute la tradition a proposé. Mais ce sacrifice peut aussi être interprété – et c'est ce que Dante semble exprimer dans le passage suivant, tiré de Cicéron – comme l'acte ultime, cohérent et amplificateur d'une vie vouée à la

<sup>58</sup> *Rhetorica ad Herennium* IV, 57, p. 174 : « Quod mihi bene videtur Decius intellexisse, qui se devovisse dicitur et pro legionibus in hostis immisit medios. Amisit vitam, at non perdidit. Re enim vilissima <certam> et parva maximam redemit. Vitam dedit, accepit patriam; amisit animam, potitus est gloriam, quae cum summa laude prodita vetustate cot<u>idie magis enitescit. » SÉNÈQUE, *Epistula ad Lucilium* 24, 8, p. 104 : « Impressit deinde mortiferum corpori vulnus : quo obligato a medicis cum minus sanguinis haberet, minus virum, animi idem, iam non tantum Caesari sed sibi iratus nudas in vulnus manus egit et generosum illum contemptoremque omnis potentiae spiritum non emisit sed eiecit. » Voir à ce propos le chapitre II.B.3.a)(4).

<sup>59</sup> *Pharsalia* II, 306-308, p. 35. Trad. t. I, p. 45 : « Ah ! si seulement les dieux du ciel et de l'Érèbe me permettaient d'exposer ma tête condamnée pour le châtement de tous. Decius, voué aux Enfers, fut accablé par les bataillons ennemis. » Voir à ce propos le chapitre II.B.3.b)(4).

<sup>60</sup> *Pharsalia* II, 312-313, p. 35. Trad. t. I, p. 45 : « Que mon sang rachète les peuples, que ce meurtre soit la rançon de tout ce que les mœurs romaines ont mérité de payer. »

<sup>61</sup> Voir par exemple *Adnotationes super Lucanum* (IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle) II, 317, p. 59 : « HIC DABIT H. P. I. sive ideo dicit, ut occidatur, sive quia vere, postquam se apud Uticam occidit, pax effecta est ». L'interprétation peut même se faire plus christianisante, chez Arnoul d'Orléans par exemple, le commentateur de Lucain le plus lu et imité parmi les médiévaux, ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum* II, 312, p. 118 : « HIC meus. REDIMAT a morte et a penis. POPULOS Pompeii quam Cesaris. HAC id est mea CEDE LUATUR purgetur ». Pour plus de détails, voir le chapitre III.C.9.a)(4).

défense de la liberté par lequel son auteur espère inspirer des émotions assez puissantes aux témoins directs et indirects afin qu'ils continuent son combat. L'autorité du philosophe d'Arpinum vient en effet confirmer le geste de cet homme qui a donné sa vie pour le bien public :

In hiis vero que *De offitiis* [I, 112], de Catone dicebat : « Non enim alia in causa Marcus Cato fuit, alia ceteri qui se in Affrica Cesari tradiderunt. Atque ceteris forsan vitio datum esset si se interemissent, propterea quod levior eorum vita et mores fuerunt faciliores ; Catoni vero cum incredibilem natura tribuisset gravitatem, eamque perpetua constantia roborasset, semperque in proposito susceptoque consilio permansisset, moriendum ei potius quam tyrampni vultus aspiciendus fuit. »<sup>62</sup>

Caton, dont la vie fut intimement liée à cette double liberté – morale et politique – laquelle se retrouva bâillonnée par le tyran, ne peut que mourir avec elle :

dum e vita liber decedere maluit quam sine libertate manere in illa.<sup>63</sup>

Formule efficace et percutante, jouant sur l'allitération et le chiasme, cette sentence composée par Dante, trouve-t-elle son inspiration chez un auteur précédent ? Elle ne trouve pas explicitement sa source chez Cicéron dont la citation suit pourtant la mise en place du portrait de Caton martyr de la liberté, ni chez Lucain qui use de la même idée que Cicéron :

[...] liber in armis  
occubuisse uelim potius quam regna videre.<sup>64</sup>

... en y ajoutant pourtant l'adjectif « libre », tout comme l'auteur utilise le mot « liberté » pour nommer Rome (II, 303), pour qualifier le peuple romain d'avant la guerre civile (VII, 375) ou lorsqu'il la personnifie en train de fuir cette guerre (VII, 433).

---

<sup>62</sup> *Monarchia* II, v, 17, p. 381. Trad. F. LIVI, p. 471 : « Dans le livre des *Devoirs*, Cicéron disait de Caton : "Marcus Caton ne se trouva pas dans une situation différente par rapport à tous ceux qui en Afrique se rendirent à César. Et pourtant si ceux-ci s'étaient donné la mort, on le leur aurait imputé à crime, car leur vie avait été plus facile, les mœurs moins strictes. Mais Caton, ayant reçu en partage de la nature une fermeté extraordinaire, que lui-même renforça par une persévérance constante, et étant toujours demeuré inébranlable dans les projets et les résolutions qu'il avait arrêtés, dut mourir plutôt que de regarder en face le visage du tyran". » Remarquons que cet extrait est déjà cité, par exemple, dans le florilège du XII<sup>e</sup> siècle de GUILLAUME DE MALMESBURY, *Polyhistor* III, p. 115. Voir à ce propos le chapitre III.C.8.b)(1).

<sup>63</sup> *Monarchia* II, v, 15-16, p. 380. Nous renvoyons aussi au jugement de VALÈRE MAXIME (voir chapitre II.A.1.a)) sur la mort de Caton, proche de la pensée et du rythme cicéronien : « Tui quoque clarissimi excessus, Cato, Vtica monumentum est, in qua ex fortissimis uolneribus tuis plus gloriae quam sanguinis manuit : si quidem constantissime in gladium incumbendo magnum hominibus documentum dedisti quanto potior esse debeat probis dignitas sine uita quam uita sine dignitate. » (*Facta et dicta memorabilia* III, 2 – De fortitudine, 14, p. 164).

<sup>64</sup> *Pharsalia* IX, 566-567, p. 246. Trad. t. II, p. 156 : « j'aime mieux succomber libre, les armes à la main, que de voir un tyran. »



C'est plutôt chez le troisième grand panégyriste de Caton, le moraliste Sénèque, qu'il faut aller chercher semblable expression. Si le Florentin a eu connaissance d'un passage du dialogue *De constantia sapientis*<sup>65</sup>, l'expression de la *Monarchia* fait alors certainement écho à cette sentence d'une densité toute sénéquienne :

simulque extincta sunt quae nefas erat dividi ; neque enim Cato post libertatem uixit nec libertas post Catonem.<sup>66</sup>

Idéale comme *motto* de la figure catonienne, la phrase sera reprise dans le XIV<sup>e</sup> siècle italien<sup>67</sup>, tout comme elle l'est déjà par ses contemporains anglais qui, vers 1270, ont remis au goût du jour et à portée de lecture les dialogues philosophiques sénéquiens. Nicolas Trevet, comme nous l'avons vu<sup>68</sup>, la cite, vers 1300, dans son commentaire à la *Philosophiae consolatio* en envisageant, dans une conception proche de celle du Florentin, le suicide de Caton comme un acte de haute vertu, décidé au nom du *bonum honestum*. Dante, en opposition aux jugements d'Augustin sur le suicide de Caton qui accusait moins l'acte du païen que ses circonstances et ses motivations<sup>69</sup>, suit l'opinion des Anciens : Cicéron, Lucain, Sénèque, et même Valère Maxime<sup>70</sup>, lesquels interprètent l'ultime geste du Romain comme l'un des plus nobles jamais accomplis. En effet, pour le Florentin, il est évident que ce suicide relève du courage et de la justice car il naît d'un dévouement et d'un amour inconditionnel pour la patrie et la liberté – ainsi que peut le concevoir Jean de Salisbury ou les *Fet des Romains*<sup>71</sup>.

---

<sup>65</sup> Voir à ce propos le chapitre II.B.3.a).

<sup>66</sup> SÉNÈQUE, *De constantia sapientis* II, 3, p. 38. Trad. p. 316 : « l'on vit disparaître d'un seul coup ce que l'on ne pouvait désunir sans crime : Caton, qui ne survécut pas à la liberté, la liberté, qui ne survécut pas à Caton. » Il y a aussi chez VALÈRE MAXIME l'idée d'une impossibilité de séparer, du moins dans la parole du témoin, la liberté et Caton, mais cette affirmation n'est pas rapportée à la mort du Stoïcien (cf. *Facta et dicta memorabilia* VI, 2, 5).

<sup>67</sup> Par exemple BOCCACE, *Filocolo* I, 20, 5, p. 89 : « O vigorosi giovani, ove sono fuggiti i vostri animi virili ? Voi spandete per picciola paura amare lagrime, come se voi foste femine. Evvi sì tosto partita della memoria l'aspra morte che Catone sostenne in Utica con forte animo, volendo più tosto morir libero che vivere servo de' suoi nemici, dando insiememente essempla a' suoi di sostenere ogni gravoso affanno per la cara libertà ? »

<sup>68</sup> Cf. le chapitre III.C.9.a)(5).

<sup>69</sup> Voir à ce propos le chapitre II.C.2.a)(2)(e).

<sup>70</sup> Voir les chapitres II.B.1.d), II.B.2.a), II.B.3.a) et II.B.3.b).

<sup>71</sup> Voir les chapitres III.C.9.b)(1) et III.C.9.c)(1).

## b) Le concept de la liberté chez Dante

L'Alighieri propose par ailleurs, dans le chapitre xii du premier livre de la *Monarchia*, un exposé sur la notion de liberté et ses conséquences politiques dans lequel il présente cette valeur comme condition nécessaire à la béatitude :

Et humanum genus potissime liberum optime se habet.<sup>72</sup>

Ce constat représente l'hypothèse fondamentale – la majeure du syllogisme – du huitième des douze arguments du premier livre de la *Monarchia* concernant la légitimité et la nécessité de la monarchie temporelle. Cette thèse pourrait s'énoncer ainsi : la *monarchia* maximise la liberté. Le raisonnement tient à un simple syllogisme : (a) le genre humain se trouve dans son meilleur état lorsqu'il est le plus libre possible, (b) c'est sous un Monarque que le genre humain est le plus libre possible, (c) le genre humain se trouve par conséquent dans son meilleur état sous un Monarque<sup>73</sup>.

La majeure (a) examine la notion de manière théorique, sans encore l'appliquer à un régime politique historique (ce que fera la mineure (b)) et, avant même de la réduire au champ politique, commence par une réflexion de type métaphysique. Il vaut ainsi la peine d'approfondir la question d'un point de vue spéculatif et de s'interroger sur la nature du concept de liberté, présent chez notre auteur, et de ses liens avec la tradition philosophique.

Nous avons déjà discuté, dans les « Notes introductives »<sup>74</sup>, des différents registres de liberté : liberté de nature, liberté morale, liberté spirituelle. Ajoutons que la notion de liberté politique, en vue du bonheur et du bien vivre ici-bas, tient lieu de cadre nécessaire et propice au développement des deux premières libertés. Or nous allons voir que ce discours dantesque, malgré la généralité des appellations utilisées – *libertas* ou *liber*, qui tous deux comportent huit occurrences dans ce chapitre xii ; le premier terme opposé à *servitus* (9) et l'épithète à *captivus* (5) –, englobe au moins trois des quatre perspectives, tout en les présentant sous un éclairage personnel. Mais progressons pas à pas.

---

<sup>72</sup> *Monarchia* I, xii, 1, p. 354. Trad. F. LIVI, p. 451 : « c'est dans la plus grande liberté possible que le genre humain trouve sa condition la meilleure. »

<sup>73</sup> Schéma repris du commentaire que R. KAY fait des chapitres dans l'« Appendix » à sa traduction de la *Monarchia*, 337.

<sup>74</sup> Voir le chapitre I.A.2.d)(1)(c).

La liberté, dont l'Alighieri tente de spécifier la nature et sur laquelle il se propose de discuter, révèle toute son importance si l'on réfléchit à son principe premier (*principium primum*), lequel possède une définition dont « beaucoup [...] ont la bouche pleine, mais peu l'ont dans l'esprit »<sup>75</sup>. Le philosophe l'identifie à la *libertas arbitrii* ou *liberum arbitrium*<sup>76</sup>, qu'il présente, selon les positions boécienne, abélardienne et lombardienne<sup>77</sup>, comme un *liberum de voluntate iudicium*.

Cette description, introduite dans la tradition scolaire par une collection de sentences de l'école d'Anselme de Laon<sup>78</sup>, est énoncée par le commentaire de Boèce au *Peri hermeneias* aristotélicien, dans le contexte d'une opposition entre la thèse péripatéticienne, qu'il défend, et les thèses des Stoïciens et des Épicuriens à propos du rôle du hasard, de la nécessité et du libre arbitre dans la "causation" de toutes choses. Le philosophe affirme que, contrairement à ce que pensent les Stoïciens et les Épicuriens, tout n'est pas gouverné par la nécessité ou soumis au hasard. Notre volonté n'est d'ailleurs pas contrainte par la nécessité de la Providence ou de la nature ; de plus, le libre arbitre ne consiste pas tant dans l'exercice du vouloir que dans l'action de juger et donc dans le choix (*electio*) que la raison prononce sur les contenus de la volonté :

Non autem liberum voluntatis arbitrium nos id dicimus quod quisque voluerit, sed quod quisque iudicio et examinatione collegerit. Alioquin muta quoque animalia habebunt liberum voluntatis arbitrium. Illa enim videmus quaedam sponte refugere, quibusdam sponte concurrere. Quod si velle aliquid vel nolle hoc recte liberi arbitrii vocabulo teneretur, non solum hoc esset hominum, sed ceterorum quoque animalium, quibus hanc liberi arbitrii potestatem abesse quis nesciat ? Sed est liberum arbitrium, quod ipsa quoque vocabula

<sup>75</sup> *Monarchia* I, xii, 2, p. 354 : « multi habent in ore, in intellectu vero pauci. »

<sup>76</sup> Cf. *Monarchia* I, xii, 2, p. 354.

<sup>77</sup> Cf. BOÈCE, *Commentarii in librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ*, editio secunda, III, c. 9, p. 196 : « liberum nobis de voluntate iudicium [...] » (source révélée par R. MURARI, *Dante e Boezio*, 309 ; 318-320). Cf. ABÉLARD, *Theologia Scholarium* III, 87, p. 536 : les philosophes entendent le libre arbitre comme *liberum de voluntate iudicium*, parce que l'*arbitrium* est compris comme *deliberatio sive diiudicatio animi*, c'est-à-dire comme un jugement de la raison qui est libre en tant que non contraint par une force externe. Cf. PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae* II, dist. XXV, cap. 1 (153), p. 461 : « 1. Redit ad liberi arbitrii considerationem. Iam vero ad propositum redeamus, scilicet ad liberi arbitrii tractatum. 2. Definitio liberi arbitrii secundum philosophos, quae concordat ei praedictae assignationi. Quod Philosophi definientes dixerunt "liberum de voluntate iudicium". » Trad. : « Retour à la considération à propos du libre arbitre. Retournons au thème proposé, c'est-à-dire au traitement du libre arbitre. La définition du libre arbitre selon les philosophes, qui concorde avec l'assignation déjà donnée. Les philosophes, en définissant le libre arbitre, l'ont appelé un "jugement libre quant à la volonté". »

<sup>78</sup> Cf. O. LOTTIN, « Libre arbitre et liberté depuis Saint Anselme jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle », 15-16 et « L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux. 1. Les *Sentences* de l'école », 253, où est transcrit cette sentence, ainsi que d'autres autorités sur la question, à partir du manuscrit Londres, British Museum Roy. IIa. V, 25ra-25rb : « [De libero arbitrio]. Liberum arbitrium, ut dicit Boetius, liberum de voluntate iudicium. Augustinus : liberum arbitrium est potentia bene uel male operandi. Archiepiscopus Cantuariensis ita definit : facultas seruandi rectitudinem propter seipsam, quia non concedebat potentiam male operandi esse in Christo ; potentiam bene operandi non habemus nisi ex gratia ; per nos male operati possumus. »

produnt, liberum nobis de voluntate iudicium. Quotienscumque enim imaginationes quaedam concurrunt animo et voluntatem irritant, eas ratio perpendit et de his iudicat, et quod ei melius videtur, cum arbitrio perpenderit et iudicatione collegerit, facit. Atque ideo quaedam dulcia et speciem utilitatis monstrantia spernimus, quaedam amara, licet nolentes, fortiter sustinemus : adeo non in voluntate, sed in iudicatione voluntatis liberum constat arbitrium et non in imaginatione, sed in ipsius imaginationis perpensione consistit. Atque ideo quarumdam actionum nos ipsi principia, non sequaces sumus. Hoc est enim uti ratione uti iudicatione. Omne enim commune nobis est cum ceteris animantibus, sola ratione disiungimur. [...] Melius igitur Peripatetici nostri [...] liberum arbitrium in electione iudicationis et voluntatis examinatione posuerunt.<sup>79</sup>

Il est juste de dire que le libre arbitre regarde la volonté, cependant celle-ci n'est pas libre dans le sens de la spontanéité, mais doit être guidée par le jugement et l'examen (*iudicium* et *examinatio*) de la raison, sinon même les animaux posséderaient une certaine liberté. L'homme est ainsi libre parce qu'il est l'auteur du jugement qui dirige ses tendances naturelles, de sorte que le libre arbitre est le jugement lui-même : la *libertas* de l'*arbitrium* consiste dans son *iudicium*, et on peut donc la définir comme *liberum de voluntate iudicium*.

Les commentateurs universitaires du XIII<sup>e</sup> siècle prennent cependant rarement en considération le contexte de cette citation, puisque les quelques intéressés interrogent la définition, ou plutôt la thèse (*notificatio, interpretatio*)<sup>80</sup>, comme ils préfèrent la nommer,

---

<sup>79</sup> BOËCE, *Commentatorium in librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ* (515-516), editio secunda, III, c. 9, p. 196-197. Trad. : « Nous ne disons pas que ce que chacun aura voulu c'est le libre arbitre de la volonté, mais ce que chacun aura décidé par le jugement et l'examen. Autrement même les animaux muets auraient un libre arbitre de la volonté. Nous voyons en effet ceux-ci fuir spontanément certaines choses et poursuivre spontanément d'autres. Or si vouloir ou ne pas vouloir quelque chose s'exprimait justement par l'expression de libre arbitre, non seulement les hommes, mais aussi tous les autres animaux posséderaient cette puissance du libre arbitre. Et qui ne sait pas qu'elle n'appartient pas aux animaux ? Mais le libre arbitre est ce que ces mots mêmes expriment : un jugement libre de notre part sur ce que l'on veut. Toutes les fois que des représentations arrivent en effet à l'âme et stimulent la volonté, la raison les évalue et les juge, et ce qui lui paraît le meilleur, une fois évalué par l'arbitre et décidé par la délibération, elle le fait. Ainsi nous méprisons des choses plaisantes et qui démontrent une quelconque forme d'utilité, nous retenons fortement des choses déplaisantes, bien que ne le voulant pas : donc on constate que le libre arbitre n'est pas dans la volonté mais dans la délibération de la volonté et il ne consiste pas dans la représentation, mais dans l'évaluation de la représentation elle-même. Pour cette raison, nous sommes nous-mêmes les principes de certaines actions et non (leur) produit. En effet, c'est se servir de la raison, que se servir de la délibération. Tout nous est commun avec les autres êtres animés, seule la raison nous distingue. [...] Nos Péripatéticiens [...] ont dit mieux lorsqu'ils ont posé le libre arbitre dans le choix de la délibération et dans l'examen de la volonté. » Les gloses sur ce neuvième chapitre du traité aristotélicien comprennent des passages capitaux, à mettre en rapport avec les premiers chapitres du livre V de la *Philosophiae consolatio* à propos du mode de connaissance divine des futurs contingents, du hasard, de la nécessité. Voir à ce propos et pour certaines options de traduction l'article d'A. GALONNIER, « Boèce et la connaissance divine des futurs contingents », 574-584, en part. 583.

<sup>80</sup> Cf. B. NARDI, « Note alla *Monarchia* », 119-122. ALBERT LE GRAND, *Commentarii in II Sententiarum*, dist. XXV, art. I, ad. 3, p. 423, qualifie cette expression d'*interpretatio vel assignatio*. THOMAS D'AQUIN, *Commentum in II Sententiarum*, dist. XXV, *Expositio textus*, p. 658, ne voit pas dans cette expression une *vera definitio*, mais plutôt une *notificatio*. BONAVENTURE, *In II Librum Sententiarum*, dist. XXV, *Dubia circa*

directement à partir de Pierre Lombard lorsqu'ils commentent les distinctions XXIV et XXV du deuxième livre de ses *Sentences* :

Quod Philosophi definientes dixerunt "liberum de voluntate iudicium", quia potestas ipsa et habilitas voluntatis et rationis quam supra diximus esse liberum arbitrium, libera est ad utrumlibet, quia libere potest moveri ad hoc vel ad illud. Liberum ergo dicitur arbitrium quantum ad voluntatem, quia voluntarie moveri, et spontaneo appetito ferri potest ad ea quae bona vel mala iudicat, vel iudicare valet.<sup>81</sup>

Il est intéressant de relever que le Maître des *Sentences*, assignant cette description aux *Philosophi* et non directement à Boèce, en inverse le sens par rapport à sa source boécienne, faisant de la volonté, qui peut se mouvoir spontanément, la cause de la liberté. Cette distorsion de la première thèse est rendue possible par l'ambiguïté de la préposition *de*, qui peut autant signifier la cause (chez Pierre Lombard) que désigner un sujet à traiter (chez Boèce). L'expression sera ainsi interprétée de manière bien diverse par les glossateurs, en fonction du sens adopté pour la préposition *de*<sup>82</sup>.

En outre, si la « définition » de Boèce, reprise par Pierre Lombard, n'a trouvé que peu d'écho parmi les commentateurs aux *Sentences*, qui n'en parlent d'ailleurs que dans l'ultime paragraphe de la glose consacrée à l'exposition du texte (*expositio textus*) ou aux doutes concernant la lettre (*dubia circa littera*) et non dans le corps des articles, c'est qu'elle déstabilise par l'étrangeté et l'ambiguïté de sa formulation. Sans la rejeter ouvertement, les

*litteram Magistri*, Dub. I, p. 606-607, ne considère cette définition comme ni bonne ni comme énoncée selon l'art de la philosophie, il la qualifie de *notificatio* ou de *nominis interpretatio*.

<sup>81</sup> PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae* II, dist. XXV, cap. 1 (153), p. 461. Trad. : « Les philosophes, en définissant le libre arbitre, l'ont appelé "un jugement libre de la volonté". En effet, cette faculté même, et cette capacité de la volonté et de la raison que nous avons dit plus haut être le libre arbitre, est libre à propos des deux alternatives, car elle peut se mouvoir librement vers cette chose-ci ou cette chose-là. L'arbitre est donc dit libre quant à la volonté, puisqu'il peut se mouvoir volontairement et se porter avec un appétit spontané sur ces choses qu'il juge ou a le pouvoir de juger bonnes ou mauvaises. »

<sup>82</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Commentum in II Sententiarum*, dist. XXV, *Expositio textus*, p. 658, qui comprend le *de* comme notant la cause de la liberté (*haec praepositio « de » libertatis causam notat*) et doit donc conclure en nuancant l'expression puisque pour lui la volonté n'est pas le tout de la liberté (*voluntas [...] totius libertatis non est*). Remarquons que l'édition de Parme propose en ce lieu (vol. 6, p. 617) « voluntas [...] totius libertatis finis est » ; or la volonté est l'origine et non la fin de la liberté, comme nous le voyons tout de suite ci-dessous. Dans l'article 3 de la première question de la distinction XXIV (*Utrum liberum arbitrium sit potentia distincta a voluntate et ratione*), où Thomas fait déjà allusion à la définition « philosophique » du libre arbitre (*cum philosophi liberum arbitrium definiant esse liberum de voluntate iudicium*), il remarque que ce *de* ne dénote pas la cause matérielle de la liberté, comme si la volonté était ce sur quoi on exprime le jugement, mais son origine (cause efficiente ?) : « Iudicium autem liberi arbitrii intelligitur iudicium electionis ; unde quod dicitur liberum de voluntate iudicium, ly *de* non denotat causam materiale, quasi voluntas sit id de quo est iudicium, sed originem libertatis ; quia quod electio sit libera, hoc est ex natura voluntatis. » (THOMAS D'AQUIN, *Commentum in Librum II Sententiarum*, dist. XXIV, q. I, art. 3, ad 5, p. 598). BONAVENTURE, *In II Librum Sententiarum*, dist. XXV, *Dubia circa litteram Magistri*, Dub. I, p. 606-607, considère qu'on devrait nommer cette faculté *liberum arbitrium* plutôt que *liberum iudicium*, puisque le jugement se rapporte à l'acte de la raison réglé selon les règles de la vérité (*regulas veritatis sive supernae legis*) alors que l'arbitre se rapporte au commandement de la volonté (*imperium voluntatis*).

théologiens préfèrent se concentrer sur d'autres définitions, et s'ils la prennent en considération, c'est pour l'utiliser dans leur sens<sup>83</sup>. Relevons cependant qu'un des maîtres supposés de Dante, Rémi de Florence, dans une probable question disputée<sup>84</sup>, fait aussi référence à cette notification de la liberté, en opposant l'interprétation de Pierre Lombard à celle de Thomas d'Aquin certainement :

*Utrum libertas hominis principalius pertineat ad intellectum vel ad voluntatem.*

[...] Item hec prepositio « de » dicit circumstantiam alicuius cause vel materialis ut cultellus de ferro, vel formalis ut de virtute locutionis, de modo loquendi etc.; vel efficientis, ut Mt. 1 [20] « Quod enim in ea natum est de Spiritu sancto est » ; vel finalis, ut in principio *Topicorum* « de omni problemate »<sup>85</sup> idest ad omne problema. Sed, sicut dicit Magister in II *Sententiarum* dist. 25, philosophi diffinierunt liberum arbitrium « liberum de voluntate iudicium ». Ergo quantum ad causam et virtutem principalius pertinet ad voluntatem. Propter hoc enim illi qui sunt contrarie opinionis dicunt quod principalius libertas pertinet ad rationem, quia « philosophi diffinierunt liberum arbitrium liberum de ratione iudicium »<sup>86</sup>, cum tamen textus non habeat « de ratione » sed « de voluntate ». Unde videntur se fundare super falso, sicut patet in prima secunde, q. 7, ar.<sup>87</sup>

---

<sup>83</sup> B. NARDI, « Note alla *Monarchia* », 120-121, propose en illustration le cas du franciscain de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle Richard de Mediavilla (*In II Sent.*, dist. XXV, circa litteram) pour qui « le jugement libre » de la définition (donnée par Pierre Lombard) n'est autre, à la suite de Bonaventure, que la décision ou le commandement de la volonté (*quia iudicium liberum diffinitionis vel imperii a voluntate elicitur, et iudicium intellectus a voluntate imperatur*), de sorte que la liberté réside essentiellement et formellement dans la volonté.

<sup>84</sup> Ce texte peut se lire dans l'*Extractio ordinata per alphabetum* dans le manuscrit Bibl. Naz. di Firenze, Conv. Soppr. G. 3.465 (av. 1317). « Cet écrit comprend un recueil de questions philosophiques et théologiques présentées par ordre alphabétique selon 119 rubriques [...]. Il s'agit très probablement de la rédaction de questions disputées par Rémi lors de son enseignement au *studium* de Santa Maria Novella entre 1272-3 et 1314. » (J.-D. CAVIGLIOLI, R. IMBACH, « L'*Extractio ordinata per alphabetum* », 109). E. PANELLA, dans son article « I quodlibeti di Remigio dei Girolami », quant à lui, décrit plutôt ce recueil comme contenant du matériel en partie extrait d'autres œuvres de Rémi (certaines fois tirées de questions disputées originales, certaines fois réadaptées pour la forme écrite), en partie élaboré *ex novo* par l'auteur dans le genre littéraire de la *quaestio*, le tout pour composer une petite encyclopédie ou un dictionnaire encyclopédique ou théologique organisé par lemmes selon un ordre alphabétique, destiné à la consultation des confrères qui pouvaient s'en servir aussi bien pour l'enseignement que pour la prédication. Il traite des problèmes les plus divers, dont plusieurs concernant la liberté, le libre arbitre ou le rapport entre la volonté et l'intellect, par exemple : « Utrum voluntas necessitetur ad volendum a ratione » (95, 2, art. 159, 165ra-va), « Utrum caelum influat in liberum arbitrium » (35, 1, art. 162, 85rb-vb), « Utrum intellectus sit excellentior, id est nobilior potentia quam voluntas vel e converso » et « Utrum libertas magis pertineat ad intellectum quam ad voluntatem vel e converso » (18, 1-2 et 3-4, 34ra-36va), « Utrum defectum in voluntate de necessitate praecedat defectus in ratione » et « Utrum beatitudo sit in intellectu vel in voluntate » (18, 5-8, 46vb-50rb), « Utrum liberum arbitrium possit cogi » (37, 1, 89rb-va) ainsi que la longue question « Quid sit libertas ? » (18, 3) (Cf. J.-D. CAVIGLIOLI, R. IMBACH, « L'*Extractio ordinata per alphabetum* », 110-111).

<sup>85</sup> Cf. ARISTOTE, *Topica*, I, 1, 100a 19-20. Traduction de BOËCE, dans : *Aristoteles latinus*, t. V 1-3, p. 5.

<sup>86</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* Ia-IIae, q. 17, art. 1, ad 2, p. 118 : « radix libertatis est voluntas sicut subiectum : sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium quod est *liberum de ratione iudicium*, quasi ratio sit causa libertatis. »

<sup>87</sup> Ce texte a été retranscrit par E. PANELLA, dans son article « I quodlibeti di Remigio dei Girolami », p. 40, à partir du manuscrit Firenze, Biblioteca Nazionale, Conv. Soppr. G. 3.465, f. 46v-47r, mg. inf., main A. Trad. : « Si la liberté de l'homme appartient plus principalement à l'intellect ou à la volonté. [...] De même

Le fondement ou la condition de la liberté pour l'homme a été défini comme le libre arbitre et, sur cette question, tout le monde tombe d'accord ; cependant, celui-ci existe-t-il véritablement en l'homme et, si oui, en quoi consiste-t-il ? Le premier point relève de l'ontologie, et pose la question essentielle de la condition même de l'agir moral. Or, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, l'interrogation à ce propos se fait plus prégnante, en rapport avec la physique et l'astronomie d'Aristote et des Arabes qui théorisent l'influence plus ou moins importante des planètes sur la nature et l'agir humain. Dante se devra de répondre à ce doute ; il le fera avant tout dans les chants centraux de la *Commedia*, au *Purgatorio* XVI-XVIII<sup>88</sup>.

Le problème se pose de façon plus insistante encore à propos de la détermination du contenu et de la signification du libre arbitre : les nombreux débats qui agitèrent le XIII<sup>e</sup> siècle en sont les témoins, en particulier avec la confrontation des positions dites “volontariste” et “rationaliste”<sup>89</sup>. Ces différentes polémiques ont certainement servi de toile de fond à la conception dantesque : Bonaventure, qui invitait à tenir son intellect captif du Christ, veut une ordination du savoir profane à la théologie et incite ses successeurs à définir le primat de la volonté dans la question du libre arbitre, ainsi que le défendra de manière spectaculaire Pierre de Jean Olivi, lecteur de théologie à Santa Croce entre 1287 et 1289. L'Alighieri devait aussi savoir que ce volontarisme radical s'était opposé à l'intellectualisme tout aussi radical de Siger de Brabant, qui affirmait la possibilité d'un idéal de bonheur temporel présenté à travers

cette préposition “de” dit la circonstance d'une cause, soit matérielle, comme le rasoir est de fer, ou formelle comme les pouvoirs de la parole ou le mode de parler, etc. ; ou efficiente, comme en *Matthieu* 1 [20] : “ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit Saint” ; ou finale comme au début des *Topiques* : “de tout problème”, à savoir en vue de tout problème. Mais, comme dit le Maître dans le deuxième livre des *Sentences*, distinction XXV, les philosophes ont défini le libre arbitre “libre jugement de la volonté”. Donc celui-ci appartient plus principalement à la volonté en tant que cause et puissance. Pour cette raison, ceux qui sont de l'opinion contraire disent que la liberté appartient principalement à la raison, parce que “les philosophes ont défini le libre arbitre comme un jugement libre de la raison”, bien que cependant le texte ne dise pas “de la raison”, mais “de la volonté”. De là, ils semblent se fonder sur du faux, comme cela paraît dans la première partie de la seconde partie, question 7, article. » Le chercheur lui-même reste très prudent sur l'interprétation à donner à la position du maître florentin et demande que la question soit « meglio studiata per fissarne la direzione dottrinale cui muove in rapporto al riferimento tomasiano ». En effet, un autre extrait cité dans le même article par PANELLA, p. 48, permettrait d'envisager, chez Rémi de Florence, une fidélité aux positions thomasiennes à propos de la nature de l'acte de volition et du concours de la raison, d'ailleurs condamnées par Tempier en 1277 (proposition 163) : « *Utrum voluntas necessitetur ad volendum a ratione. [...] Responsio. Dicebatur quod necessitetur non necessitate coactionis quia hoc implicat contradictionem, sed necessitate naturalis inclinationis vel immutabilitatis, non quidem quantum ad actus exercitium, cum voluntas ad hoc moveat omnes anime vires, sed quantum ad actus specificationem et determinationem, cum bonum apprehensum per rationem sit obiectum voluntatis, secundum Philosophum in III De anima, et actus specificetur per obiectum, secundum eundem in II De anima. Tota enim libertas, que est in voluntate tamquam in subiecto, est a ratione tamquam a causa in quantum ratio potest formare diversas conceptiones de eadem re. Sed contra [...]. 5. Item contra distinctionem [celle soutenue dans la solution] quia articulus episcopi sic dicit : “Quod voluntas necessario prosequitur quod firmiter creditum est a ratione ; et quod non potest abstinere ab eo quod [ratio *add. ed.*] dictat. Hec autem necessitatio non est coactio sed natura voluntatis.” » (Ms. Firenze, Biblioteca Nazionale, Conv. Soppr. G. 3.465, f. 165ra-165rb).*

<sup>88</sup> Sur lesquels nous reviendrons plus bas au chapitre IV.D.2.b)(3).

<sup>89</sup> Voir à ce propos la présentation donnée dans les « Notes introductives », chapitre I.A.2.d)(2).

la féconde distinction entre théologie et philosophie, ainsi que celui présenté dans les débats des médecins-philosophes du Nord de l'Italie, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIV<sup>e</sup> siècle, concernant la séparation des domaines philosophique et théologique, et qui rattachaient à l'exercice de la pensée philosophique la possibilité de la béatitude sur terre<sup>90</sup>.

Voyons maintenant comment Dante présente à son tour, dans ce douzième chapitre du premier livre de la *Monarchia*, la notion de liberté :

Veniunt nanque usque ad hoc : ut dicant liberum arbitrium esse liberum de voluntate iudicium. Et verum dicunt ; sed importatum per verba longe est ab eis, quemadmodum tota die logici nostri faciunt de quibusdam propositionibus, que ad exemplum logicalibus interseruntur ; puta de hac : « triangulus habet tres duobus rectis equales ».<sup>91</sup>

Ce texte propose, à n'en pas douter, une véritable prise de position par rapport aux discussions sur le libre arbitre qui enflammaient les esprits dans les écoles et facultés. Parmi les participants aux polémiques, qui sont ces *pauci* qui, aux yeux de Dante, ont réellement compris la définition boécienne du libre arbitre (*liberum de voluntate iudicium*) et ne la répètent pas simplement comme une formule de géométrie<sup>92</sup> ? Peut-être que Siger de Brabant, Albert le Grand ou Nicolas Trevet appartenaient aux rares élus, mais il se peut aussi qu'il n'y en ait jamais eu qu'un seul : Dante Alighieri, comme le suppose avec raison F.-X. Putallaz<sup>93</sup>, lorsque l'on sait avec quelle conscience celui-ci se proposait d'offrir de nouveaux fruits à ses lecteurs<sup>94</sup> !

---

<sup>90</sup> Cf. F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté*, 254-258.

<sup>91</sup> *Monarchia* I, xii, 2, p. 354. Trad. modifiée, p. 451-452 : « Ils en viennent même au point de déclarer que le libre arbitre est un jugement libre sur ce que l'on veut. Et ils disent vrai, mais ils sont loin de saisir ce que ces mots signifient, à l'instar de nos logiciens qui, à longueur de journée, insèrent à titre d'exemples dans leurs argumentations logiques des propositions du genre : "Dans un triangle les trois angles équivalent à deux angles droits". »

<sup>92</sup> Remarquons que THOMAS D'AQUIN utilise aussi, lors de sa discussion sur les modalités de l'action humaine et de la possibilité d'un désir nécessaire de la volonté, l'exemple de la somme des angles d'un triangle en *Summa theologiae* Ia, q. 82, art. 1 (Utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat), resp., p. 293 : « Respondeo dicendum quod necessitas dicitur multipliciter. *Necesse est enim quod non potest non esse*. Quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco, sive materiali [...], sive formali, sicut cum dicimus quod necesse est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis. »

<sup>93</sup> Cf. F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté*, 258.

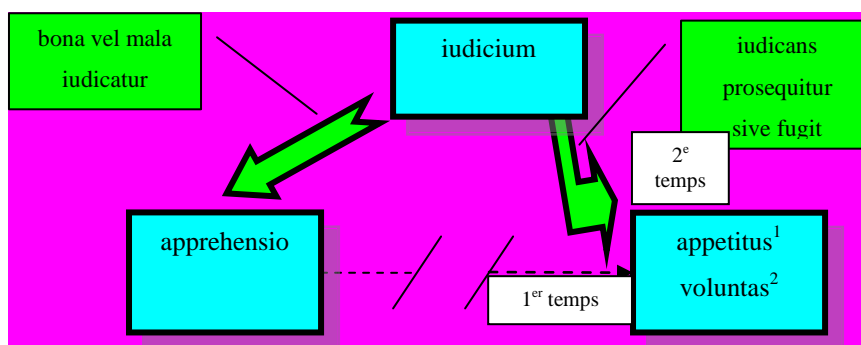
<sup>94</sup> *Monarchia* I, i, 3 p. 337 : « Hec igitur sepe mecum recogitans, ne de infossi talenti culpa quandoque redarguar, publice utilitati non modo turgescere, quinymo fructificare desidero, et intemptatas ab aliis ostendere veritates. » Trad. R. IMBACH et M.-H. MÉLÉARD, p. 256 : « Et remâchant fréquemment cela en moi-même, pour ne pas être accusé un jour d'avoir enfoui mes talents, je désire apporter au bien commun non seulement des bourgeons qui gonflent, mais je veux porter du fruit en faisant connaître des vérités que nul ne s'est hasardé à mettre en lumière. »



Le Florentin s'engage dans l'exposé de sa définition du libre arbitre, en se concentrant sur son terme central : le *iudicium*. Il présente une explication synthétique du processus de la décision : le jugement (*iudicium*) se doit d'être un intermédiaire (*medium*) entre l'appréhension (*apprehensio*) et l'appétit (*appetitus*) :

Et ideo dico quod iudicium medium est apprehensionis et appetitus : nam primo res apprehenditur, deinde apprehensa bona vel mala iudicatur, et ultimo iudicans prosequitur sive fugit. Si ergo iudicium moveat omnino appetitum et nullo modo preveniatur ab eo, liberum est ; si vero ab appetitu quocunque modo preveniente iudicium moveatur, liberum esse non potest, quia non a se, sed ab alio captivum trahitur.<sup>95</sup>

Le jugement est libre moralement lorsqu'il détermine l'appétit et se pose indépendamment de toute influence de celui-ci, donc sous le seul empire de la raison. La raison, dans son action judiciaire, se révèle ainsi comme le principe ultime de la liberté humaine : elle seule rompt la chaîne des nécessités, entre l'appréhension de la chose et le désir qui s'ensuit spontanément :



Cette séquence appréhension-jugement-appétit devrait entraîner, comme c'est le cas dans les écrits de Thomas d'Aquin<sup>96</sup>, une distinction entre l'*appetitus sensibilis* (avant le *iudicium*) et l'*appetitus intellectualis* que l'on peut traduire par *voluntas*. La volonté introduit en effet une discontinuité par rapport aux appétits, « essa non è tanto un raffinamento del desiderio, compiuto al contatto con la facoltà razionale, quanto piuttosto un contrasegno di quest'ultima »<sup>97</sup>. Pour être libre, l'homme doit faire en sorte que ce soit son jugement qui fasse mouvoir pleinement le désir et non l'inverse. Et l'appétit qui opère la dernière action,

<sup>95</sup> *Monarchia* I, xii, 3-4, p. 354-355. Trad. F. LIVI modifiée, p. 451-452 : « C'est pourquoi je dis que le jugement est intermédiaire entre l'appréhension et le désir ; en effet on appréhende d'abord une chose, ensuite, on juge bonne ou mauvaise la chose appréhendée ; enfin, celui qui juge la recherche ou la fuit. Donc le jugement est libre s'il meut pleinement le désir sans en être d'aucune façon influencé ; si en revanche le jugement est mû par un désir qui, de quelque manière, l'influence, il ne peut être libre, car il n'est pas conduit par lui-même, mais il est captif d'un autre élément qui le conduit. »

<sup>96</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* Ia, q. 82, art. 5 (Utrum irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori), resp., p. 305 : « Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis non sunt partes intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. »

<sup>97</sup> A. A. ROBLIGLIO, *L'Impossibile volere*, 209.

mais sans pouvoir revenir sur la décision du jugement, devrait être assimilé à la volonté. Bien que Dante ne ratifie pas ici explicitement cette distinction – alors qu’il l’a fait dans son *Convivio*<sup>98</sup> –, celle-ci apparaît indirectement dans la suite de son explication, lorsqu’il compare, de manière traditionnelle<sup>99</sup>, le statut humain de liberté avec celui des deux ordres directement inférieur et supérieur, les animaux et les intelligences séparées.

Lorsqu’il parle des premiers, il utilise le substantif *appetitus* alors qu’il remarque les *immutabiles voluntates* des secondes<sup>100</sup>. Les animaux n’ont pas le libre arbitre parce que leurs jugements sont déterminés par l’appétit, c’est-à-dire l’instinct :

Et hinc est quod bruta iudicium liberum habere non possunt, quia eorum iudicia semper ab appetitu preveniuntur.<sup>101</sup>

À partir de l’affirmation selon laquelle le jugement est libre quand il n’est pas influencé par les désirs, le Florentin conclut que la liberté de l’arbitre n’est pas incompatible avec l’immutabilité du vouloir : si celle-ci est la conséquence d’une disparition des appétits, il est évident que la raison reste seule maîtresse à bord. En conséquence, les substances intellectuelles, comme les anges ou les âmes des bienheureux – qui ne peuvent plus pécher – n’ont non seulement pas perdu leur liberté, mais la possèdent même dans un mode plus parfait :

Et hinc etiam patere potest quod substantie intellectuales, quarum sunt immutabiles voluntates, necnon anime separate bene hinc abeunt, libertatem arbitrii ob immutabilitatem voluntatis non amittunt, sed perfectissime atque potissime hoc retinent.<sup>102</sup>

---

<sup>98</sup> Cf. *Convivio* IV, xxii, 10, p. 401 : « E non dicesse alcuno che ogni appetito sia animo ; ché qui s’intende animo solamente quello che spetta alla parte razionale, cioè la volontade e lo ’ntelletto. Sì che se volesse chiamare animo l’appetito sensitivo, qui non ha luogo, né istanza puote avere ; ché nullo dubita che l’appetito razionale non sia più nobile che ’l sensuale, e però più amabile : e così è questo di che ora si parla. »

<sup>99</sup> Cf. par exemple PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae* II, dist. XXIV, cap. 3 (142), p. 452-453 : « 2. Quod bruta animalia non habent liberum arbitrium, sed appetitum sensualitatis » ; dist. XXV, cap. 1 (153), p. 462 : « 5. Quod in Deo sit liberum arbitrium » ; cap. 2 (154), p. 462 : « Qualiter in Deo accipitur liberum arbitrium » ; cap. 3 (155), p. 463 : « Quod angeli et sancti qui iam beati sunt, habent liberum arbitrium » ; cap. 4 (156), p. 463 : « 1. Quod liberius erit arbitrium quando peccare non poterit ». Évidemment les commentateurs des *Sentences* reprendront ce schéma. Cf. aussi THOMAS D’AQUIN, *Summa theologiae* Ia, q. 83, art. 1, resp. ; SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, éd. W. DUMPHY, V, q. 8 (Utrum in appetitu hominis sit libertas) ; V, q. 10 et 11 (Utrum appetitus in brutis sit determinatus vel non. Utrum in brutis appetitus sit liber). Voir enfin *Convivio* IV, xxii.

<sup>100</sup> *Monarchia* I, xii, 3-5, p. 354-355. Voir *infra*, passage cité.

<sup>101</sup> *Monarchia* I, xii, 5, p. 355. Trad. F. LIVI, p. 452 : « Voilà pourquoi les animaux ne peuvent posséder le libre arbitre, car leurs jugements sont toujours influencés par leur appétit. »

<sup>102</sup> *Monarchia* I, xii, 5, p. 355. Trad. F. LIVI modifiée, p. 452 : « Et pour les mêmes raisons les substances intellectuelles, dont les volontés sont immuables, et les âmes séparées, quand elles quittent vertueusement ce

Dante tire ici d'une prémisse aristotélico-boécienne – le fondement du libre arbitre est la raison – une conclusion typique de la tradition augustinienne<sup>103</sup>, qui voit dans la volonté orientée immuablement vers le bien la forme la plus haute de liberté, et qui est reprise avec une vigueur particulière par Anselme, mais aussi par Thomas d'Aquin<sup>104</sup>. Il semble donc que la conception dantesque du libre arbitre fasse appel à des voix diverses.

En distinguant de manière implicite l'*appetitus sensitivus* de l'*appetitus intellectualis*, Dante s'éloigne quelque peu de sa source Boèce qui employait le terme *voluntas* de manière générale, en rapport au désir conduit ou non par la raison. Il n'en reste pas moins que c'est la raison dans son activité judicative, comme chez Boèce, qui est le principe ultime de la liberté humaine. Si nous voulons à présent traduire, selon la pensée de Dante, la définition de Boèce :

liberum arbitrium esse liberum de voluntate iudicium<sup>105</sup>,

nous nous trouvons devant un dilemme épineux : ou nous tenons compte du sens particulier que prend pour le Florentin le terme *voluntas* en tant qu'*appetitus intellectualis* et nous comprenons :

le libre arbitre est un jugement libre formulé par la volonté,

ou nous restons proche du texte boécien en proposant une formule de ce type :

le libre arbitre est un jugement libre sur ce que l'on veut.

Nous ne trancherons pas et garderons à l'esprit cette double interprétation.

En intellectualiste radical, Dante affirme que la volonté suit la détermination de la raison et ne fait que reformuler ce que la raison lui dicte. Certainement peu de penseurs auront osé

monde, ne perdent pas leur libre arbitre du fait que leur volonté est désormais immuable ; au contraire, elles le gardent de la façon la plus parfaite et la plus vraie. »

<sup>103</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* XXII, 30.

<sup>104</sup> THOMAS D'AQUIN dit en effet qu'une âme sainte qui a une volonté immuable (cf. *Summa theologiae* Ia-IIae, q. 3, art. 4, ad 1 et IIa-IIae, q. 28, art. 3, resp.), a un libre arbitre (*Summa theologiae* IIIa, q. 18, art. 4, ad 3) et que celui-ci est particulièrement grand car elle ne peut pas pécher (*Scriptum super Libros Sententiarum* II, dist. XXV, q. 1, art. 1 (Utrum in Deo sit liberum arbitrium) : dans cette dernière question, il cherche à spécifier quels êtres ont un libre arbitre ; il répond : les hommes, les anges et Dieu ; les bêtes, non).

<sup>105</sup> *Monarchia* I, xii, 2, p. 354. Nous nous sommes décidée pour cette traduction, après avoir passé en revue les différentes versions proposées : traduction italienne de B. NARDI « libero giudizio riguardante il volere », traductions anglaises de R. KAY : « free judgment regarding the will » et P. SHAW : « free judgment in matters of volition », traduction allemande de R. IMBACH et CH. FLÜELER : « das freie Urteil des Willens », traduction française de M. GALLY : « le fait de juger librement de ce que l'on veut », traduction française de F. LIVI : « libre jugement formulé par la volonté » – très ambigu : est-ce que la volonté juge ou est-ce qu'elle reformule le jugement établi par la raison ? S'il s'agit de la première solution : depuis quand le jugement est une fonction de la volonté ?

proclamer une telle doctrine après la condamnation de 1277, qui “épingla” la proposition suivante :

quod si ratio recta, et voluntas recta [...] secundum hoc, ad rectitudinem voluntatis non esset necessaria gratia, set solum scientia, quod fuit error Pelagii.<sup>106</sup>

Cette thèse reflète une caractéristique de la pensée de Siger de Brabant, à qui Dante offrira, dans le *Paradiso*, un éloge de la bouche de Thomas d’Aquin<sup>107</sup>, et se retrouvera aussi parmi les propositions mises en poésie dans la *Commedia*. La liberté morale (*libertas a peccato*) semble ainsi atteignable sans le secours de la grâce, contrairement à ce qu’affirme la tradition théologique : la perfection éthique devient à la portée de l’être rationnel<sup>108</sup>. Prétendre à la supériorité de l’intellect sur la volonté, c’était cautionner ceux qui voulaient établir une autonomie du savoir profane, « c’était s’opposer à la totale subordination de la science à la théologie, de la philosophie à la foi, de la Faculté des arts à la Faculté de théologie », et même, selon Dante, « de l’Empire à la Papauté »<sup>109</sup>. La thèse intellectualiste permettait de renouer avec ceux qui avaient imaginé une béatitude terrestre. Et c’est dans cette direction que le texte dantesque nous conduit à présent :

Hoc viso, iterum manifestum esse potest quod hec libertas sive principium hoc totius nostre libertatis est maximum donum humane nature a Deo collatum – sicut in *Paradiso Comedie* iam dixi – quia per ipsum hic felicitamur ut homines, per ipsum alibi felicitamur ut dii.<sup>110</sup>

Le bonheur, autant ici-bas que là-haut, vient d’une liberté de choix bien maîtrisée ; c’est grâce à elle seule que nous avons accès aux béatitudes terrestre et céleste. On peut donc avec raison la considérer comme le plus grand don fait par Dieu à la nature humaine. Dans ce chapitre, nous l’avons dit, l’Alighieri formule sa pensée sous la forme d’un syllogisme. Les réflexions menées jusqu’à présent lui permettent d’établir la prémisse majeure de son raisonnement, énoncée d’emblée (*Et humanum genus potissime liberum optime se habet*), mais qu’il peut

---

<sup>106</sup> Cf. D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, art. 130, p. 118, cité par F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté*, 281. Trad. p. 119 : « Si la raison est droite, la volonté est droite <également> [...] selon ce principe, la grâce ne serait pas nécessaire à la rectitude de la volonté, mais seulement la science, ce qui fut l’erreur de Pélagie. »

<sup>107</sup> Cf. *Paradiso* X, 133-138.

<sup>108</sup> Nous en reparlerons plus bas, en particulier à propos des Limbes.

<sup>109</sup> F.-X. PUTALLAZ, « Thomas de Sutton, ou la liberté controversée », 35.

<sup>110</sup> *Monarchia* I, xii, 6, p. 355. Trad. F. LIVI, p. 452 : « Cela dit, il apparaît tout aussi clairement que cette liberté ou ce fondement de notre liberté est le plus grand don que Dieu ait accordé à la nature humaine – comme je l’ai déjà dit dans le *Paradis* de la *Comédie* – car c’est par lui que nous sommes heureux ici-bas en tant qu’hommes et que nous serons heureux là-haut comme des dieux. »

dorénavant formuler en remplaçant le vague qualificatif *liberum* par le concept du *principium* qu'il a défini plus haut comme *liberum arbitrium* :

Quod si ita est, quis erit qui humanum genus optime se habere non dicat, cum potissime hoc principio possit uti ?<sup>111</sup>

### c) Primauté de la philosophie pratique à propos de la liberté

Dans le syllogisme que nous avons développé à partir de l'argumentation du chapitre xii, il s'agit maintenant de prouver la prémisse mineure, car si Dante parle ici de liberté, ce n'est pas seulement en vue d'une fin érudite, histoire de se prononcer sur la prévalence respective de l'appétit ou de la raison. S'il en parle, c'est qu'il est troublé par le désordre du monde, et par le mal qui y règne ; et qu'il projette d'instaurer, sur cette terre déjà, une liberté complète pour l'homme, tant au niveau politique que moral, le premier étant la condition de réalisation du second. Or, la monarchie universelle offre à l'*animal politicum* qu'est l'homme les meilleures conditions pour exercer sa liberté. Cette liberté source de béatitude ici-bas, dans la société humaine, est à sa plus grande intensité dans le cadre politique qui donne à l'homme la plus grande indépendance, selon le principe aristotélicien (récolté peut-être dans les *Auctoritates Aristotelis*) qu'est libre celui qui est cause de lui-même :

Sed existens sub Monarcha est potissime liberum. Propter quod sciendum quod illud est liberum quod « sui met et non alterius gratia est », ut Philosopho placet in hiis que *De simpliciter ente*. Nam illud quod est alterius gratia necessitatur ab illo cuius gratia est, sicut via necessitatur a termino. Genus humanum solum imperante Monarcha sui et non alterius gratia est.<sup>112</sup>

Le genre humain est le plus libre possible quand il est dirigé par un Monarque lui permettant de vivre pour lui-même. Cette thèse, surprenante de prime abord, s'explique à partir de l'analyse aristotélicienne des formes faussées de gouvernement, dans lesquelles les classes dirigeantes administrent pour leur propre intérêt plutôt que pour le bien de tous<sup>113</sup>. Puisque Dante a déjà établi que le Monarque, mieux que tout autre, aime et est proche de tous les

<sup>111</sup> *Monarchia* I, xii, 7, p. 355. Trad. F. LIVI, p. 452 : « S'il en est ainsi, qui pourra contester que le genre humain connaît son état le plus heureux lorsqu'il peut le mieux vivre selon ce principe ? »

<sup>112</sup> *Monarchia* I, xii, 8-9, p. 355. Trad. F. LIVI, p. 452 : « Or il est tout à fait libre s'il vit sous un Monarque. À ce propos, il est bon de savoir qu'est libre ce qui "est pour soi et non pour un autre", comme l'enseigne le Philosophe dans ses livres *L'Être pris absolument* [*Métaphysique* I, 2, 982b25-26]. En effet, ce qui est pour un autre, est déterminé par celui par qui il est ce qu'il est, comme une route est déterminée par son but. Ce n'est que lorsqu'il est soumis au Monarque que le genre humain existe pour lui et non pas pour autrui. » Cf. *Auctoritates Aristotelis*, 1 *Metaphysica* (22), p. 116 : « Homo liber dicitur qui sui ipsius et non alterius gratia est. »

<sup>113</sup> Cf. *Monarchia* I, xii, 9.

hommes (cf. *Monarchia* I, xi, 15-18), il s'ensuit qu'il désire pour eux le bien et le bonheur ; en d'autres mots, le Monarque considère le bonheur de chaque citoyen comme une fin en soi :

et politizant reges, aristocratici quos optimates vocant, et populi libertatis zelatores; quia cum Monarcha maxime diligit homines, ut iam tactum est, vult omnes homines bonos fieri: quod esse non potest apud oblique politizantes. Unde Philosophus in suis *Politicis* [III, 5, 1278b 2-5] ait quod in politia obliqua bonus homo est malus civis, in recta vero bonus homo et civis bonus convertuntur. Et huiusmodi politie recte libertatem intendunt, scilicet ut homines propter se sint.<sup>114</sup>

La forme droite de gouvernement organisée à l'image de l'homme droit, c'est-à-dire sous l'empire unique de la raison – et qui mieux que la monarchie universelle imite ce modèle moral ! –, permet une coïncidence parfaite entre l'homme bon et le bon citoyen (*bonus homo et civis bonus convertuntur*)<sup>115</sup>. Tout comme l'homme bon est libre et autarcique, le juste gouvernement vise la liberté de ses citoyens, et cela est particulièrement vrai du Monarque qui, en tant que législateur, sert tous les hommes (*minister omnium*) et non seulement quelques-uns, en édictant des lois qui promeuvent le bien de tout sujet. Ainsi sous un Monarque, les hommes sont des fins et non des moyens :

Non enim cives propter consules nec gens propter regem, sed e converso consules propter cives et rex propter gentem; quia quemadmodum non politia ad leges, quinimo leges ad politiam ponuntur, sic secundum legem viventes non ad legislatorem ordinantur, sed magis ille ad hos, ut etiam Philosopho placet in hiis que de presenti materia nobis ab eo relicta sunt. Hinc etiam patet quod, quamvis consul sive rex respectu vie sint domini aliorum, respectu autem termini aliorum ministri sunt, et maxime Monarcha, qui minister omnium proculdubio habendus est. Hinc etiam iam innotescere potest quod Monarcha necessitatur a fine sibi prefixo in legibus ponendis.<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup> *Monarchia* I, xii, 9-10, p. 356. Trad. F. LIVI, p. 452-453 : « seulement alors les Rois, les aristocrates appelés optimates et les zéloteurs de la liberté du peuple gouvernent droitement. Car le Monarque, étant animé d'un amour inégalable pour tous les hommes, comme nous l'avons observé, veut que tous les hommes deviennent bons, ce qui ne saurait se produire là où les formes de gouvernement sont faussées. C'est pourquoi, dans sa *Politique*, le Philosophe affirme que, dans une forme faussée de gouvernement, l'homme bon est un mauvais citoyen, alors que, dans une forme droite de gouvernement, l'homme bon et le bon citoyen coïncident. Et ces formes droites de gouvernement visent la liberté, c'est-à-dire que les hommes existent pour eux-mêmes. »

<sup>115</sup> Remarquons que Dante a déjà utilisé, dans le *Convivio* (III, xiv, 9-10, p. 239), la citation de la *Métaphysique* II d'Aristote pour illustrer la différence entre une âme d'esprit noble, libre grâce à la raison, et les autres âmes, serviles : « Per donna gentile s'intende la nobile anima d'ingegno, e libera nella sua propria potestate, che è la ragione. Onde l'altre anime dire non si possono donne, ma ancille, però che non per loro sono ma per altrui ; e lo Filosofo dice, nel secondo della *Metafisica*, che quella cosa è libera, ch'è per sua cagione, e non per altrui. »

<sup>116</sup> *Monarchia* I, xii, 11-12, p. 356. Trad. F. LIVI modifiée p. 453 : « Car les citoyens n'existent pas en fonction des consuls ni le peuple en fonction des Rois, mais au contraire les consuls existent en fonction des citoyens et les Rois en fonction du peuple. Car, de même que la forme de gouvernement n'est pas établie en fonction des lois, mais les lois en fonction de la forme de gouvernement, de même les hommes vivant selon la loi ne sont pas ordonnés en vue du législateur, mais plutôt celui-ci l'est en vue de ceux-là ; c'est également ce que le Philosophe

Le rôle du Monarque se précise une fois mises en évidence les caractéristiques de l'unique protagoniste de l'histoire, l'entière communauté humaine, à savoir la capacité et la liberté des hommes de décider de leur propre destin individuel et collectif. Ainsi tout type plus ou moins ample d'organisation politique et tout code législatif se doivent d'être en fonction du peuple et non le contraire. Les consuls, les rois, et le Monarque lui-même, ont le pouvoir en ce qui concerne les moyens (*respectu vie*), mais pour ce qui regarde les fins (*respectu autem termini*), ils sont seulement des administrateurs, des exécuteurs. La réalisation de la justice dans la vie collective rendue possible par la monarchie universelle, permet donc la réalisation de la paix ; or, en elle peut se réaliser au plus haut point la liberté, l'exercice du libre arbitre, l'expression de l'essence humaine la plus intrinsèque. Les sujets d'une monarchie universelle sont donc les plus libres possible, ce qui prouve la prémisse mineure. Dante conclut que ce type de gouvernement est nécessaire au maximum de bien-être sur terre :

Ergo genus humanum sub Monarcha existens optime se habet; ex quo sequitur quod ad bene esse mundi Monarchiam necesse est esse.<sup>117</sup>

Maintenant que nous avons suivi le raisonnement logique et philosophique qui conduit Dante à exalter le pouvoir monarchique universel, nous tenterons de situer rapidement la place qu'occupait cette conviction dans sa biographie et de relever les incarnations historiques de son soutien à l'Empire. Du régime d'autonomie communale florentine que ses citoyens appelaient liberté, l'Alighieri avait reçu le fruit le plus amer : l'exil<sup>118</sup>. Un exil forcé qui devint perpétuel, alors que Dante avait tendu, dans ses activités politiques, au bien commun et à la défense de la cité<sup>119</sup>. Cette prétendue liberté devait apparaître à l'exilé sous les traits de la tyrannie de quelques puissants et de l'oppression de beaucoup ; et sa cité prenait la forme d'un lieu de perdition et de licence, d'un *bordello* (*Purgatorio*, VI, 78).

Dans son invective aux Florentins (1311), Dante, *exul inmeritus* mais rempli de l'espérance d'un rétablissement de l'autorité impériale durant ces années du couronnement et de la

enseigne dans les livres qu'il nous a laissés sur ce sujet. On voit par là que le consul ou le Roi exercent certes leur autorité sur les autres quant au chemin à suivre ; toutefois, quant au but à atteindre, ils sont les serviteurs des autres et en premier lieu le Monarque, qu'il convient assurément de considérer comme le serviteur de tous. Aussi peut-on comprendre, dès à présent, que le Monarque est déterminé par la fin qu'il s'est fixée dans l'établissement des lois. »

<sup>117</sup> *Monarchia* I, xii, 13, p. 356. Trad. F. LIVI, p. 453 : « Donc le genre humain qui vit sous le Monarque se trouve dans sa condition la meilleure. Il s'ensuit que l'existence de la Monarchie est nécessaire au bien-être du monde. »

<sup>118</sup> Pour les références biographiques, envisagées comme terreau du projet de la *Monarchia*, « tentativo ideologico di reinterpretazione globale della realtà e di trasformazione della condizione presente », impliquant une idéologie politique qui intègre qualité théorique et volonté opérative, voir V. RUSSO, *Impero e stato di diritto*, 16-22, en part. 21-22.

<sup>119</sup> Cf. G. PETROCCHI, *Vita di Dante*, 77-90 ; G. PADOAN, *Introduzione a Dante*, 41-49.

descente d'Henri VII en Italie<sup>120</sup>, résume sa conception rationnelle, organique et ordonnée de la justice, qui se signale par un équilibre de droits et de devoirs. Son hypothèse d'un gouvernement fortement centralisé dans son pouvoir juridique et administratif, capable de dissiper tout particularisme de faction, d'écarter les gouvernements "obliques" qui « in servitutum cogunt genus humanum » (*Monarchia* I, xii, 9), de permettre ainsi l'exercice du libre arbitre, devait répondre à un besoin évident de la situation historique de sa ville, tout en posant les bases théoriques d'une réflexion sur l'« État » de droit<sup>121</sup>. La liberté dantesque, conçue comme domination rationnelle sur les appétits, coïncide avec l'observance volontaire des lois positives justes (impériales), lesquelles ne sont autre chose que les images de la justice naturelle ou humaine inscrite dans la raison. C'était donc suivre l'ordre de la nature que d'accueillir le Monarque romain comme le seul gouvernant capable de faire respecter les lois humaines et divines et de restaurer la justice, la paix et la liberté, contre le chaos des intérêts divers, contre les violences et les luttes fratricides. La conception du poète – caractère naturel et donc rationnel de l'ordre politique – s'oppose radicalement à l'idée de liberté des Florentins, plus proche du simple exercice des intérêts économiques communaux, que celui-là rejette violemment :

ex quo, primi et soli iugum libertatis horrentes, in romani Principis, mundi regis et Dei ministri, gloriam fremuistis, atque iure prescriptionis utentes, debite subiectionis officium denegando, in rebellionis vesaniam maluistis insurgere ? [...] Nec advertitis dominantem cupidinem, quia ceci estis, venenoso susurrio blandientem, minis frustatoriis cohibentem, nec non captivantem vos in lege peccati, ac sacratissimis legibus que iustitie naturalis imitantur ymaginem, parere vetantem.<sup>122</sup>

Organisation politique préposée à la pleine réalisation, dans la paix et la liberté, du droit naturel de l'homme, l'Empire pourrait permettre de vivre civilement, selon les besoins de la

---

<sup>120</sup> Voir à propos de ces épîtres dantesques sur la descente d'Henri en Italie, le mémoire de licence de S. MASPOLI, *Commento delle epistole dantesche per il cursus di Arrigo VII in Italia* (Epistole V, VI, VII).

<sup>121</sup> Voir pour ces considérations, V. RUSSO, *Impero e stato di diritto*, 46-51.

<sup>122</sup> *Epistola* VI, 5 et 22, p. 553 et 558. Trad. modifiée p. 529 et 532 : « depuis le moment où, étant les premiers et les seuls à haïr le joug de la liberté, vous avez hurlé contre la gloire du Prince romain, Roi de la terre et ministre de Dieu, et avez préféré vous abandonner à une folle rébellion, en faisant usage du droit de prescription et en reniant le devoir de la juste soumission, [...] vous ne remarquez pas [que vous êtes prisonniers et astreints aux fers], parce que vous êtes aveugles, la cupidité qui vous domine, qui vous flatte par un chuchotement empoisonné, qui vous tient par des menaces fallacieuses, qui vous soumet à la loi du péché, et qui vous empêche d'obéir aux très saintes lois qui sont faites à l'image de la justice naturelle. » Pour une mise en contexte historique et biographique des thèses de Dante dans cette épître, voir G. DALLARI, « Il concetto dantesco della civile libertà » et S. MASPOLI, *Commento delle epistole dantesche per il cursus di Arrigo VII in Italia* (Epistole V, VI, VII), 62-88.



nature (*natura poscente civiliter*)<sup>123</sup>. Fondé sur le droit – lui-même remède à l'injustice due avant tout à la cupidité – et dirigé par un Empereur serviteur des lois *que iustitie naturalis imitantur ymaginem*, il pourrait sauver les Florentins de leur péché, mais ceux-ci, aveugles, refusent d'être libérés :

Vident namque vos pennati et immaculati in via, quasi stantes in limine carceris, et miserantem quempiam, ne forte vos liberet captivatos et in compedibus astrictos et manicis, propulsantes.<sup>124</sup>

L'observance volontaire et joyeuse des justes lois positives – du joug (*jugum*) salubre de la loi – est d'ailleurs une des formes les plus hautes de la liberté, puisque celles-là assurent le libre cours de la volonté, non plus soumise aux appétits mais dirigée par la raison :

observantia quarum, si leta, si libera, non tantum non servitus esse probatur, quin ymo perspicaciter intuitu liquet ut est ipsa summa libertas. Nam quid aliud hec nisi liber cursus voluntatis in actum quem suis leges mansuetis expediunt? Itaque solis existentibus liberis qui voluntarie legi obediunt, quos vos esse censebitis qui, dum pretenditis libertatis affectum, contra leges universas in legum principem conspiratis ?<sup>125</sup>

Cette liberté d'ici-bas, on le comprend d'emblée, n'est pas licence, mais consentement profond aux valeurs de l'Empire qui unit liberté, justice et paix. Pour Dante, le rétablissement de l'Empire se présentait ainsi comme la plus importante mission de l'humanité car elle permettrait la liberté politique, c'est-à-dire la possibilité donnée aux hommes d'exister pour eux-mêmes, et réaliserait les conditions d'une vie morale en société permettant la convergence entre l'homme de bien et le bon citoyen<sup>126</sup>. Libertés morale et politique coïncident, les deux se trouvant être sous la direction unique d'une entité parfaite : la raison et ses jugements pour la première, le Monarque et ses lois pour la seconde.

---

<sup>123</sup> Cf. *Epistola* VI, 2, p. 551. Pour un approfondissement de la thématique, lire l'article de V. RUSSO, « Le *Epistole* politique », en part. 72-74.

<sup>124</sup> *Epistola* VI, 21, p. 556-557. Trad. p. 532 : « En effet, les oiseaux et ceux dont la vue est pure vous voient, comme au seuil de la prison, repousser même celui qui aurait pitié de vous, pour éviter que par hasard il ne vous libère, alors que vous êtes prisonniers et astreints aux fers. »

<sup>125</sup> *Epistola* VI, 22-23, p. 558. Trad. modifiée p. 532 : « il est prouvé que le respect de cette justice, s'il est heureux, s'il est libre, est non pas un esclavage, mais bien la plus haute liberté, comme peut s'en rendre compte quiconque regarde avec perspicacité. En effet, qu'est-ce d'autre, la liberté, sinon le libre cours de la volonté en acte que les lois assurent à ceux qui les observent ? Puisque seuls sont libres ceux qui obéissent de plein gré à la loi, qui prétendez-vous donc être, vous qui, pendant que vous proclamez aimer la liberté, vous opposez à toutes les lois de l'univers et conspirez contre le prince des lois ? »

<sup>126</sup> À propos du rôle des auteurs antiques dans le programme politique de Dante – en tant que réforme fondamentale des systèmes en place en vue de la mise en place d'un *orbis christianus* – particulièrement dans les *Lettres* et la *Monarchia*, voir A. BUCK, « Die Funktion der antiken Autoren in Dantes politischen *Epistole* und in seiner *Monarchia* ».

Cependant – pour revenir à Caton –, Dante envisage cette restauration morale et politique comme une remise en vigueur des vertus civiles républicaines. Il n’y a pas en effet, chez le Florentin, d’antinomie entre la vision d’une monarchie universelle et l’espérance de la renaissance d’un républicanisme civique<sup>127</sup>, tout comme il n’y avait pas d’opposition entre République et Empire romains, mais une continuité voulue par la Providence. Si l’Empire est fondamental pour un retour des vertus humaines sur la terre, la forme que cette restitution prendra découlera d’un seul modèle moral, celui de la Rome républicaine, comme cela est manifeste dans les chants XV et XVI du *Paradiso*, lors de la rencontre virgilienne – sur le modèle de celle d’Énée et Anchise – de Dante et de son ancêtre Cacciaguida. Le tableau que Cacciaguida dépeint de l’antique Florence est celui d’un âge d’or idyllique ; il évoque le repos d’une cité en paix avec elle-même et avec ses voisins. La mention de Cincinnatus et de Cornelia<sup>128</sup> avec son parallèle en chiasme entre passé et présent, suggère le modèle du déclin de la cité : une République dégradée<sup>129</sup>. L’Empire est donc nécessaire à la réalisation de la mission terrestre de l’humanité, mais l’Empereur doit s’engager à un retour à ce que Jules César, premier Empereur selon la tradition médiévale<sup>130</sup>, avait écrasé pour un temps – par nécessité dirions-nous –, c’est-à-dire la liberté et l’idéal d’une vertu civique républicaine<sup>131</sup>.

Caton peut ainsi, malgré son appartenance au monde de la République et son opposition à César, se présenter comme l’incarnation de la liberté morale et le défenseur de la liberté politique<sup>132</sup>. Si Caton est mort, à un moment-clé de l’histoire providentielle romaine, pour le

---

<sup>127</sup> Cf. R. HOLLANDER, A. ROSSI, « Il reppublicanesimo di Dante », 298-300.

<sup>128</sup> *Paradiso* XV, 127-129, p. 253 : « Saria tenuta allor tal maraviglia / una Cianghella, un Lapo Salterello / qual or saria Cincinnato e Corniglia ». Trad. p. 149 : « Une Cianghella, ou un Lapo Saltarello, / auraient alors autant surpris / qu’aujourd’hui Cincinnatus ou Cornelia. »

<sup>129</sup> Voir à ce propos R. HOLLANDER, A. ROSSI, « Il reppublicanesimo di Dante », 315-322, qui analysent ce discours de l’ancêtre florentin non seulement comme ont fait traditionnellement les interprètes, à travers la rencontre d’Anchise et Énée dans le sixième livre de l’*Énéide*, mais qui le lisent comme une réélaboration de la lamentation de Lucain sur la décadence de Rome et son blâme de la *Fortuna* au début de la *Pharsalia*.

<sup>130</sup> Cf. *Convivio* IV, v, 12, p. 286 : « Se noi consideriamo poi lei per la maggiore adolescenza sua, poi che dalla reale tutoria fu emancipata, da Bruto primo consolo infino a Cesare primo prencipe sommo. » Voir aussi, par exemple BRUNETTO LATINI, *Tresor* I, 38, p. 68 : « Coment Jule Cesar fu premier empereor de Rome ».

<sup>131</sup> Cet Empereur serait évidemment Henri VII, septième Empereur de la lignée impériale providentielle décrite par Justinien en *Paradiso* VI, 55-111 : 1. Jules César, qui conquiert tant de terres (55-78). 2. Auguste, qui rendit au monde la paix, ce qui permit la venue du Christ (79-81). 3. Tibère, qui régnait quand le Christ fut crucifié (82-89). 4. Tite, qui soumit les Juifs et détruisit Jérusalem comme juste vengeance de la crucifixion (91-93). 5. Justinien lui-même, introduit plus haut (10-12), qui réalisa le vouloir divin avec sa codification du droit romain. 6. Charlemagne, ultime grand et authentique Empereur dans ce schéma providentiel, qui battit les barbares Lombards (94-97). Voir à ce propos R. HOLLANDER, A. ROSSI, « Il reppublicanesimo di Dante » 301-302. Relevons encore le parallélisme que crée Dante à propos de l’histoire romaine : l’enfance de Rome et ses sept rois, son adolescence et ses sept héros, du moins tels qu’ils nous sont présentés dans le cinquième chapitre de la *Monarchia*, sa maturité et ses sept empereurs.

<sup>132</sup> Comme l’affirme G. SASSO, « Catone », 175 : « Catone è Roma ; e dunque l’Impero che non era, per Dante, l’alternativa della libertà. »

bien commun et par ce sacrifice indicible, c'est donc bien pour embraser d'amour, pour amener à la vraie liberté – celle qui consiste dans l'obéissance à la raison et aux lois – tous les hommes, y compris les sujets du Monarque.

## D. *Commedia, Purgatorio I-II (1315) : une volonté saine ou sainte chez Caton ?*

### 1. *Epistola a Cangrande (v. 1315) : les deux sens de la Commedia*

Dans ses considérations sur l'exégèse poétique, au début du deuxième livre du *Convivio*, Dante avait présenté le sur-sens – le sens anagogique – à partir de l'*exemplum* de la sortie d'Égypte du peuple juif. Cette histoire est à comprendre *spiritualmente* (7) comme celle de l'âme qui, s'enlevant au péché, *sia fatta santa e libera in sua potestate* (7).

C'est à partir de ce motif – essentiel pour nous, puisqu'il touche à la thématique fondamentale de la libération – que le poète opère une réécriture de son petit *De l'interprétation*, cette fois en rapport avec la *Commedia*. L'*Épître à Cangrande*, lettre adressée au dédicataire du *Paradiso*, Cangrande della Scala, appartient autant à la tradition de la lettre de dédicace, avec sa rhétorique de la protestation d'amitié et de la demande de soutien (§1-4), qu'à celle de l'exégèse philosophico-théologique de la poésie dantesque (§5-33), même si l'on discute encore l'authenticité de cette deuxième partie<sup>1</sup>. Elle contient en son sein même ce que l'on pourrait nommer une *lectio princeps* universitaire comprenant un *exordium* (§14-16), un *accessus* au texte (§17-41), enfin une *divisio textus* suivie de l'*expositio littere* du prologue au dernier livre de la *Commedia* (§42-87)<sup>2</sup>. Dans l'*accessus*, le poète présente les clés de lecture traditionnelles qui ouvrent à la compréhension du texte : « subiectum, agens, forma, finis, libri titulus, et genus philosophie » (§18)<sup>3</sup>. Afin d'exposer le sujet de sa comédie, l'auteur rappelle les règles fondamentales pour la lecture de son œuvre :

Ad evidentiam itaque dicendorum sciendum est quod istius operis non est simplex sensus, ymo dici potest polisemos, hoc est plurium sensuum ; nam primus sensus est qui habetur per litteram, alius est qui habetur

---

<sup>1</sup> Voir à ce propos deux articles proposant des positions contrastées : T. RICKLIN, « Strutture e autenticità dell'*Epistola a Cangrande* » et C. GINZBURG, « Dante's *Epistle to Cangrande* and its two authors ». Le premier affirme l'authenticité dantesque de l'intégralité de la lettre ; le second envisage que si les quatre premiers paragraphes ont été rédigés par Dante, le reste de l'épître serait de Boccace. Nous ferons comme si tout était de la plume de l'Alighieri.

<sup>2</sup> Cf. T. RICKLIN, « Strutture e autenticità dell'*Epistola a Cangrande* », 269-278, en part. 273.

<sup>3</sup> Le poète se présente ici dans la tradition herméneutique qui va de Servius (qui propose les points suivants au début de son commentaire à l'*Énéide* : vie de l'auteur, titre de l'ouvrage, genre poétique, intention de l'auteur, nombre de livres, leur ordonnance, l'explication proprement dite) au XIV<sup>e</sup> siècle, en passant par Boèce et Conrad d'Hirsau. Voir à ce propos E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 228 ; B. NARDI, « Osservazioni sul medievale *Accessus ad Auctores* in rapporto all'*Epistola a Cangrande* », dans : *Saggi e note di critica dantesca*, 268-305 ; E. A. QUAIN, « The Medieval *Accessus ad Auctores* ».

per significata per litteram. Et primus dicitur litteralis, secundus vero allegoricus sive moralis<sup>4</sup>. [...] Et quomodo isti sensus mistici variis appellentur nominibus, generaliter omnes dici possunt allegorici, cum sint a litterali sive historiali diversi. Nam allegoria dicitur ab 'alleon' grece, quod in latinum dicitur 'alienum', sive 'diversum'.<sup>5</sup>

Dante définit sa *Commedia* comme un texte véritablement polysémique (*polisemos*<sup>6</sup>), produisant conjointement au moins deux sens fondamentaux : *sensus litteralis* ou *historialis* et *sensus mysticus* ou *allegoricus*, sens de la lettre du texte et sens des choses signifiées par la lettre<sup>7</sup>.

Pour expliquer en quoi ces différents sens se distinguent, la poète a de nouveau recours à l'épisode de la sortie d'Égypte, narrée dans le *Psaume* 113, qui signifie d'abord le départ des Israélites au temps de Moïse (sens historique), mais aussi la Rédemption opérée par le Christ (sens allégorique), la transition de l'état de péché à l'état de grâce (sens moral) et, enfin, l'acte par lequel l'âme passe de son asservissement à la corruption de ce monde à la gloire éternelle (sens anagogique) :

Qui *modus tractandi*, ut melius pateat, potest considerari in istis versibus : « In exitu Israel de Egipto, domus Iacob de populo barbaro, facta est Iudea sanctificatio eius, Israel potestas eius ». Nam si ad litteram solam inspiciamus, significatur nobis exitus filiorum Israel de Egipto, tempore Moysis ; si ad allegoriam, nobis significatur nostra redemptio facta per Christum ; si ad moralem sensum, significatur

---

<sup>4</sup> Le <sive anagogicus> que l'on retrouve dans les autres éditions a été à juste titre enlevé du texte par T. RICKLIN, p. 8 ; voir sa justification p. 71-73.

<sup>5</sup> DANTE, *Epistola a Cangrande* [XIII] §20 et §22, p. 9-10. Trad. modifiée p. 550 : « Pour mieux comprendre mon exposé, il faut savoir que cette œuvre n'a pas un seul sens, mais qu'elle est au contraire polysémique, c'est-à-dire qu'elle recèle plusieurs significations. Un premier sens est celui de la lettre du texte, un autre est celui des choses signifiées par la lettre. Le premier est appelé littéral, le deuxième allégorique ou moral. [...] Et, bien que ces sens mystiques soient désignés par des noms différents, on peut en général les appeler allégoriques, puisqu'ils diffèrent du sens littéral ou historique ; en effet, le mot allégorie dérive du mot grec *alléon*, qui en latin signifie *alienum*, donc "différent". »

<sup>6</sup> Terme utilisé dans l'exégèse patristique, comme le confirme J. PÉPIN, « La théorie dantesque de l'allégorie », 58, n. 17, qui cite Origène et Basile.

<sup>7</sup> En ce qui concerne le sens anagogique, Dante hésite à le proposer comme moyen de lecture pour sa *Commedia* : il ne le cite pas dans un premier temps (dans le §20, selon la correction qu'a justement apportée T. RICKLIN), pour le mentionner ensuite parmi les quatre sens traditionnels de l'exégèse biblique. En réfléchissant de manière générale à ce que représente cette interprétation et en s'intéressant plus précisément à la signification anagogique qu'il donne du verset du psaume, nous remarquons que c'est la lecture littérale du *Paradiso* qui se rapproche le plus de ce quatrième et plus haut sens exégétique. G. PADOAN, dans son *Introduzione a Dante*, 121, affirme à propos de la *Commedia* – en laissant, dans le texte de l'*Epistola a Cangrande*, le « sive anagogicus » : « che al senso letterale vanno affiancati non soltanto il senso allegorico e il senso morale (come per testi letterari, di finzione poetica) bensì anche il senso anagogico (pertinente alle Sacre Scritture). »

nobis conversio anime de luctu et miseria peccati ad statum gratie ; si ad anagogicum, significatur exitus anime sancte ab huius corruptionis servitute ad eterne glorie libertatem.<sup>8</sup>

En présentant, par la suite, en deux séries de cinq espèces – la première d’aspect poético-rhétorique, la seconde d’aspect philosophique : *poeticus, fictivus et descriptivus, digressivus, transumptivus* ainsi que *diffinitivus, divisivus, probativus, improbativus, et exemplorum positivus*<sup>9</sup> – les multiples *modi tractandi* auxquels a recours la *Commedia* (§27), le Florentin affirme le double caractère, poétique et philosophique, de son œuvre. Mais cela ne l’empêche pas d’associer au mode de traitement dont il se sert pour son poème, celui qu’on use habituellement pour un sujet biblique : contrairement aux jugements scolastiques, la poésie philosophique dantesque relève, pour son auteur, d’un des plus hauts degrés de l’écriture et mérite une lecture polysémique tout comme la Bible. C’est en effet pour mieux comprendre le *modus tractandi* de son œuvre que l’Alighieri propose l’exemple des quatre sens du verset biblique de ce fameux *Psaume* 113, auquel si souvent il se réfère et qui pourrait, d’une certaine manière, signifier toute la *Commedia*<sup>10</sup>.

Que le sens allégorique – et même le sens moral – soit associé au commentaire poétique ne surprend pas, mais que la lecture anagogique, d’ailleurs tue dans un premier temps (par prudence ?), soit proposée en illustration de l’exégèse de la *Commedia* présente des nouveautés bien plus évidentes<sup>11</sup>. Le sens anagogique, qui aurait trait à la délivrance de l’âme

---

<sup>8</sup> DANTE, *Epistola a Cangrande* [XIII] §21, p. 8-10. Trad. modifiée p. 550 : « Et pour une meilleure illustration de cette méthode d’exposition, nous pouvons l’appliquer aux versets suivants : “Quand Israël sortit d’Égypte, que la maison de Jacob s’éloigna d’un peuple barbare, Juda devint le sanctuaire du Seigneur, Israël devint son royaume”. Ce passage nous dit du point de vue de la lettre que les enfants d’Israël quittèrent l’Égypte au temps de Moïse; du point de vue de l’allégorie, que nous avons été sauvés par le Christ ; du point de vue du sens moral, que l’âme convertie passe du deuil de la misère du péché à l’état de grâce ; du point de vue du sens anagogique, que l’âme purifiée quitte la servitude de la corruption terrestre pour atteindre la liberté de la gloire éternelle. »

<sup>9</sup> Cf. *Epistola a Cangrande* §27, p. 10. Voir à ce propos l’éclairante analyse de E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 229-232 qui relève la provenance scolastique du terme *modus* (Sommes théologiques d’Alexandre de Hales et d’Albert le Grand, et écrits philosophiques de Gentile da Gino) alors que les traités poétiques utilisaient plutôt l’expression *forma tractandi*. Les scolastiques se demandent en effet si le *modus* de la Bible est *artificialis vel scientialis*, et expriment les différents qualificatifs qui accompagnent ces deux modes : *poeticus, parabolicus, metaphoricus, historicus, transumptus*, pour le premier et *definitivus, divisus, collectivus, exemplificativus, probativus, improbativus* pour le second. Grâce à un écrit rhétorique, l’*Opus metricum* (entre 1297 et 1319) de Gaetano Stefanescu, la liste de Dante pour les *modi tractandi* poétiques est en partie complétée : « *narrativus, historicus, descriptivus, demonstrativus, exclamativus, ...* »

<sup>10</sup> Dante y fait allusion en *Purgatorio* XVIII, 133ss. ; XXVIII, 75 ; *Paradiso* XXII, 94ss. ; XXV, 52-57 et *Epistolae* V, 4 et, comme nous l’avons vu, en *Convivio* II, i, 6ss. Il est aussi un des thèmes centraux du chant II du *Purgatorio* où il est cité au vers 46. Ce psaume faisait aussi partie de la liturgie de Pâques et des rites d’inhumation. Voir à ce propos le commentaire de T. RICKLIN, « Kommentar », dans : *Das Schreiben an Cangrande della Scala*, 74-75.

<sup>11</sup> Voir les réflexions de T. RICKLIN, « Kommentar », dans : *Das Schreiben an Cangrande della Scala*, 77-79, à propos de la manière dont la proposition de Dante d’une lecture à quatre sens de son œuvre a été plus ou moins suivie par les premiers commentateurs.

rendue à son propre vouloir au sortir de la corruption de ce monde, exprime pourtant la lettre du poème ou du moins de sa troisième partie ici préfacée. Ainsi, le parallèle entre la poésie de la *Commedia* et celle des *Psaumes* donne une autorité inédite à cette œuvre “moderne”, autant à sa lettre qu’à son exégèse allégorique. Dante se présente, d’une certaine manière, comme un nouveau Salomon, à la manière dont Augustin, dans ses *Confessions*, semblait s’identifier à Moïse et à sa capacité d’écrire un texte polysémique « de telle manière que tout ce que chacun peut saisir de vrai [...] eût son écho dans [s]es paroles, plutôt que d’y mettre un seul sens véritable assez clairement pour exclure tous les autres »<sup>12</sup>.

Le poète invite d’ailleurs le lecteur à percer le secret du texte pour trouver le mode d’emploi de cette libération, tout en relevant l’importance du contenu de sa poésie. Il fait certainement appel, de manière implicite, à la notion cicéronienne d’*integumentum*, largement utilisée par des auteurs du XII<sup>e</sup> siècle tel Guillaume de Conches<sup>13</sup>. Le sens profond du message est caché sous une enveloppe qui peut surprendre :

O voi ch’avete li’ intelletti sani  
mirate la dottrina che s’asconde  
sotto ’l velame de li versi strani.<sup>14</sup>

Plus loin, au huitième chant du *Purgatorio*, Dante adresse au lecteur une nouvelle injonction, cette fois pour le sommer d’aiguiser ses yeux au vrai, attendu que le voile est maintenant si mince qu’il n’offre plus d’obstacle à la vision :

Aguzza qui, lettor, ben li occhi al vero,  
ché ’l velo è ora ben tanto sottile,  
certo ch’ ’l trapassar dentro è leggero.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> AUGUSTIN, *Confessiones* XII, xxxi, 42, p. 240 : « Ego certe, quod intrepidus de meo corde pronuntio, si ad culmen auctoritatis aliquid scriberem, sic mallet scribere, ut, quod veri quisque de his rebus capere posset, mea verba resonarent, quam ut una veram sententiam ad hoc apertius ponerem ».

<sup>13</sup> Voir à ce propos l’article d’E. JEAUNEAU, « L’usage de la notion d’*integumentum* à travers les gloses de Guillaume de Conches ». Comme le dit le chercheur, 37, « le mot d’*“integumentum”* suggère l’idée d’un vêtement, d’une espèce de manteau poétique sous lequel une vérité d’ordre moral ou philosophique est cachée », ce qui conduit à une association fréquente des termes d’*integumentum* et *veritas*. Il ajoute qu’en rapport avec les trois sens – littéral, allégorique et moral – que l’on retrouve tant dans les lectures bibliques que profanes, on peut affirmer qu’« [a]pproximativement donc *integumentum* et *allegoria* sont synonymes. [...] Il est permis de conclure que l’*integumentum* est destiné à jouer dans la lecture des auteurs païens le rôle que joue l’allégorie dans la lecture de la Bible. »

<sup>14</sup> *Inferno* IX, 61-63, p. 150. Trad. p. 93 : « O vous qui avez l’entendement sain, / voyez la doctrine qui se cache / sous le voile des vers étranges. »

<sup>15</sup> *Purgatorio* VIII, 19-20, p. 123. Trad. p. 77 : « Aiguise ici, lecteur, ton regard sur le vrai, / car le voile à présent est si mince / qu’il devient aisé à traverser. »

Il semblerait ainsi que l'allégorie dantesque ne se conforme totalement ni à celle du poète, ni à celle du théologien, mais qu'elle représente, dans ce qu'elle a de plus particulier, un troisième type d'allégorie, qu'on pourrait nommer l'allégorie philosophique<sup>16</sup> : celle-ci possède un sens littéral qui est une fiction, mais une fiction à propos d'éléments reconnus comme non mensongers, comme essentiels, auxquels on croit avec toute sa foi, son espérance et son intelligence, et elle développe des sens allégoriques multiples et profonds qui ne se révèlent pas de façon claire, laissant au lecteur le soin de trouver les réponses<sup>17</sup>.

Le poète donne pourtant les clés de lecture de son œuvre. Des deux sens, *per litteram* et *per significata per litteram*, découlent les doubles définitions du sujet de la *Commedia* et de son troisième cantique, formulées ainsi par l'Alighieri :

Potest amodo patere quomodo assignandum sit subiectum partis oblate. Nam si totius operis litteraliter sumpti sic est subiectum, status animarum post mortem non contractus sed simpliciter acceptus, manifestum est quod hac in parte talis status est subiectum, sed contractus, scilicet status animarum beatarum post mortem. Et si totius operis allegorice sumpti subiectum est homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem est iustitie premiandi et puniendi obnoxius, manifestum est in hac parte hoc subiectum contrahi, et est homo prout <merendo> obnoxius est iustitie premiandi.<sup>18</sup>

Le libre arbitre humain, au cœur du projet dantesque, est à nouveau mentionné dans une perspective d'efficacité, ce qui sera explicité au travers de l'énonciation du but (*finis*) que Dante assigne à son œuvre – *removere viventes in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis* (§39)<sup>19</sup> – ainsi que de son genre philosophique (*genus phylosophie*) – *morale negotium, sive ethica, quia non ad speculandum, sed ad opus* (§40). La fin propre de la *Commedia* n'est ainsi pas spéculative, elle s'ordonne à une vérité pratique : conduire l'homme

---

<sup>16</sup> Voir à ce propos E. L. FORTIN, *Dissidence et philosophie au Moyen Âge. Dante et ses antécédents*, 80-85.

<sup>17</sup> Voir les nombreux passages de la *Commedia* où Dante enjoint le lecteur, dans sa lecture du poème, à la patience, à l'étude, à la prudence ou au passage à un niveau supérieur en revêtant des ailes : *Paradiso* X, 22-24 ; X, 74-75 ; XIII, 112-114, XV, 54 ; XXV, 49-50 ; XXXIII, 15. À propos de ces appels aux lecteurs, voir S. SARTESCHI, « Dante e il lettore ».

<sup>18</sup> *Epistola a Cangrande* §33-34, p. 14. Trad. modifiée p. 552 : « On voit bien maintenant comment il faut définir le sujet de la partie que j'ai décidé de vous dédier. En effet, si, au sens littéral le sujet de l'ensemble de l'œuvre est le statut des âmes après la mort, sans limitation, mais pris en général, il est évident que cette partie se bornera au statut, pris dans certaines limites, à savoir celui des âmes bienheureuses après la mort. Et si, allégoriquement, le sujet de l'ensemble de l'œuvre est l'homme qui, en tant qu'il peut acquérir mérites et démérites grâce au libre arbitre, est exposé à la justice qui récompense et punit, le sujet de cette partie sera forcément plus limité et concernera l'homme qui, en tant qu'il a acquis des mérites, est exposé à la justice qui récompense. »

<sup>19</sup> Nous ne sommes pas d'accord avec la traduction de BARBONE et STÄUBLE, 552, « détourner les vivants de la misère de cette vie et [...] les conduire au bonheur céleste », alors que la *finis* proposée se concentre à notre avis sur ce monde-ci : « détourner les vivants dans cette vie-ci du statut de misère et les conduire au statut de félicité ». L'objectif de l'auteur consiste en une pédagogie du comportement moral pour les hommes d'ici-bas, en vue d'une progression, durant la vie terrestre, vers la félicité (pour ici-bas et, en dernier lieu, pour l'au-delà, puisque la première est en quelque sorte ordonnée à la seconde, cf. *Monarchia* III, xvi, 17-18).



à la béatitude en agissant sur sa pensée, sur ses sentiments et sur sa conduite par le moyen de la poésie ; elle se propose d'inviter l'homme à bien user de sa liberté pour mériter d'être récompensé par la justice divine. La proximité de la définition du but et du *sensus moralis* du verset du Psaume renforce le caractère avant tout moral de l'interprétation que Dante propose de sa *Commedia*, tel qu'il l'affirme par la spécification du *genus philosophie*. Puisque le poème dantesque expose, dans son sens littéral du moins, l'état des âmes après la mort, l'ordre traditionnel de l'exégèse est renversé, dans le sens où l'on voit l'achèvement d'un destin (*in morte, in patria*) avant de rechercher la *figura in vita* ou *in via*. La force de persuasion, essentielle à la pédagogie, n'en est par conséquent que renforcée<sup>20</sup>.

En nous concentrant dorénavant sur le deuxième cantique de la *Commedia*, le *Purgatorio*, nous pourrions, par reconstruction, tenter de spécifier le sujet lié aux deux genres de lectures proposés par Dante : au sens littéral, il s'agirait du sort des âmes du Purgatoire, dans l'*au-delà*, alors qu'au sens allégorique ou moral, on s'intéresserait à l'homme *ici-bas* qui, pouvant faire usage de son libre arbitre, obtient de la justice divine la possibilité ou la capacité de se purger de ses démérites par la pénitence et le repentir (afin d'obtenir la *libertas a peccato*, la liberté morale), dans l'espérance de devenir un jour digne des récompenses. Cette répartition des sens – littéral dans l'*au-delà*, moral pour *ici-bas* – permet à notre avis de retrouver la double fin de l'homme, sa double béatitude, et aussi d'adopter ensemble deux perspectives interprétatives à propos du poème, souvent présentées comme inconciliables dans la littérature secondaire.

Si nous restreignons encore notre focale au seul premier chant du *Purgatorio* – où est présentée la rencontre de Caton avec Virgile et Dante –, nous définirions le double sujet ainsi : à travers une interprétation littérale, un philosophe païen, sauvé par la grâce et glorifié par sa vie, par son engagement et son sacrifice, est proposé en exemple aux âmes devant commencer leur purgation après la mort ; à travers une allégorisation, sont exposées les valeurs incarnées par ce personnage historique – la liberté, les vertus morales et intellectuelles –, lesquelles jouent un rôle indispensable dans l'économie de purgation que peut entreprendre l'homme sur cette terre<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> De même, le voyage de Dante, *itinerarium*, au sens où l'entend le Moyen Âge, qui l'a conduit des noirceurs de l'Enfer à la sublime lumière du Paradis, où il retrouve, dans la rencontre avec Adam, l'état primordial, peut être envisagé, ainsi que l'exprime C. GUIMBARD, *Une lecture de Dante*, 368, comme « une involution, une sorte de *regressus ad originem* ».

<sup>21</sup> R. HOLLANDER, *Allegory in Dante's 'Commedia'*, 134, envisage même la possibilité de développer les quatre sens bibliques pour interpréter ce chant premier du *Purgatorio*. Le personnage de Dante, en interagissant avec

Si l'on tient compte de l'autorité du personnage de Caton – et tout particulièrement celui présenté par Lucain – durant la période médiévale, et de la liberté d'invention que démontre le poète florentin, il ne semble pas nécessaire d'évacuer la lecture littérale sous prétexte de son audace. C'est une question que se sont posée la plupart des anciens commentateurs de la *Commedia* ainsi que les interprètes plus récents. Caton n'a-t-il pas été défini comme saint ou divin dans les textes antiques et médiévaux ? sa parole (celle des *Disticha Catonis* ou de la *Pharsalia*) n'a-t-elle pas reçu une exégèse digne de l'Écriture ? n'est-elle pas souvent citée au même rang que celle des Pères<sup>22</sup> ? Nous retrouvons chez Dante cette vénération pour le personnage, pour sa vie et ses paroles, accompagnée, évidemment, d'une invention toute personnelle qui fait la force du génie, et sur laquelle nous allons plus particulièrement réfléchir. En nous attachant encore quelques instants à cette épître citée plus haut, adressée par le poète florentin à son protecteur véronais, nous apercevons déjà quelque chose du statut conféré par Dante au Romain. Afin de montrer que « la gloire de Dieu resplendit partout », l'Alighieri, après une démonstration en deux temps (à propos de l'être, puis de l'essence), affirme que l'on peut « prouver la même chose, et plus scientifiquement, grâce à l'autorité des textes », et il cite un nombre important de références bibliques (*Jérémie*, *Psaumes*, *Livre de la Sagesse*, *Ecclésiastique*), puis il ajoute :

Quod etiam scriptura paganorum contestatur; unde Lucanus in nono : « Iuppiter est quodcunque vides, quocunque moveris » [*Pharsalia* IX, v. 580].<sup>23</sup>

La seule autorité païenne qu'il cite à témoin dans cette démonstration théologique est Lucain et, plus précisément, le Caton lucanéen, puisque c'est ce dernier qui prononce ces paroles devant le temple de Jupiter Hammon, dans le neuvième livre de la *Pharsalia*. Bien évidemment, Caton n'est pas la seule figure païenne jouissant de cette haute considération –

---

Caton, peut se lire selon quatre significations : littéralement, il commence l'ascension de la montagne qui le mène à la grâce ; allégoriquement, ses actions dans l'au-delà pointent en direction de l'ascension qu'il fera s'il ne retombe pas lorsqu'il retournera sur la terre ; moralement, son ascension enseigne comment être un bon chrétien ; anagogiquement, la grâce divine et son plan sont démontrés en ayant choisi Dante pour nous tous.

<sup>22</sup> Voir les chapitres II.B.3.a)(4), II.B.3.b)(4), III.C.1, III.C.4, III.C.9.a)(4) et III.C.9.b)(2).

<sup>23</sup> *Epistola a Cangrande* §63, p. 22. Trad. p. 556 : « Les écrits des païens l'attestent aussi, par exemple Lucain, dans le neuvième livre : « Jupiter, c'est ce que nous voyons, tout ce qui nous meut ». »

pensons seulement à Virgile et à Aristote<sup>24</sup> –, pourtant lui sera sauvé, aux côtés de Trajan et Riphée, et ce, sans longue justification, comme si le cas n'en méritait pas<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Virgile que Dante nomme « lo mio maestro e 'l mio autore » (*Inferno* I, 85) et Aristote « maestro de l'umana ragione », « dignissimo di fede e d'obediencia » (*Convivio* IV, ii, 16 et vi, 6), représentent tous les deux, à leur façon, la raison humaine qui seule ne suffit pas au salut.

<sup>25</sup> Contrairement aux deux autres situations (celles de Trajan et de Riphée) qui auront droit à des explications fournies, voir *infra* le chapitre IV.D.2.c)(3) et *Paradiso* XX. Ajoutons peut-être qu'un autre païen semble avoir été sauvé : le poète Stace que Dante et Virgile rencontrent aux chants XXI-XXII du *Purgatorio* et qui accompagnera le mortel jusqu'aux portes des étoiles. Cependant le cas de Stace est à part, car celui-ci a révélé à ses compagnons qu'il fut « chiuso cristian » (*Purgatorio* XXII, 90). G. SASSO, « Catone », 169-172, insiste beaucoup sur ce silence de Dante à propos de la justification de la place qu'occupe Caton, qui selon lui met en évidence l'exceptionnalité du personnage.

## 2. Le Purgatoire : royaume intermédiaire ? Deux lectures du I<sup>er</sup> chant du *Purgatorio*

Le Purgatoire, lieu temporaire qui permet d'éviter la punition de l'Enfer et prépare à la récompense du Paradis, a vécu une longue évolution ou gestation jusqu'à sa reconnaissance doctrinale et dogmatique en 1254 par le Pape Innocent IV dans une lettre au légat Eudes de Châteauroux<sup>26</sup>. Le schéma ternaire, plutôt que binaire, permet une approche plus nuancée, ouverte à un jeu plus complexe et capable de penser l'intermédiaire<sup>27</sup>. Intermédiaire, ce qualificatif est capital, puisque, si on l'accepte ou non, la perspective en est grandement modifiée.

Le *Purgatorio* de Dante se présente, selon le Goff, comme le « triomphe poétique », la « conclusion sublime » de cette « lente genèse »<sup>28</sup> qui a entraîné une modification profonde des formes symboliques morales et théologiques. Celui-ci est un lieu non souterrain formé de la masse de terre déplacée par la chute de Lucifer au centre de la planète, faisant du Purgatoire un lieu inversé de l'Enfer. Il s'incarne donc dans une montagne au milieu de la mer et aux antipodes de Jérusalem où le temps bat la mesure dans l'alternance du jour et de la nuit, du soleil et des étoiles, après la nuit perpétuelle de l'Enfer et avant la lumière éternelle du Paradis. Soumis à des conditions proches de celles des lieux habités, le Purgatoire se trouve

---

<sup>26</sup> Cf. JACQUES LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, 379-380. Le Pape s'était prononcé en faveur de son existence, en précisant qu'il s'agissait d'une sorte de royaume intermédiaire, où sont châtiés ceux qui n'ont pas fait pénitence ici-bas et ont emporté dans la tombe des péchés véniels (notion qui naît en même temps que le Purgatoire). Cette reconnaissance sera confirmée en 1274, lors du deuxième concile de Lyon. Il ressort clairement des comptes rendus de cet ouvrage que les thèses soutenues par Jacques Le Goff n'ont pas fait l'unanimité, loin s'en faut. Que ce soit l'idée d'une "naissance" du Purgatoire, la datation de celle-ci au XII<sup>e</sup> siècle, ou encore des questions de méthode (nominalisme et structuralisme), plus d'un point dans l'approche de Le Goff a posé problème. Ce qui est sûr, c'est qu'il n'est plus possible de l'accepter naïvement, sans prendre la mesure des objections qui lui ont été adressées. Pour ne donner que les exemples les plus éloquentes : P. ARIES, « Le Purgatoire et la cosmologie de l'au-delà », *Annales ESC* 38 (1983) 151-157 ; J.-L. BATAILLON, « Le Purgatoire », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66, n°2 (1982) 264-265 ; A. H. BREDERO, « Le Moyen Âge et le Purgatoire », *Revue d'histoire ecclésiastique* 78, n°2 (1983) 429-452 ; C. CAROZZI, « La géographie de l'au-delà et sa signification pendant le Haut Moyen Âge », dans : *Popoli e paesi nella cultura altomedievale (XXIX Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 23-29 avril 1981)*, Spolète 1983, 423-485 ; G. R. EDWARDS, « Purgatory : "Birth" or Evolution? », *Journal of Ecclesiastical History* 36, n°4 (1985), 634-646 ; L. GÉNICOT, « L'Occident du X<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle », *Revue d'histoire ecclésiastique* 78 (1983), 397-429, en part. 421-426 ; A. J. GOUREVITCH, « Au Moyen Âge : conscience individuelle et image de l'au-delà », *Annales ESC*, (1982), 255-275 ; IDEM, « Popular and Scholarly Medieval Cultural Traditions : Notes in the Margin of Jacques Le Goff's Book », *Journal of Medieval History* 9, n°2 (1983), 71-90 ; IDEM, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Rome, École française de Rome, 1994 ; J.-P. MASSAUT, « La vision de l'au-delà au Moyen Âge (à propos du livre de Le Goff) », *Le Moyen Âge* 505, n°91 (1985) 75-86 ; A. VAUCHEZ, « Le jour où l'on inventa le Purgatoire », *L'Histoire* n°44 (avril 1982) 76-79.

<sup>27</sup> Cf. JACQUES LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, 305.

<sup>28</sup> JACQUES LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, 449.

à la surface du globe, dans un espace (normalement) hors d'atteinte, situé dans la zone australe. Règne qui revisite les paysages terrestres, le Purgatoire reconduit à la sensibilité commune d'un voyage parmi des expiants qui cultivent humainement l'espérance, ignorée des damnés et étrangère aux bienheureux. La montagne possède, de plus, en son sommet la forêt du Paradis terrestre, lieu où l'on récupère la perfection adamique.

Dans ce lieu, les âmes soumises à un sévère rite d'initiation, sont exhortées et stimulées non tant par des raisonnements, puisque leur *metanoia* s'est déjà produite, que par des exemples quelquefois consolants, quelquefois terrifiants, qui agissent directement et efficacement sur leur comportement. Sur les sept corniches du Purgatoire s'instaure ainsi un double système exemplaire : aux rencontres avec des personnages historiques qui, par leurs paroles et l'expression de leur peine, éduquent la conscience de Dante, succèdent des exemples de vertus et de vices, qui ont comme destinataires les âmes pénitentes en première instance, puis le poète. Disposés à l'entrée et à la sortie des corniches, les exemples démarquent un lieu où le canon des sept vices capitaux, fixé par Grégoire le Grand<sup>29</sup>, trouve son remède en connexion avec les sept béatitudes, tant sous forme de prières que d'épisodes de la vie de Marie. Ces *exempla* ne se limitent pas à donner un modèle de comportement, mais stimulent à l'action, provoquent une réponse immédiate qui motive les âmes à l'élévation.

Cependant, ce Purgatoire est-il le strict intermédiaire entre Enfer et Paradis, le lieu de cette *mediocritas* si humaine, si semblable aux conditions et aux exigences de la cité terrestre, si préoccupé par tout ce qui la concerne qu'il en devient une Terre dédoublée ? Ou devons-nous plutôt l'envisager comme « entre-deux déporté vers le haut »<sup>30</sup> ou encore un « Paradis dédoublé »<sup>31</sup>, irrémédiablement distinct et du règne de la mort (l'Enfer) et du règne d'ici-bas (la Terre) ?

Il faut s'arrêter quelques instants sur un problème herméneutique fondamental. L'*Epistola a Cangrande* a permis de comprendre que les lectures possibles de la *Commedia* sont multiples : littérale ou allégoriques (mystique, morale et peut-être anagogique). Le premier sens prend au sérieux la lettre du texte et décrit une réalité de l'au-delà : c'est dans ce contexte que la question du salut du païen Caton, avec toutes ses données historiques et sa tradition littéraire, se pose. Bien que le *temporal foco* (*Purgatorio* XVII, 127) semble encore accessible à la raison humaine naturelle et qu'il conduise à la réintégration du statut prélapsaire de

<sup>29</sup> Cf. GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Iob* XXXI, xlv, 87, p. 1610.

<sup>30</sup> JACQUES LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, 17.

<sup>31</sup> Expression de J. RISSET dans son « Introduction » au *Purgatoire*, dans : *La divine comédie*, 5.

l'homme dans le Paradis terrestre, aucun être ne peut y pérégriner sans avoir reçu la grâce, et ses habitants temporaires – peut-être moins parfaits que les habitants du *nobile castello* d'*Inferno* IV quant aux quatre vertus cardinales – ont pu atteindre ce lieu grâce à leur foi, à leur charité et à leur espérance. Les seconds sens donnent des clés de compréhension quant aux vertus essentielles à la purgation de l'homme ici-bas, en vue de la béatitude terrestre (figurée par le Paradis céleste, comme le dit le dernier chapitre de la *Monarchia*)<sup>32</sup>, puis céleste : le Romain, incarnant la liberté, éclairé par les vertus cardinales et représentant l'honnêteté, a donné sa vie pour ces valeurs et indique aux pèlerins le chemin vers la vraie maîtrise du libre arbitre.

Les positions de Dante à propos de la double bipartition des béatitudes (béatitude céleste et terrestre, et à l'intérieur de la seconde, béatitude contemplative et béatitude pratique) intéressent d'ailleurs au premier plan le Purgatoire, puisque celui-ci permet de conquérir, dans un premier temps, le Paradis terrestre (figure de la béatitude terrestre), avant de « monter aux étoiles » (figure de la béatitude céleste). Or, au moment d'entrer au Paradis terrestre, Dante rêve de Lia et de Rachel (XXVII, 94-108), les représentations de la vie active et contemplative, lesquelles sont portées toutes deux à leur perfection en la personne de Matelda qui apparaît dans le chant suivant, elle qui s'adresse à Dante en se disant « presta / ad ogne tua question tanto che basti » (*Purgatorio* XXVIII, 83-84), elle qui conduira le poète au Léthé – afin d'enlever la « memoria del peccato » (XXVIII, 128) – puis le fera boire à l'Eunoé – eau qui « d'ogne ben fatto la rende » (129). Ce séjour au Paradis terrestre « primizie / de l'eterno piacer » (XXIX, 31-32), ainsi que les personnages qui l'habitent et les événements qui s'y déroulent relèvent en partie de la raison humaine et des *documenta philosophica* comme le seraient la perfection morale et la béatitude terrestre, alors que, selon une lecture plus littérale, cette perfection humaine de l'Éden se trouve constituer un premier accomplissement, porté à son terme par la grâce<sup>33</sup>.

Il nous semble peu cohérent de mélanger les niveaux de lecture (en expliquant par exemple le salut de Caton uniquement par ses représentations de la liberté ou de l'honnêteté) ou de ne retenir qu'une des interprétations (en envisageant le *Purgatorio* comme le règne exclusif de la

---

<sup>32</sup> Limitée, selon Dante, par une raison qui connaît ses limites, mais parfaite, justement pour cette raison.

<sup>33</sup> Il est par exemple évident que Béatrice, voix de la théologie, apparaît dans ces chants du Paradis terrestre et que, après l'effacement des péchés par le bain du Léthé, ce sont les vertus morales et intellectuelles, « ancelle » de Béatrice, qui accueillent Dante. Elles doivent cependant laisser leur place aux vertus théologiques lorsqu'il s'agit de regarder le « giocondo / lume ch'è dentro » les yeux de Béatrice ainsi que de distinguer sa bouche (cf. *Purgatorio* XXXI, 107-138).

raison humaine, sans y laisser une place pour la grâce). En effet, comme l'a affirmé Dante dans son traité sur l'interprétation au début du deuxième livre du *Convivio*, « le sens littéral vien[t] toujours d'abord, car les autres sont inclus dans son propos ; sans lui, il serait impossible et irrationnel d'entendre les autres ».<sup>34</sup> Ainsi, nous ne nous permettrons pas d'évacuer, à quelque moment que ce soit, le sens littéral du poème, tout en s'attachant à en retirer la *substantifique mouelle*<sup>35</sup> et nous nous essaierons, par désir de clarté, au difficile exercice de la distinction des lectures – sans du tout affirmer leur incompatibilité.

Toutefois, dans le premier chant du *Purgatorio* où apparaît le personnage de Caton, la poésie dantesque se présente si riche en images, et celles-ci sont si étroitement liées aux descriptions, que sens allégorique et sens littéral paraissent quasi indissociables<sup>36</sup>. Les métaphores ne se contentent pas d'une simple transcription intellectuelle ; le vrai sous le voile, le vrai et le voile ne font qu'un : Caton n'est plus seulement une *figura* quand Virgile l'invoque et l'exalte comme héros de la liberté et lui propose d'être propice à Dante ; les quatre étoiles ne sont pas des allégories quand elles illuminent puissamment, d'une lumière quasi solaire, le visage du Romain ; le jonc n'est pas un signe abstrait lorsqu'il ceint les hanches du poète, mais s'intègre à un rituel<sup>37</sup>.

Nous tenterons pourtant les deux lectures parallèles en nous focalisant sur l'élément suivant : le personnage principal, tout en reconnaissant que les critères des lectures littérale et allégorique se jugent à partir de l'ensemble de l'œuvre et que Caton s'implante au cœur d'un complexe poétique plus large. Ainsi, la lecture littérale – qui peut contenir dans son détail des éléments d'interprétation allégorique si ceux-ci servent celle-là – envisagera, comme le disait Dante, la condition de l'âme de Caton dans le Purgatoire, règne temporel de purgation de l'au-delà, déjà sous la protection de la grâce, en vue de la béatitude éternelle. Elle se demandera comment il se fait que ce païen suicidé soit sauvé, jusqu'à quel point il est sauvé, quel rôle il joue dans ce royaume. La lecture allégorique – qui bien évidemment doit se fonder sur la lettre pour s'épanouir – s'ancrera dans une interprétation du Purgatoire comme représentation des champs de l'humanité possédant le libre arbitre et comme accomplissement de la nature humaine, dirigée vers le bonheur terrestre et dans un deuxième temps vers le bonheur céleste. L'allégorie posera la question de la figure de Caton comme maximum de la perfection humaine et donc comme exemple pour les âmes devant atteindre ce sommet, elle

---

<sup>34</sup> *Convivio* II, i, 8, p. 214.

<sup>35</sup> Cf. RABELAIS, *Gargantua*, Prologue, p. 85.

<sup>36</sup> Cf. G. PAPARELLI, « Il canto I del 'Purgatorio' », 16.

<sup>37</sup> Cf. M. SANSONE, *Il canto I del 'Purgatorio'*, 11.

s'interrogera aussi sur le *continuum* que Caton crée entre le *climax* de la sagesse humaine et la sagesse divine.

Comme la première lecture nous a semblé, paradoxalement, pousser plus loin l'étude du texte, nous terminerons par celle-ci, alors que la méthodologie exigerait le contraire. C'est pour cette raison que nous proposons une première présentation de la *littera* afin de nous familiariser avec le chant, puis une seconde allégorique, afin de terminer avec une troisième littérale, plus approfondie.



a) Présentation de *Purgatorio* I

## (1) Première lecture littérale

Le chant premier du *Purgatorio* – cent trente-six vers et quarante-cinq tercets<sup>38</sup> – n'est pas seulement le cadre de présentation du personnage de Caton, mais il se présente aussi comme le prologue<sup>39</sup> au deuxième cantique de la *Commedia*, ou mieux encore comme son prélude : il n'ouvre pas ou ne lance pas la narration, mais plutôt lui donne forme et ton<sup>40</sup>. Selon la tradition, nous avons voulu commencer notre analyse par une division du texte en parties, sept selon notre lecture<sup>41</sup> :

	Vers	Contenu	Énonciateur	Énonciation et ses personnes	Focalisation	Temps et aspect de l'énonciation
1	v. 1-12	Exorde : métaphore topique de la navigation poétique, présentation périphrastique de	Dante- <i>auctor</i> <sup>42</sup>	Récit : 1 <sup>ère</sup> personne, 3 <sup>e</sup> personne	Zéro	Présent et futur  passé simple

<sup>38</sup> De même que le premier chant de l'*Inferno*, prologue du premier cantique ainsi que de tout le poème. De nombreux parallèles ont été mis en évidence entre ce premier chant de l'*Inferno* et celui du *Purgatorio* (cf. par exemple P. GIANNANTONIO, « Canto I », 3 ; D'OVIDIO, *Il Purgatorio*, 6 ; J. BARTUSCHAT, « Canto I », 15). Nous ne nous y arrêtons pas.

<sup>39</sup> C'est ainsi que Dante, à partir d'indications aristotéliennes, appelle un prélude en poésie (cf. *Epistola* XIII, §44). P. GIANNANTONIO, « Canto I », 3, relève les similitudes entre les prologues des trois cantiques, confirmant la correspondance symétrique du poème.

<sup>40</sup> Cf. M. SANSONE, *Il canto I del 'Purgatorio'*, 16.

<sup>41</sup> F. D'OVIDIO, *Il Purgatorio*, 6, se contente de quatre parties, selon les quatre articulations principales du chant : 1. v. 1-12 : thème et invocation ; 2. v. 13-27 : description de phénomènes célestes ; 3. v. 28-108 : épisode de Caton ; 4. v. 109-136 : narration de l'application des préceptes commandés par Caton.

<sup>42</sup> E. RAIMONDI, « Canto I », 4-5, comme tant d'autres, propose une distinction entre Dante-auteur et Dante-personnage. Le discours du poète investit en effet deux plans : l'un rhétorique, où le *Je*-auteur-poète s'exprime (les cas les plus évidents sont ceux dans lesquels Dante-auteur s'adresse au lecteur : *Paradiso* V, 109-114 ; X, 7-12 ; 22-27), l'autre existentiel ou empirique, où le *Je*-personnage-pèlerin parle. Se crée ainsi dans la *Commedia* un rapport dialogique entre les deux *Je* ; dans ce premier chant, le passage de l'un à l'autre se ferait, pour RAIMONDI, au vers 13 (*Dolce color*), lorsque commence la description du Purgatoire, mais de façon très subtile puisque le ton et l'ambiance restent identiques. Dans ce cas, nous devons admettre que Dante-personnage non seulement parle au discours direct mais narre aussi ce qu'il entend et voit, et que cela est rapporté au passé. Cependant il est évident que la description des événements vécus et des tableaux vus par Dante-personnage est réélaborée par Dante-auteur, et la distinction n'est ni facile à faire et ni si nette. A. ILLIANO, « *Purgatorio* I 1-31 : Prologo e *incipit narratio* », 459, a modifié cette distinction en la ramenant à celle qui existe entre le plan de ce qui est narré et le plan du fait de narrer, le premier se trouvant dans le passé de Dante, le second dans son présent : « poiché è proprio l'io del poeta che, fedele alla promessa del *canterò*, prende a narrare la fase purgatoriale della sua vicenda di poeta-*viator*. Si tratterà piuttosto di un'amplificazione della soggettività il cui corrispettivo, in sede di sintassi narrative, si manifesta nella transizione dal presente attualizzante del prologo [...] al preterito dei tempi storico-descrittivi [...] che avviano l'esposizione della vicenda introducendo una fondamentale distinzione tra il piano del narrato e quello del narrare. » Tout en nous en tenant à cette distinction, nous avons emprunté le vocabulaire Dante-*auctor* / Dante-*actor*, utilisé entre autres par M. PICONE, « Canto XX », 397.

		l'argument, invocation aux Muses pour la renaissance de la poésie				
2	v. 13-27	Description du ciel purgatorial	Dante-actor	Récit : 1 <sup>ère</sup> personne, 3 <sup>e</sup> personne	Interne	Imparfait, passé simple, présent générique
3	v. 28-39	Apparition et description de Caton	Dante-actor	Récit : 1 <sup>ère</sup> personne, 3 <sup>e</sup> personne	Interne	Imparfait, passé simple, présent générique
4	v. 40-48	Trois questions posées par Caton aux pèlerins concernant leur présence inattendue sur la plage purgatoriale (qui êtes-vous ? qui vous a conduits ? les lois infernales sont-elles rompues ?)	Caton  Dante-actor qui est témoin protagoniste tout en se taisant, et qui rapporte le discours direct	Discours direct (interrogatif avant tout) : 2 <sup>e</sup> personne  Introduction à l'énonciateur : 3 <sup>e</sup> personne	Interne	Présent, passé composé  Passé simple
5	v. 49-84	Effort de Virgile pour faire s'agenouiller Dante devant Caton puis réponse au gardien du Purgatoire, afin d'obtenir la permission d'entrer dans ce deuxième règne :  Virgile mandaté pour sauver et accompagner Dante, terrien en danger, à travers l'au-delà ; celui-ci est à la recherche de la liberté ; les lois ne sont pas rompues car Dante vit	Virgile  Dante-actor	Récit : 3 <sup>e</sup> personne, 1 <sup>ère</sup> personne  Discours direct : 1 <sup>ère</sup> personne, 2 <sup>e</sup> personne, 3 <sup>e</sup> personne  Introduction à l'énonciateur : 3 <sup>e</sup> personne	Interne	Passé simple, imparfait, passé composé, présent, futur

		encore et Virgile est aux Limbes avec Marcia, la femme de Caton, qui le recommande				
6	v. 85-108	Réponse de Caton : sa femme Marcia lui était chère mais seul un patronage céleste a un pouvoir sur lui depuis sa libération des Limbes  Consignes de Caton à propos des deux rites de purification et d'humiliation à effectuer, avant de commencer la montée purgatoriale	Caton  Dante-actor	Discours direct (avec des impératifs) : 1 <sup>ère</sup> personne, 2 <sup>e</sup> personne, 3 <sup>e</sup> personne  Introduction à l'énonciateur : 3 <sup>e</sup> personne	Interne	Passé simple, présent, futur
7	v. 109-136	Disparition de Caton. Exécution des rites grâce au rôle de ministre liturgique endossé par Virgile  Miracle du jonc qui repousse instantanément après avoir été arraché	Dante-actor	Récit : 3 <sup>e</sup> personne, 1 <sup>e</sup> personne  Petit discours direct : 1 <sup>ère</sup> personne, 2 <sup>e</sup> personne  Introduction à l'énonciateur : 3 <sup>e</sup> personne	Interne	Passé simple, imparfait, présent, présent générique, passé composé

Avant de commencer la présentation de chacune des parties, relevons la grande habileté de l'écriture poétique dantesque dans les passages d'un plan à l'autre de l'énonciation ainsi que la richesse des temps verbaux, utilisés de manière originale.

Les douze premiers vers composent l'exorde où le *je* renvoie au poète-*auctor* qui s'exprime au présent :

Per correr miglior acque alza le vele

omai la navicella del mio ingegno,  
che lascia dietro a sé mar sì crudele ;  
e canterò di quel secondo regno  
dove l'umano spirito si purga  
e di salire al ciel diventa degno.<sup>43</sup>

La métaphore du bateau et de la navigation, *topos* bien diffusé dans la littérature classique et médiévale<sup>44</sup> engage le cantique directement dans le vif du sujet puisqu'elle introduit la définition de l'argument de manière efficace – la sortie de l'Enfer et de sa mer cruelle pour la purgation du deuxième règne dans de meilleures eaux, en direction de Dieu –, faisant de la narration une véritable action : de manière immédiate, l'auteur s'exprime au présent (*alza, lascia*) et le lecteur se trouve impliqué par l'actualisation chronologique et narrative du voyage, mise en évidence par le futur de la proposition (*canterò*). La joie de la libération du cauchemar infernal, l'émotion lyrique génèrent l'invocation aux Muses, aux accents classiques. Ainsi, après le couple de tercets qui inaugurent le chant, dans lequel « premittitur quid dicendum sit », le couple de tercets suivant, dans lequel « invocatur »<sup>45</sup>, apostrophe Calliope et ses sœurs :

Ma qui la morta poesì resurga,  
o sante Muse, poi che vostro sono ;  
e qui Caliope alquanto surga,  
seguitando il mio canto con quel suono  
di cui le Piche misere sentiro  
lo colpo tal, che disperar perdono.<sup>46</sup>

Marques de la palingénésie de l'esprit et de la purification de l'âme, les deux latinismes *resurga* et *surga* en rimes renforcent le climat de renouvellement spirituel. La poésie se veut dorénavant élevée, à la suite de Calliope, mère d'Orphée et dont le nom signifie *optima vox*<sup>47</sup>,

---

<sup>43</sup> *Purgatorio* I, 1-6, p. 4. Trad. modifiée p. 17 : « Pour courir meilleure eau elle hisse les voiles / à présent la nacelle de mon génie / qui laisse derrière soi mer si cruelle : / et je chanterai le second royaume / où l'esprit humain se purifie / et devient digne de monter au ciel. »

<sup>44</sup> Cf. E. R. CURTIUS, « Metaphorik. 1. Schifffahrtmetaphern », dans : *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 138-141. Dante, lui-même, rappelant ses errances après son exil de Florence dans *Convivio* I, iii, v, se définit comme *legno senza vela*.

<sup>45</sup> Cf. *Epistola a Cangrande* [XIII] §48, p. 18 : « Ergo presens prologus dividitur in partes duas, quia in prima premittitur quid dicendum sit, in secunda invocatur Apollo. » Trad. p. 553 : « Notre prologue se divise donc en deux parties : dans la première on anticipe ce que l'on va dire et dans la deuxième on invoque Apollon. »

<sup>46</sup> *Purgatorio* I, 7-12, p. 4. Trad. p. 17 : « Mais qu'ici la morte poésie ressurgisse, / ô saintes Muses, puisque je suis à vous ; / et que Calliope un peu se lève / suivant mon chant avec cette musique / dont les tristes Pies sentirent le coup / si fort, qu'elles perdirent tout espoir de pardon. »

<sup>47</sup> Cf. F. D'OVIDIO, *Il Purgatorio*, 7-11 ; G. MAZZOTA, « Opus restorationis », 45.

comme le démontrent l'évocation de la fable antique<sup>48</sup>, l'anaphore (*Ma qui ... e qui*), les allitérations de sons âpres et sifflants (*r, s*) et la césure du vers final martelé<sup>49</sup>.

Lorsque Virgile et Dante, au sortir de leur périple infernal, débouchent de manière inédite, aux petites heures du matin, sur la plage entourant le mont du Purgatoire, ils sont émerveillés par la beauté, la sérénité et la douceur du paysage. Le passage d'une poésie attristée à une poésie délicieuse met en jeu toute une dialectique diffuse de mort et de vie, de mortification et de résurrection, comme de lumière et de ténèbres, de tristesse et de plaisir<sup>50</sup>. Avec un vers ralenti par la diérèse médiane (*oriental*), comme pour retenir la joie du spectacle, commence la deuxième partie et, avec elle, la narration-description qui s'ouvre sur un splendide panorama :

Dolce color d'oriental zaffiro,  
che s'accoglieva nel sereno aspetto  
del<sup>51</sup> mezzo, puro infino al primo giro,  
a li occhi miei ricominciò diletto,  
tosto ch'io uscì' fuor de l'aura morta  
che m'avea contristati li occhi e 'l petto.  
Lo bel pianeto che d'amar conforta  
faceva tutto rider l'oriente,  
velando i Pesci ch'erano in sua scorta.<sup>52</sup>

La comparaison avec une pierre précieuse rend cette vision de bon augure : la sortie du règne des morts où Dante avait vécu souffrances physique et spirituelle, rallume, dans une lumière aurorale et chromatiquement riche, le plaisir du poète qui retrouve l'astre de l'amour, dans une image joyeuse, musicalement marquée par l'effet de la diérèse (*orientale*), à nouveau effectuée à propos du point cardinal d'où le soleil va poindre.

---

<sup>48</sup> Voir à ce propos la lecture littérale approfondie au chapitre IV.E.2.c).

<sup>49</sup> Cf. P. GIANNANTONIO, « Canto I », 7.

<sup>50</sup> Cf. E. SANGUINETI, « *Purgatorio* I », 264-265.

<sup>51</sup> G. MURESU, « Il 'sacrificio' per la libertà », 367-368, proposait de corriger le « del » en « dal », en tenant compte du fait que *mezzo* est le terme technique par lequel, dans la philosophie aristotélicienne, on désigne l'élément intermédiaire qui connecte les organes sensoriels avec les divers objets et en permet la perception. Donc cet air ne peut être coloré, mais doit être transparent, *puro* (15) afin de permettre aux deux pèlerins de percevoir, sans altération, la couleur particulière qui *s'accoglieva nel sereno aspetto* (14) du firmament. Ainsi « dal mezzo » a une valeur de complément de cause, dans le sens où le ciel montrait sa couleur saphir en vertu de la parfaite transparence de l'air.

<sup>52</sup> *Purgatorio* I, 13-21, p. 4-5. Trad. p. 17 : « Douce couleur de saphir oriental / qui s'accueillait dans le serein aspect / de l'air, pur jusqu'au premier tour, / recommença délice à mes regards / dès que je sortis de l'air mort / qui m'avait assombri le visage et le cœur. / La belle planète qui invite à aimer / faisait sourire tout l'Orient / en voilant les Poissons qui l'escortaient. »

Dans un geste symbolique, en se tournant vers la droite, Dante entre dans le processus d'ascèse purificatrice par la vue de quatre étoiles, figures des quatre vertus cardinales, bien qu'elles conservent pleinement leur statut d'astres appartenant au paysage contemplatif du second règne :

I' mi volsi a man destra, e puosi mente  
a l'altro polo, e vidi quattro stelle  
non viste mai fuor ch'a la prima gente.  
Goder pareva 'l ciel di lor fiammelle :  
oh settentrional vedovo sito,  
poi che privato se' di mirar quelle !<sup>53</sup>

Les étoiles concentrent pour un moment toute l'attention du pèlerin et sont indiquées comme exceptionnelles, puisque jamais vues de personne si ce n'est de la *prima gente* ; elles mêlent ainsi leurs fonctions de protagonistes de la splendeur du ciel purgatorial et de motifs de remords pour leur absence dans l'hémisphère habité. La tristesse et la nostalgie du poète se condensent dans une apostrophe efficace qui pleure l'Éden perdu<sup>54</sup>.

Quittant du regard les étoiles, et se tournant vers le nord, Dante constate en troisième lieu l'apparition imprévue de Caton, exprimé par un provençalisme (*veglio*) « che dava sapor d'eleganza al vocabolo, come oggi gliieglo dà l'arcaismo, predispone l'aspettative di una figurazione nobile »<sup>55</sup> et un adjectif (*solo*) qui « con la sua posizione in rima ha un effetto di stacco e di isolamento »<sup>56</sup>. Sans prononcer son nom – pas une fois d'ailleurs il ne sera explicitement nommé dans les chants premier et second du *Purgatorio* où il intervient comme protagoniste<sup>57</sup> –, Dante en propose un portrait majestueux, lié à la lumière surnaturelle des quatre étoiles qui éclairent son visage et à la *reverenza* qu'il inspire :

Com'io da loro sguardo fui partito,  
un poco me volgendo a l'altro polo,

---

<sup>53</sup> *Purgatorio* I, 22-27, p. 5-6. Trad. p. 17 : « Je me tournai à main droite, attentif / à l'autre pôle, et je vis quatre étoiles / jamais vues, sinon par les premiers regards. / Le ciel semblait se réjouir de leurs flammes : / oh septentrional site veuf / puisque tu es privé de ces feux ! »

<sup>54</sup> Voir à ce propos le chapitre de CH. S. SINGLETON intitulé « Rimpianto per l'Eden », dans : *La poesia della Divina Commedia*, 291-309.

<sup>55</sup> F. D'OVIDIO, *Il Purgatorio*, 33. Trad. : « qui donnait une saveur d'élégance au terme, comme aujourd'hui le fait un archaïsme, [ce terme] prédispose à l'apparition d'une figure noble. »

<sup>56</sup> E. BIGI, « Il canto I del *Purgatorio* », 677. Trad. : « avec sa position à la rime produit un effet de séparation et d'isolement. »

<sup>57</sup> En taisant son nom, l'Alighieri joue sur deux plans : référence au caractère indicible du personnage (cf. *Convivio* IV, v, 16) et rapport de connivence avec son lecteur quelque peu lettré à qui il donne des indices assez clairs pour identifier le personnage.

là onde 'l Carro già era sparito,  
 vidi presso di me un veglio solo,  
 degno di tanta reverenza in vista,  
 che più non dee a padre alcun figliuolo.  
 Lunga la barba e di pel bianco mista  
 portava, a' suoi capelli simigliante,  
 de' quai cadeva al petto doppia lista  
 Li raggi de le quattro luci sante  
 fregiavan sì la sua faccia di lume,  
 ch' i' 'l vedea come 'l sol fosse davante.<sup>58</sup>

Caton, avec ses quarante-huit ans<sup>59</sup>, se voit défini comme « veglio », ce que les humanistes de la fin du siècle ne manqueront pas de relever comme marque d'incompétence historique du poète florentin<sup>60</sup>. Trois interprétations non exclusives paraissent envisageables : une assimilation (consciente, à notre avis) des deux figures des Caton, le Jeune et le Vieux, comme nous l'avons déjà relevé à propos du quatrième livre du *Convivio* ; une application à la lettre de la théorie des quatre âges explicitée dans les chapitres xxiii-xxviii de ce même quatrième livre, dans lesquels Dante fait débiter le troisième âge, *la senettute*, à quarante-six ans<sup>61</sup> ; une utilisation de l'ultime remarque que fait l'Alighieri à propos de ces quatre étapes de la vie humaine, à savoir que celles-ci peuvent durer plus ou moins longtemps selon les complexions, mais doivent toujours être réparties selon les mêmes proportions, quelle que soit la durée de la vie<sup>62</sup>. Le deuxième tercet avec l'adjectif initial (*lunga*), l'enjambement, l'inversion et la position finale du verbe (*portava*) créent une solennité particulière autour de

<sup>58</sup> *Purgatorio* I, 28-39, p. 6-7. Trad. p. 18 : « Quand je me fus écarté de leur vue, / en me tournant un peu vers l'autre pôle, / où avait déjà disparu le Chariot, / je vis près de moi un vieillard solitaire / digne à son air de tant de révérence / qu'aucun fils n'en doit plus à son père. / Sa barbe longue, et mêlée de poil blanc, / était pareille à ses cheveux, d'où descendait / un double flot sur sa poitrine. / Les rayons des quatre étoiles saintes / ourlaient si bien de lumière son visage / que je le voyais comme face au soleil. »

<sup>59</sup> Âge auquel il se donne la mort : Dante aurait pu trouver cette information chez FLORUS, *Periochae* CXIV, cf. le chapitre II.B.1.a).

<sup>60</sup> Dans le dialogue de LEONARDO BRUNI, *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*, I, 42-43, Niccolò Niccoli répond sèchement à la *laudatio* que Salutati avait fait de Dante : « nonne illum [Dantem] plerumque ita errantem videmus ut videatur rerum omnium fuisse ignarum ? [...] M. vero Catonem, eum qui civilibus bellis interfuit, senem admodum barba cana atque proluxa describit, ignorans videlicet tempora ; ille enim quadragesimo octavo aetatis suae anno iuvenis etiam atque aetate integra supremum diem Uticae clausit. » Trad. : « Ne le voyons-nous pas tomber le plus souvent dans l'erreur, de telle sorte qu'il semble avoir été ignorant de toutes choses ? [...] Ce M. Caton qui participa aux guerres civiles, il le décrit comme très vieux, avec une barbe blanche et longue, certainement parce qu'il ignore les époques : ce Caton mourut à Utique encore jeune et dans la fleur de l'âge, à quarante-huit ans. »

<sup>61</sup> Cf. F. D'OVIDIO, *Il Purgatorio*, 36.

<sup>62</sup> Cf. *Convivio* IV, xxiv, 3, p. 413-414 ; xxiv, 7, p. 415 : « Veramente, sì come di sopra detto è, queste etadi possono essere più lunghe e più corte secondo la complessione nostra e la composizione; ma come elle siano, questa proporzione, come detto è, in tutti mi pare da servare, cioè di fare l'etadi in quelli cotali e più lunghe e meno, secondo la integritade di tutto lo tempo della naturale vita. » Cette ultime proposition a été faite par E. PROTO, « Nuove ricerche sul Catone dantesco », 199.

cette figure<sup>63</sup>. Le troisième donne la touche finale de cette quasi-“divinisation” du personnage à la lumière des quatre étoiles saintes qui illuminent le visage comme s’il s’agissait d’un autre soleil.

Dante attribue au personnage une valeur de *senhal*, d’évocat de situations constituant la *materia* : ce sont donc des métonymies de la matière pour la forme, par laquelle on peut identifier l’auctor utilisé<sup>64</sup>. Dans le cas de Caton, l’autorité principale est sans conteste Lucain<sup>65</sup>, la référence médiévale pour ce personnage, comme nous l’avons déjà relevé<sup>66</sup>. La particularité du portrait physique de Caton propose pourtant une nouveauté par rapport au modèle lucanéen (qui en signe de deuil ne s’était plus coupé ni barbe ni cheveux) :

Ut primum tolli feralia viderat arma  
Intonsos rigidam in frontem descendere canos  
Passus erat, moestamque genis succrescere barbam.<sup>67</sup>

Le poète voit probablement dans l’adjectif *canos* quelque chose de moins absolu qu’il aurait lu dans *albos* et, sachant l’âge de Caton, il l’imagine plus poivre et sel que totalement chenu ; peut-être lit-il aussi, dans l’exemplaire de Lucain consulté, la variante « mistamque » au lieu de « moestamque », référant naturellement l’attribut à la barbe et par suite à la chevelure du héros<sup>68</sup>.

On ne peut non plus négliger la *contaminatio* virgilienne de l’assignation de ce poste à la personne de Caton, lorsque l’on rencontre le Romain, dessiné sur le bouclier d’Énée, présidant les bienheureux de l’Élysée virgilien<sup>69</sup>.

---

<sup>63</sup> Cf. P. GIANNANTONIO, « Canto I », 14.

<sup>64</sup> Voir à ce propos V. DE ANGELIS, « ... e l’ultimo Lucano », 146.

<sup>65</sup> C’est V. DE ANGELIS, dans ses articles « ... e l’ultimo Lucano » et « Il testo di Lucano, Dante e Petrarca » qui l’a le mieux démontré.

<sup>66</sup> Voir le chapitre II.B.3.b) et les très nombreuses références médiévales au modèle : citons seulement, à titre d’exemples, les gloses à Lucain, l’*Ars versificatoria* de Mathieu de Vendôme, le *Moralium dogma philosophorum*, le *Dialogus* d’Abélard, le *Verbum abbreviatum* de Pierre le Chantre, le *Tresor* de Brunetto Latini et les Histoires de Rome en langue vernaculaire (*Li Fet des Romains*, *Li hystore de Julius Cesar*, *I Fatti dei Romani*, *I Fatti di Cesare*, *Conti di antichi cavalieri*).

<sup>67</sup> LUCAIN, *Pharsalia* II, 372-374, p. 37.

<sup>68</sup> Voir à ce propos F. D’OVIDIO, *Il Purgatorio*, 47.

<sup>69</sup> Cf. VIRGILE, *Aeneis* VIII, 670. Voir chapitre II.A.1.d). Voilà un parmi les nombreux signes du lien fort qui existe entre l’outre-tombe virgilien et les règnes de la *Commedia*. Voir à ce propos B. NARDI, « Filosofia e teologia ai tempi di Dante », dans : *Saggi e note di critica dantesca*, 85-92.



Dans la quatrième scène, le portier austère du Purgatoire, se met à interroger ces visiteurs incongrus, en formulant trois questions développées sur trois tercets – leurs identités, leurs passés et leurs intentions :

« Chi siete voi che contro al cieco fiume  
fuggita avete la prigione eterna ? »,  
diss'el, movendo quelle oneste piume.  
« Chi v'ha guidati, o che vi fu lucerna,  
uscendo fuor de la profonda notte  
che sempre nera fa la valle inferna ?  
Son le leggi d'abisso così rotte ?  
o è mutato in ciel novo consiglio,  
che, dannati, venite a le mie grotte ? »<sup>70</sup>

Les interrogatifs âpres et sévères du gardien contrastent avec le paysage idyllique et provoquent un climat de tension, aussi sensiblement représenté par les jeux d'anaphores (*Chi... Chi*) et de disjonctives (*o*), l'accumulation des antithèses (*fuggita avete la prigione eterna, uscendo fuor de la profonda notte, lucerna et nera*) et des périphrases (*cieco fiume, prigione eterna, oneste piume, le mie grotte*), lesquelles, accompagnées de l'incise caractérisant l'*honestas* du protagoniste, expriment les compétences rhétoriques, la teneur pédagogique et rituelle du discours et la majesté du locuteur<sup>71</sup>.

Avec un adverbe temporel (*allor*), Virgile, le guide et le protecteur du poète, entre en scène dans ce cinquième temps du chant. Il fait s'agenouiller son disciple :

Lo duca mio allor mi diè di piglio,  
e con parole e con mani e con cenni  
reverenti mi fé le gambe e 'l ciglio.<sup>72</sup>

avant de tenter une réponse, usant apparemment, dans son adresse à Caton – la plus longue de l'entière *Commedia*<sup>73</sup> –, de toutes ses ressources rhétoriques pour l'amadouer. Virgile est tout de suite disposé à rendre raison, de manière minutieuse et ordonnée, aux diverses questions soulevées par le portier du Purgatoire :

<sup>70</sup> *Purgatorio* I, 41-48, p. 7-8. Trad. p. 19 : « “Qui êtes-vous qui remontant le fleuve aveugle / avez fui la prison éternelle ?” / dit-il en secouant cet honnête plumage. “Qui vous a conduits, qui fut votre lanterne / pour sortir de la profonde nuit / qui fait la vallée d'Enfer toujours noire ? / Les lois d'en bas sont-elles si rompues ? / a-t-il paru au ciel nouveau décret, / que damnés vous veniez à mes grottes ?” »

<sup>71</sup> Cf. P. GIANNANTONIO, « Canto I », 17 et E. BIGI, « Il Canto I del 'Purgatorio' », 677-678.

<sup>72</sup> *Purgatorio* I, 49-51, p. 8. Trad. p. 19 : « Mon guide alors me prit aux épaules / et par voix et par mains et par signes / rendit humbles mon front et mes genoux. »

<sup>73</sup> C'est V. SERMONTI, « Canto I », 15, qui l'affirme.

Poscia rispuose lui : « Da me non venni :  
donna scese del ciel, per li cui prieghi  
de la mia compagnia costui sovvenni.  
Ma da ch'è tuo voler che più si spieghi  
di nostra condizion com'ell' è vera  
esser non puote il mio che a te si nieghi. »<sup>74</sup>

Sous les normes classiques « della preghiera alla divinità, cui, per ingratiarsela, si ricorda ciò che le può arrecare piacere »<sup>75</sup>, le discours de Virgile s'orne de superbes couleurs rhétoriques. Suivant scrupuleusement le schéma des trois tercets interrogatifs, le discours virgilien s'organise à son tour sur un plan de trois groupes de trois tercets, chacun répondant et correspondant, en parfait équilibre, à une des demandes du *veglia*, conservant de plus la même succession :

« Questi non vide mai l'ultima sera ;  
ma per la sua follia le fu sì presso,  
che molto poco tempo a volger era.  
Sì com'io dissi, fui mandato ad esso  
per lui campare ; e non li era altra via  
che questa per la quale i' mi son messo.  
Mostrata ho lui tutta la gente ria ;  
e ora intendo mostrar quelli spirti  
che purgan sé sotto la tua balla. »<sup>76</sup>

Se présentant sous une tutelle céleste pour répondre au Romain qui demandait qui les avait conduits jusque-là, le poète latin explique qu'il a reçu la mission d'escorter, dans les règnes de l'au-delà, cet homme encore vivant, mais mis en danger par sa folie<sup>77</sup>. Faisant de nombreuses concessions aux demandes formulées par Caton, il s'appuie sur la répétition (*mostrato...mostrar*) pour démontrer la continuité de sa mission. Ainsi, la présence des deux pèlerins sur la plage purgatoriale, après une aventure infernale de grande intensité, dépend

---

<sup>74</sup> *Purgatorio* I, 52-57, p. 8-9. Trad. p. 19 : « Puis il dit : “Je ne suis pas venu de moi-même : / une dame est descendue du ciel, et à sa prière / j'ai secouru cet homme, par ma compagnie. / Mais puisque ton vouloir est que j'explique / quelle est en vérité notre condition, / mon vouloir ne saurait se refuser à toi.” »

<sup>75</sup> E. PARATORE, *Lucano e Dante*, 40. Trad. : « la prière à la divinité, pour laquelle, afin de rentrer dans ses grâces, on se souvient ce qui peut le plaire. »

<sup>76</sup> *Purgatorio* I, 58-66, p. 9-10. Trad. p. 19 : « “Celui-ci n'a jamais vu son dernier soir / mais il en fut si près, par sa folie, / qu'il lui restait bien peu de temps à vivre. / Comme j'ai dit, je lui fus envoyé / pour le sauver ; il n'était d'autre voie / que celle-ci par où je me suis mis. / Je lui ai montré toute la gent coupable / et maintenant je veux lui montrer ces esprits / qui se purifient sous ton autorité.” »

<sup>77</sup> Il s'agit d'une des rares fois où, dans la *Commedia*, est mentionné l'épisode biographique de son détournement du « droit chemin », comme l'indique G. SASSO, « Catone », 163-164.

d'une protection divine<sup>78</sup> et leur rencontre avec le Romain relève d'une intension pédagogique et éthique :

« de l'alto scende virtù che m'aiuta

conducerlo a vederti e a udirti.

Or ti piaccia gradir la sua venuta :

libertà va cercando, ch'è sì cara,

come sa chi per lei vita rifiuta.

Tu 'l sai, ché non ti fu per lei amara

in Utica la morte, ove lasciasti

la vesta ch'al gran dí sarà sì chiara. »<sup>79</sup>

Selon Virgile, Dante a engagé ce voyage extraordinaire pour trouver la liberté, et d'une certaine manière, comme Caton, mourir à une ancienne vie (de péché) pour renaître à une nouvelle<sup>80</sup>. Ainsi, Caton, figure à voir et à entendre, possède un intense pouvoir exemplaire sur l'Alighieri, comme l'explicitent les vers proposant, au milieu du discours de Virgile, le deuxième pan du portrait, 'biographique' et moral : cet habit charnel qu'il a laissé à Utique, dans une mort douce puisque offerte pour la noble cause de la liberté, sera, selon Virgile, ressuscité au jour du Jugement, et cela malgré son paganisme, son suicide et son opposition à Jules César ! Mais il n'y faut voir que la suite logique et théologique de sa fonction de « représentant » du règne intermédiaire : aucun être n'étant appelé à demeurer éternellement au Purgatoire – lieu transitoire, où la progression est possible, et donc destiné à disparaître –, Caton sera élevé au Paradis au Jour dernier. L'ultime élément fondamental de la biographie catonienne est exposé quelques vers plus bas, par la bouche de Virgile qui tente de démontrer que les lois du ciel ne sont pas rompues, dans une péroraison tendant à rappeler à l'interlocuteur ses tendresses juvéniles et ses affections terrestres :

Non son li editi eterni per noi guasti,

ché questi vive e Minòs me non lega ;

ma son del cerchio ove son li occhi casti

di Marzia tua, che 'n vista ancor ti priega,

<sup>78</sup> La formule virgilienne en réponse à Caton « Da me non venni » (I, 52) fait d'ailleurs écho à celle de Dante répondant au personnage de Cavalcante Cavalcanti en *Inferno* X, 61 : « Da me stesso non vegno ».

<sup>79</sup> *Purgatorio* I, 68-75, p. 10-11. Trad. p. 21 : « "d'en haut descend une vertu qui m'aide / à le conduire où te voir et t'entendre / Qu'il te plaise d'approuver sa venue : / il cherche liberté qui est si chère, / comme sait qui, pour elle, a refusé la vie. / Tu le sais, car pour toi la mort / ne fut amère à Utique où tu laissas / l'habit qui au grand jour sera si clair." »

<sup>80</sup> Voir à ce propos ce que dit G. SASSO, « Catone », 166 : « Entrambi, Catone e Dante, ebbero cara la libertà. Ma per esserle fedele, guidato dalla grazia di Dio, Dante uscì dalla selva rinunciando a ogni mondana vanità, e alle conseguenti servitù ; uscì dalla vita che fin lì aveva vissuta, e si fece libero. Certo, non era la stessa libertà quella per la quale, entrambi, Catone e Dante, sia pur diversamente, seppero morire a sé stessi. »

o santo petto, che per tua la tegni :  
per lo suo amore adunque a noi ti piega.  
Lasciane andar per li tuoi sette regni ;  
grazie riporterò di te a lei,  
se d'esser mentovato là giù degni.<sup>81</sup>

Ainsi que le rapporte Lucain<sup>82</sup>, la vertueuse Marcia, épouse de Caton, après lui avoir donné des enfants, se marie avec Hortensius, puis, devenue veuve, prie son premier époux de la reprendre comme femme, pour l'honneur de mourir sous le nom de Caton. Cet épisode en soi sulfureux pour le christianisme – du moins pour Augustin<sup>83</sup> –, Dante l'allégorise dans le *Convivio*, comme nous l'avons vu, faisant de Marcia l'âme noble qui, dans son grand âge revient vers Dieu, et y ajoute cette réflexion étonnante selon laquelle Caton serait le plus digne terrien pouvant signifier Dieu<sup>84</sup>. Virgile mentionne l'amour intact de la chère Marcia, afin de toucher le *santo petto* et l'inciter à laisser les deux voyageurs entrer dans ce deuxième règne. Ainsi, toute l'*oratio* virgilienne, si nous la repensons dans son architecture très contrôlée, se voit reposer, dans ses extrémités, sur deux images féminines : sur la dame du ciel avec sa prière pour le salut de Dante, et sur la dame des Limbes qui semble prier Caton de la tenir encore pour sienne.

La réplique de Caton se fonde sur la dialectique instituée par Virgile entre Béatrice et Marcia, résolvant la conciliation rhétorique du suppliant, ses *lusinghe*, par une ferme opposition morale : malgré le cher souvenir de sa compagne, Marcia est repoussée « là giù » – par deux fois même, « di là » parmi les souvenirs terrestres et « di là » dans les confins éternels du monde infernal dont Caton est séparé par la loi qui divise pour toujours le monde des élus et celui des réprouvés<sup>85</sup>. Seule l'évocation de la *donna del ciel*<sup>86</sup> permet le passage, elle qui, des hauteurs, peut agir sur lui :

« Marzia piacque tanto a li occhi miei  
mentre ch'i' fu' di là », diss' elli allora,

---

<sup>81</sup> *Purgatorio* I, 76-84, p. 11. Trad. p. 21 : « “Nous n'avons pas violé les édits éternels, / cet homme vit, et Minos ne me tient pas lié ; / je suis du cercle où sont les chastes yeux / de ta Martia, qui te regarde encore et te prie, / sainte poitrine, de la tenir pour tienne / pour son amour laisse-toi fléchir. / Laisse-nous aller par tes sept règnes / je rapporterai grâce de toi à elle / s'il te soucie encore d'être nommé là-bas.” »

<sup>82</sup> Cf. LUCAIN, *Pharsalia* II, 326-345.

<sup>83</sup> Cf. le chapitre II.C.2.a)(2)(d). Le Moyen Âge en parle, mais sans jugement : cf. le chapitre III.C.6.a).

<sup>84</sup> Cf. *Convivio* IV, xxviii, 19. Voir *supra* le chapitre IV.B.2.a).

<sup>85</sup> Cf. E. SANGUINETI, « *Purgatorio* I », 276.

<sup>86</sup> Cf. *Purgatorio* I, 91-93, p. 13 : « Ma se donna del ciel ti move e regge, / come tu di', non c'è mestier lusinghe / bastisi ben che per lei mi richegge. » Trad. p. 21 : « “Mais si dame du ciel te meut et mène, / comme tu dis, louer ne sert à rien, / il suffit bien que tu me pries pour elle.” »

« che quante grazie volse da me, fei.  
Or che di là dal mal fiume dimora,  
più muover non mi può, per quella legge  
che fatta fu quando me n'uscì' fora. »<sup>87</sup>

Étant mort avant la venue du Christ, Caton a commencé son séjour *post mortem* aux Enfers, avant d'en être délivré par le Rédempteur, en même temps que les patriarches. Marque de l'invention hardie de Dante, cette assimilation de Caton aux grands hommes de l'Ancien Testament n'explique pas cependant la seconde décision étonnante du poète, l'affectation du Romain au poste d'accueil du *Purgatorio* plutôt que dans un des ciels du *Paradiso*.

Caton, après l'identification des deux pèlerins, qu'il croyait initialement damnés et qu'il peut désormais situer sous le patronage céleste, atténue sa rigueur et, dans cette avant-dernière partie, abandonne le rôle de juge pour celui de conseiller. Avec une sollicitude paternelle, il indique les rites de purification et rappelle le but du voyage :

« Va dunque, e fa che tu costui ricinghe  
d'un giunco schietto e che li lavi 'l viso,  
sì ch'ogne sucidume quindi stinghe ;  
ché non si converria, l'occhio sorpreso  
d'alcuna nebbia, andar dinanzi al primo  
ministro, ch'è di quei di paradiso. »<sup>88</sup>

Il donne des contours plus précis à la géographie de l'île, tout en relevant le caractère exceptionnel de cette terre ; il invite les pèlerins, au travers d'une référence biblique<sup>89</sup>, à s'engager sans retard et sans retour dans la voie de la purgation, leur montrant la direction où porter leur regard, vers le soleil, symbole le plus typique de la lumière divine, qui se lève en ce jour de la Résurrection (matin de Pâques 1300) :

« Questa isoletta intorno ad imo ad imo,  
là giù colà dove la batte l'onda,

---

<sup>87</sup> *Purgatorio* I, 85-90, p. 12. Trad. p. 21 : « “Martia fut si chère à mes yeux / tant que je fus sur l'autre bord”, dit-il, / “que tout ce qu'elle voulut de moi, je le fis. / Depuis qu'elle est au-delà du fleuve du mal, / elle ne peut plus m'ébranler, par cette loi / qui fut créée quand je sortis de là.” »

<sup>88</sup> *Purgatorio* I, 94-99, p. 12-13. Trad. p. 21 : « “Va donc, et entoure cet homme / d'un jonc très lisse, et lave son visage, / pour effacer toutes ses taches : / il ne conviendrait pas, l'œil voilé / par quelque brume, d'aller devant le haut / ministre, qui est des gens de paradis”. »

<sup>89</sup> E. SANGUINETI, « *Purgatorio* I », 278, fait appel à ce passage de l'Évangile de Matthieu dans lequel les mages sont avertis, après avoir vu Jésus enfant, de ne pas repasser auprès d'Hérode : « responso accepto in somnis ne redirent ad Herodem, per aliam viam reversi sunt [...] » (Mt. 2, 12). L'exégète conclut que nous avons ainsi, dans les paroles par lesquelles Caton prend congé, la touche ultime de sa christianisation, auprès de ce Dante *al bivio*.

porta di giunchi sovra 'l molle limo :  
null'altra pianta che facesse fronda  
o indurasse, vi puote aver vita,  
però ch'a le percosse non seconda.  
Poscia non sia di qua vostra reddita ;  
lo sol vi mosterrà, che surge omai,  
prendere il monte a più lieve salita. »<sup>90</sup>

La dernière parole paradigmatique (*salita*) de son rôle prononcée, Caton disparaît – *Così sparì* (109) deux paroles brèves, au rythme symétrique – au début de cette ultime séquence ; le disciple se relève après avoir suivi le dialogue entre les deux Romains à genoux et, encore sous le coup de ce spectacle solennel, dans un total abandon :

sanza parlare, e tutto mi ritrassi  
al duca mio, e li occhi a lui drizzai.<sup>91</sup> Dante, désarçonné devant ce premier événement appartenant au monde purgatorial, fait une confiance aveugle à la figure paternelle de Virgile qui l'apostrophe sur ce même ton (*Figliuol, segui i miei passi*<sup>92</sup>) et qui, bientôt, endossera le rôle de ministre pour les rites (de passage : ablution et humilité) demandés par Caton, emprunts de gestuelle liturgique. En cette fin de chant, le paysage redevient un personnage important, et le silence et la suspension reprennent un rôle de premier plan, en faisant pendant à la solitude, une solitude pourtant sans terreur, sans angoisse, à peine mêlée d'impatience, dans une vague attente<sup>93</sup>. La pâle lumière de l'aube vainc petit à petit la nuit. La perspective de la description se fait aussi plus large, passant du ciel auroral à l'horizon, de la plaine à la rive, où se dessinent des vagues marines :

L'alba vinceva l'ora mattutina  
che fuggia innanzi, sì che di lontano  
conobbi il tremolar de la marina.  
Noi andavam per lo solingo piano.<sup>94</sup>

---

<sup>90</sup> *Purgatorio* I, 100-108, p. 15-16. Trad. p. 21-23 : « Cette petite île, tout autour, tout au bord, / là-bas où les vagues la frappent, / porte des joncs sur sa vase molle : / nulle autre plante, portant feuillage / ou durcissante, ne peut y vivre, / parce qu'elle ne sait y seconder les chocs. / Aussi ne faites pas retour par ici, / le soleil, qui maintenant se lève, vous montrera / où prendre la montagne par sa pente la plus douce. » »

<sup>91</sup> *Purgatorio* I, 110-111, p. 15. Trad. p. 23 : « sans parler, me serrant tout entier / contre mon guide, et je dressai les yeux vers lui. »

<sup>92</sup> *Purgatorio* I, 112, p. 115. Trad. p. 23 : « Mon enfant, suis mes pas » ».

<sup>93</sup> Cf. M. SANSONE, *Il canto I del 'Purgatorio'*, 15.

<sup>94</sup> *Purgatorio* I, 115-118, p. 115. Trad. p. 23 : « L'aube gagnait sur l'heure matinale / qui fuyait devant elle, et de loin / je reconnus le fréuissement de la mer. / Nous allions par la plaine solitaire. »

Les ultimes tercets du chant répondent à un mode de narration plus dense, plus décidé et signent le début effectif du voyage dans le second règne. Les deux poètes se dirigent vers un lieu frais, aéré et herbeux, couvert de rosée. Virgile pose ses mains ouvertes sur les herbes humides et Dante silencieusement et spontanément se dispose au doux lavement du visage. Puis ils continuent leur route jusqu'à la plage et son rivage désert où Virgile arrache un jonc et en ceint l'Alighieri : et merveille ! la plante repousse subitement ! Ce double rite se déroule sans une parole, dans un silence qui entoure les personnages et les choses, en harmonie avec les gestes accomplis :

Quando noi fummo là 've la rugiada  
pugna col sole, per essere in parte  
dove, ad orezza, poco si dirada,  
ambo le mani in su l'erbeta sparte  
soavemente 'l mio maestro pose :  
ond'io, che fui accorto di sua arte,  
porsi ver' lui le guance lagrimose ;  
ivi mi fece tutto scoperto  
quel color che l'inferno mi nascose.  
Venimmo poi in sul lito diserto,  
[...]  
Quivi mi cinse sí com'altrui piacque :  
oh meraviglia ! ché qual elli scelse  
l'umile pianta, cotal si rinacque  
subitamente là onde l'avelse.<sup>95</sup>

La conscience, lors de la reprise du chemin, de s'engager vers la reconquête de l'innocence perdue donne aux pèlerins la certitude et l'impatience de la voie du salut :

Noi andavam per lo solingo piano  
com' om che torna a la perduta strada,  
ch 'nfino ad essa li pare ire in vano.<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> *Purgatorio* I, 121-130, 133-136, p. 16-18. Trad. p. 23 : « Quand nous fûmes là où la rosée / lutte avec le soleil, où pour être en partie / là où il vente elle est plus lente à se dissoudre, / mon maître posa doucement / ses deux mains écartées sur l'herbette : / d'où moi, qui compris la raison de son geste, / je lui tendis mes joues pleines de larmes ; / et là il mit à découvert / cette couleur qu'enfer avait cachée. / Nous vînmes ensuite à la rive déserte [...] / Là selon le vouloir d'un autre / il me ceignit : / oh merveille ! telle il avait choisi / l'humble plante, et telle elle renaquit, / là, où il l'avait cueillie, aussitôt. »

<sup>96</sup> *Purgatorio* I, 118-120, p. 16. Trad. p. 23 : « Nous allions par la plaine solitaire / comme celui qui revient à la route perdue, / et jusqu'à elle est sûr d'aller en vain. »

Cet *itinerarium mentis in Deum* ne sera toutefois possible qu'une fois passé le rite d'humiliation, lorsque la raison reconnaît ses limites et sait devoir compter sur la grâce pour *salir al cielo*, ce que Caton, régnant sur l'île du Purgatoire, a accepté, contrairement à celui qui, dépassant les bornes, fit naufrage en vue de la montagne :

che mai non vide navicar sue acque  
omo, che di tornar sia poscia esperto.<sup>97</sup>

## (2) Caton, Ulysse et le vieillard de Crète

Si Sénèque avait proposé à Lucilius, dans sa *Lettre* polémique contre les arts libéraux, qu'on ne perde pas de temps à se demander « Ulixes ubi erraverit [...] utrum inter Italiam et Siciliam iactatus sit an extra notum nobis orbem »<sup>98</sup>, Virgile, dans le chant XXVI de l'*Inferno*, au nom de Dante, pose pourtant exactement cette question aux héros grecs<sup>99</sup> :

« ma l'un di voi dica  
dove, per lui, perduto a morir gissi. »<sup>100</sup>

à laquelle Ulysse répond ainsi :

« quando n'apparve una montagna, bruna  
per la distanza, e parvemi alta tanto  
quanto veduta non avëa alcuna.  
Noi ci allegrammo, e tosto tornò in pianto,  
chè de la nova terra un turbo nacque  
e percosse del legno il primo canto.  
Tre volte il fé girar con tutte l'acque ;  
a la quarta leva la poppa in suso  
e la prora ire in giù com'altrui piacque,

---

<sup>97</sup> *Purgatorio* I, 131-132, p. 17-18. Trad. p. 23 : « qui n'a jamais vu naviguer sur ses eaux / homme qui sût ensuite en retourner. »

<sup>98</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 88, 7, p. 364. Trad. : « Où Ulysse aura-t-il erré [...] s'il fut projeté entre l'Italie et la Sicile ou hors de notre monde connu. » L'*Epistula* 88, n'est pas une lettre parmi tant d'autres envoyées à Lucilius, mais se distingue au Moyen Âge du recueil comme un morceau d'anthologie : elle constitue l'*explicit* du premier groupe de missives (*Lettres* 1-88) qui a été le plus diffusé (voir à ce propos le chapitre II.B.3.a)(1)) et se fait intituler *De septem artibus liberalibus* par le témoignage qu'elle propose sur le rapport entre *artes* et *philosophia* (cf. par exemple E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 47).

<sup>99</sup> Voir à ce propos le développement éloquent que propose G. MEZZADROLI, *Seneca in Dante*, 106-119.

<sup>100</sup> *Inferno* XXVI, 83-84, p. 444. Trad. p. 241 : « “Que l'un de vous me dise / où, se perdant lui-même, il est allé mourir.” »



infin che 'l mar fu sovra noi richiuso. »<sup>101</sup>

Le chant XXVI révèle ainsi la localisation du Purgatoire comme montagne au-delà des colonnes d'Hercule, où aboutira le voyage infernal de Dante et de Virgile, et en vue de laquelle Ulysse s'est noyé.

F. Forti et R. Imbach, qui proposent deux des comptes-rendus critiques les plus complets et rigoureux des interprétations patristiques et médiévales de l'épisode d'Ulysse, concluent dans le sens d'un « widersprüchliches Bild » : avec le *scelerum [...] inventor* (*Aeneis* II, 164), le *fandi fictor* (*Aeneis* IX, 602) et l'*experiens Ulixes* (*Metamorphoses* XIV, 159), maître en rhétorique séductrice (cf. *Metamorphoses* XIII, 93 : « facundus »), coexiste le *sapiens* quasi stoïque (*Tusculanes* V, 3 ; *De constantia sapientis* II, 1 ; *Epistulae Horatii*, I, 2). Mais plus encore, si nous reconnaissons que la culture classique de Dante est filtrée par les interprétations médiévales – Virgile avec Fulgence et Bernard Silvestre, Ovide avec Arnoul d'Orléans et Jean de Garlande –, nous retrouvons l'ambivalence de la condamnation de la *curiositas* et de la *sapientia mundi* jointe à une évaluation plutôt positive du caractère ulyssien, quant à sa sagesse, sa force d'âme, et même à son éloquence<sup>102</sup>. Les deux chercheurs, en discussion avec leurs prédécesseurs, développent une appréciation critique et poétique du *folle volo* ou *varco folle*<sup>103</sup> : dans la *Commedia*, le sentiment de la limite de la raison et du savoir humain est trop bien exprimé pour oublier la distinction entre ordre naturel et surnaturel. Déjà dans le *Convivio*, Dante a explicitement affirmé que la sagesse humaine ne peut tout connaître (par exemple l'essence divine), et que le désir de savoir doit être mesuré aux possibilités de la raison durant cette vie terrestre : si le désir « franchit [...] ce pas [c'est] par une erreur qui est hors de l'intention naturelle. »<sup>104</sup>

La condamnation d'Ulysse est liée à l'infraction volontaire, de sa part, d'un impératif surnaturel, symbolisé par les colonnes d'Hercule au passage océanique. Hercule avait en effet

<sup>101</sup> *Inferno* XXVI, 133-142, p. 450-451. Trad. p. 243 : « lorsque nous apparut une montagne brune, / dans la distance, et qui semblait si haute / que je n'en avais jamais vue de pareille. Nous nous réjouîmes, et la joie se changea vite en pleurs, car de la terre nouvelle un tourbillon naquit, / qui vint frapper le navire à l'avant. / Il le fit tourner trois fois avec les eaux ; / à la quatrième il lui dressa la poupe en l'air, / et enfonça la proue, comme il plut à un Autre, / jusqu'à ce que la mer fût refermée sur nous. »

<sup>102</sup> Cf. F. FORTI, « 'Curiositas' o 'Fol hardement' », dans : *Magnanimitate. Studi su un tema dantesco*, 161-206, en part. 166-176 et « Ulysse » ainsi que R. IMBACH, « Odysseus im Mittelalter. Ein paar Hinweise », 410-414, en part. 413 ; « *Experiens Ulixes*. Hinweise zur Figur des Odysseus im Denken der Patristik, des Mittelalters und bei Dante » et « Ulysse, figure de philosophe », dans : *Dante, la philosophie et les laïcs*, 215-245. Leurs études proposent de nombreux développements de cette figure qu'ici nous ne citons pas.

<sup>103</sup> Cf. respectivement à *Purgatorio* XXVI, 125 et *Paradiso* XXVII, 82-83. Voir R. IMBACH, « Odysseus im Mittelalter. Ein paar Hinweise », 424-426 et F. FORTI, « 'Curiositas' o 'Fol hardement' », 191-205. Parmi les prédécesseurs, voir en particulier, B. NARDI, « La tragedia di Ulisse », *Dante e la cultura medievale*, 153-165.

<sup>104</sup> Cf. *Convivio* III, xv, 9. Voir *supra* le chapitre IV.B.1.

marqué une limite à l'humanité, un passage solennel qui rendait l'homme conscient des limites de ses forces et des périls pour celui qui oserait l'outrepasser. Ulysse sait qu'il dépasse un seuil peut-être non infranchissable, mais qui conduit à un risque extrême : ici se trouve le sens profond de l'excès, de l'*hubris* d'Ulysse<sup>105</sup>. C'est d'ailleurs pour la même raison qu'Adam sera chassé du Paradis terrestre, comme il l'avoue lui-même à Dante :

« Or, figliuol mio, non il gustar del legno  
fu per sé la cagion di tanto essilio  
ma solamente il trapassar del segno. »<sup>106</sup>

D'ailleurs, lors d'une de ses présentations de la vertu de la *magnanimitas* qu'il est le premier à rendre en langue d'oïl<sup>107</sup>, Brunetto Latini, propose une description d'un vice proche de celui du héros homérique :

Ceste parole [magnanimité] vaut autant a dire come 'grant coraige' ou 'ardement' ou 'prouesce' ; car ele nos fait per nostre gré envair resnablement les granz choses ; [...] Mes por ce que ceste vertu done a l'ome seur cuer et hardement et li fait a avoir grant coraige, entor les [haut]es choses covient que il se garde mout de trois vices qui tost le feroient trabucher de son hardement et cheir de sa pensee. Le premier vice est avarice [...]. Le secont vice est covoitise de digneté [...]. Le tiers vice est *fol hardement*, ce est a dire quant un home est hardi a faire une *folle* meslee, car ce n'est pas proesce, ainces est *folle* [...] Tullies dit : Ne vos abandonés as perils sens raison, car greingnor *folie* ne puet estre faite. »<sup>108</sup>

La folie est donc un dépassement de la magnanimité vers l'excès, une tendance à s'exposer à des dangers insurmontables : quelque chose qui, né de la vertu, n'est plus vertu parce que le juste milieu étant dépassé, l'on tombe dans l'excès inverse. L'amour d'Ulysse pour les choses ardues et difficiles, définissant justement le magnanime, l'a pourtant porté au dépassement du

---

<sup>105</sup> Voir aussi L. PERTILE, « Dante e l'ingegno di Ulisse », qui insiste surtout sur le dangereux divorce entre intelligence et vertu, sur l'usage sans prudence des capacités intellectuelles, et sur le désir d'engager ce voyage de l'*ingegno* sans l'assistance divine.

<sup>106</sup> *Paradiso* XXVI, 115-117, p. 438. Trad. p. 249 : « "Or, mon fils, ce ne fut pas goûter à l'arbre / qui fut la cause d'un tel exil, / mais seulement d'avoir passé le signe." »

<sup>107</sup> En effet, avant Latini, personne dans la langue d'oïl, n'avait rendu le terme *magnanimitas* – introduit par Cicéron pour traduire le *megalo-psychia* aristotélicien – par le néologisme magnanimité, mais par des expressions tel que *force de cuer* (traduit de *cordis altitudo*), comme nous l'apprennent le père Gauthier dans son étude sur l'histoire de cet idéal et Maria Corti dans son enquête sur le champ sémantique de ce lexème. Cf. R.-A. GAUTHIER, *Magnanimité*, 240 et M. CORTI, *Scritti su Cavalcanti e Dante*, 67-75, en part. 67-68, qui cite le *De virtutibus* de Guillaume d'Auvergne, cap. IX : « Magnanimitas quam Tullius excelsitudinem animi vocat, vulgariter autem apud nos cordis altitudo dicitur. »

<sup>108</sup> BRUNETTO LATINI, *Tresor* II, 82, 2 ; 5-9, p. 520-522. Pour la présentation de cette vertu et de son traitement au Moyen Âge, voir le chapitre III.C.3.d)(3).

possible, à la folie de l'*audacia*. Un tel excès, tout en justifiant la tragédie, n'interdit pourtant pas l'admiration<sup>109</sup>.

La fascination de Dante pour la vertu de la *magnanimitas* ou *magnitudo animi* a, en effet, été bien documentée<sup>110</sup>. Dans le *Convivio*, Dante use deux fois du substantif dans le IV<sup>e</sup> traité, alors que l'adjectif *magnanimo* apparaît à quatre reprises dans quelques lignes du chapitre xi du premier livre. Parmi les six occurrences du *Convivio*, cinq se rapportent au modèle aristotélicien de l'*Ethica* pour laquelle il s'agit d'une conception élitiste, fondée sur des dons intellectuels et éthiques qui permettent de réaliser de grandes choses, alors qu'on identifie traditionnellement la magnanimité à la vertu cardinale du courage<sup>111</sup>. Cette distinction entre deux types de magnanimité, selon la tradition à laquelle on se réfère, qui existait déjà chez Brunetto Latini, est ainsi exprimée par Dante<sup>112</sup> :

La quinta si è Maganimitade, la quale è moderatrice et acquistatrice de' grandi onori e fama.<sup>113</sup>

Veramente questo appetito conviene essere cavalcato dalla ragione ; ché sì come uno sciolto cavallo, quanto ch'ello sia di natura nobile, per sé, senza lo buono cavalcatore, bene non si conduce, così questo appetito, che irascibile e concupiscibile si chiama, quanto ch'ello sia nobile, alla ragione obedire conviene, la quale guida quello freno e con isproni, come buono cavaliere [...] questo sprone si chiama Fortezza o vero Magnanimitade, la quale vertute mostra lo loco dove è da fermarsi e da pungere.<sup>114</sup>

<sup>109</sup> Pour cette réflexion sur l'excès d'Ulysse, voir l'ample chapitre que F. FORTI a dédié à cette question : « 'Curiositas' o 'Fol hardement' », dans : *Magnanimitade*, 161-206.

<sup>110</sup> Cf. F. FORTI, *Magnanimitade : Studi su un tema dantesco* ; J. A. SCOTT, *Dante magnanimo*, en part. 239-345 ; M. CORTI, *Scritti su Cavalcanti e Dante*, 67-75.

<sup>111</sup> Voir à ce propos les chapitres II.B.1.d) et III.C.3.d)(3), où la vertu a été présentée dans le cadre de la philosophie antique et médiévale.

<sup>112</sup> Latini donne en effet dans le livre II du *Tresor* deux définitions très diverses de la magnanimité, l'une aux chapitres 23 et 26, l'autre au chapitre 82. La première est élaborée à partir de la *Summa alexandrinorum*, autant la version latine que la version italienne de Taddeo Alderotti, conception aristocratique, plus sociologique qu'éthique ; la seconde médiévale, construite petit à petit à partir des Stoïciens, de Cicéron et de trois textes médiévaux essentiels pour la sacralisation de cette vertu – la *Formula honestae vitae* du Pseudo-Sénèque Martin de Braga datant du VI<sup>e</sup> siècle et plus particulièrement la paraphrase qu'en fait Ildebert de Lavardin au XII<sup>e</sup> siècle, le *De quattuor virtutibus honestae vitae* ; le *Moralium dogma philosophorum* attribué à Guillaume de Conches ; la *Summa* de Guillaume Peyraud –, exclusivement morale et assimilée à la vertu cardinale du courage : l'une ainsi socio-laïque, l'autre éthico-religieuse. Cf. R.-A. GAUTHIER, *Magnanimité*, 239-250 et M. CORTI, *Scritti su Cavalcanti e Dante*, 69-71.

<sup>113</sup> *Convivio* IV, xvii, 5, p. 372. Trad. p. 347 : « La cinquième est la Magnanimité, qui est modération et acquisition de grands honneurs et de renommée. »

<sup>114</sup> *Convivio* IV, xxvi, 6-7, p. 429-430. Trad. modifiée p. 370-371 : « En vérité, il faut que cet appétit soit chevauché par la raison. Car, comme un cheval débridé, bien qu'il soit de noble nature, ne se conduit pas bien de lui-même sans un bon cavalier, de même cet appétit, qui est nommé irascible et concupiscible, bien qu'il soit noble, doit obéir à la raison, qui le guide du mors et de l'éperon [...] cet éperon s'appelle Force ou Magnanimité : vertu qui montre là où il faut s'arrêter et là où il faut combattre. » Relevons l'intéressant parallèle entre l'Empereur et la raison, le premier *cavalcatore della umana voluntade* (IV, ix, 10), la seconde qui doit *cavalcare l'appetito* (IV, xxvi, 6). Voir pour la première citation le chapitre IV.C.1.

Même si leurs sources sont diverses, ces deux définitions ne se contredisent pas ; elles présentent l'homme magnanime comme celui qui s'engage dans des entreprises courageuses, ardues, de haute tenue, mais qui, mené par la raison, ne tombe pas dans les excès. Une figuration adéquate de cette définition est donnée par Virgile, à qui Dante, à la suite du texte cité, fait appel :

E così infrenato mostra Virgilio, lo maggior nostro poeta, che fosse Enea, nella parte dello eneida ove questa etade si figura [...]. Quanto spronare fu quello quando esso Enea sostenette solo con Sibilla a intrare nello Inferno a cercare dell'anima di suo padre achise, contra tanti pericoli [...].<sup>115</sup>

Et l'Alighieri va plus loin, puisqu'il nomme Virgile lui-même (représentant de la vertu païenne guidée par la raison) *magnanimo* dans l'*Inferno* (II, 44), lorsque celui-ci gronde son disciple de se laisser prendre par la *viltade* qui éloigne l'homme d'*onrata impresa*<sup>116</sup>. Le magnanime Virgile encourage Dante à s'engager sur la voie de l'honneur contre la pusillanimité, un des extrêmes opposés de la vertu aristotélicienne, alors que dans les textes du *Convivio*, c'était contre l'autre vice qu'il fallait lutter, la hardiesse, qui ne se laisse pas, elle non plus, guider par la raison. Relevons qu'une deuxième occurrence de l'adjectif *magnanimo* se trouve dans l'*Inferno* – ainsi seuls les païens et les damnés paraissent “mériter” ce qualificatif – au chant X, où les personnages rencontrés sont les *epicurei*, à interpréter comme les négateurs de l'immortalité de l'âme individuelle et les défenseurs d'une possible félicité terrestre sensible<sup>117</sup>, en particulier Farinata (gibelin florentin, grand combattant), à qui l'épithète s'adresse :

Ma quell'altro magnanimo, a cui posta  
restato m'era, non mutò aspetto,  
né mosse collo, né piegò sua costa.<sup>118</sup>

À ses côtés, Cavalcante Cavalcanti (le père du poète Guido) n'a pas la même prestance et la même impassibilité. Si Virgile le magnanime était dans les Limbes, cela ne se justifiait que

---

<sup>115</sup> *Convivio* IV, xxvi, 8-9, p. 430. Trad. p. 371 : « Ainsi Virgile, le plus grand de nos poètes, montre-t-il qu'Énée fut réfréné dans la partie de l'*Énéide* où est représenté cet âge. [...] Comme il fut éperonné, quand ce même Énée eut le courage, seul avec la Sibylle, d'entrer en enfer à la recherche de l'âme de son père Anchise, face à tant de périls [...]. » Cf. M. CORTI, *Scritti su Cavalcanti e Dante*, 72-73.

<sup>116</sup> Cf. *Inferno* II, 43-48, p. 26-27 : « “S'i' ho ben la parola tua intesa” /, rispuose del magnanimo quell'ombra / “l'anima tua è da viltade offesa ; / la qual molte fiata l'omo ingombra / sì che d'onrata impresa lo rinvolve, / come falso veder bestia quand'ombra.” »

<sup>117</sup> Cf. M. CORTI, *Scritti su Cavalcanti e Dante*, 329-334.

<sup>118</sup> *Inferno* X, 73-75, p. 167. Trad. p. 105 : « Mais cette autre grande âme, à la prière de qui / je m'étais arrêté, ne changea pas d'aspect, / ne bougea pas le col, ne plia pas le flanc /. »

par son ignorance du Christ et non par un péché quelconque. Farinata, cet esprit fort, se trouve quant à lui en Enfer pour une faute, non pas celle d'avoir voulu aller jusqu'au bout du chemin que lui traçait sa raison – ce qu'a fait aussi Siger, bienheureux dans le ciel du Soleil –, mais celle d'avoir confiné son univers à la matière, et d'en avoir évacué toute forme de transcendance. En miroir avec la théorie du fils de son compagnon d'infortune Cavalcanti, cette âme épicurienne, en niant l'existence d'une autre réalité, s'est fermée à la possibilité du salut. En effet, Dante reconnaît à sa voix, dans ce cercle des hérétiques, le père de son premier ami Guido Cavalcanti, lequel lui demande subitement pourquoi son fils ne l'a pas accompagné dans cette aventure qu'il imagine possible grâce à l'*altezza d'ingegno* (59). Il répond qu'il n'a pas pu faire ce voyage par lui-même et que *Guido* aurait eu peut-être son ou sa guide *a disdegno*<sup>119</sup>, puisque l'un représente la raison humble qui, connaissant ses limites, laisse place à la théologie – l'autre guide, Béatrice –, lorsque les objets rencontrés ne sont plus de son ressort, tout comme le poète latin l'avait déjà annoncé dans sa quatrième *Églogue* : c'est du ciel qu'il faut attendre l'intervention pour la restauration des valeurs humaines, de la justice et de la paix. Cavalcanti aurait eu de la difficulté à envisager et à accepter les bornes de la raison vis-à-vis du religieux<sup>120</sup>. À propos de la dédicace de la *Quaestio de felicitate* (v. 1300) de Jacques de Pistoia, médecin-philosophe de l'Université de Bologne<sup>121</sup>, à Guido Cavalcanti, présenté comme celui qui « respicit Euripum », c'est-à-dire réussit à faire aboutir la philosophie d'Aristote, Sonia Gentili imagine que Dante, s'il avait lu la formule, « l'avrebbe forse commentata osservando che Guido Cavalcanti ha spinto la propria ragione oltre le colonne d'Ercole ambiguamente segnate dal *De anima* »<sup>122</sup>.

Nous le voyons donc, d'autres personnages de la *Commedia* font pendant à la folie d'Ulysse, par leur *audacia*, et l'attitude de Dante à leur égard est partagée. Ceux-ci s'opposent pourtant de façon claire aux héros qui sauront tempérer leur magnanimité par la reconnaissance de leurs limites face à la divinité : Virgile, Siger de Brabant, Caton, ...et Dante.

---

<sup>119</sup> Cf. *Inferno* X, 61-63, p. 165-166 : « Da me stesso non vegno : / colui ch'attende là, per qui mi mena / forse cui Guido vostro ebbe a disdegno. » M. MARTI, « Cavalcanti, Guido », 895, discute la question exégétique du vers 63, à propos de la valeur du *cui*. Si ce *cui* se rapporte à Virgile (ce que soutient B. NARDI, *Dante e la cultura medievale*, 83-84), on peut le comprendre dans le sens où le poète latin représente la raison humaine qui accepte ses limites, ou parce que Dante a trouvé dans ses vers une plus fautive forme de poésie et un concept plus noble et plus viril d'amour. Mais on pourrait aussi interpréter le *cui* comme un *ad eam quam* (comme l'affirme A. D'ANCONA, *Scritti danteschi*, 218-219) ; dans ce cas, le dédain concernerait Béatrice : « nella quale il Cavalcanti non scorse quel raggio di divina luce, che Dante seppe ravvisarvi. »

<sup>120</sup> Voir à ce propos A. GESSANI, *Dante, Guido Cavalcanti e l'amoroso regno*, 203-245, qui voudrait voir dans le *cui* du vers 63 un renvoi plus précis à Béatrice.

<sup>121</sup> Cf. I. ZAVATTERO, « La *Quaestio de felicitate* di Giacomo da Pistoia », 373.

<sup>122</sup> Cf. S. GENTILI, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, 187-201, en part. 196. Trad. : « l'aurait peut-être commentée en observant que Guido Cavalcanti a repoussé sa raison au-delà des colonnes d'Hercule marquées de manière ambiguë par le *De anima*. »

Avant d'abandonner le personnage d'Ulysse, nous voudrions rappeler un autre morceau sénéquien qui a été proposé comme source pour le chant XXVI de l'*Inferno*<sup>123</sup>, à savoir les premières pages du *De constantia sapientis* :

Catonem autem certius exemplar sapientis uiri nobis deos immortalis dedisse quam Vlixem et Herculem prioribus saeculis. Hos enim Stoici nostri sapientes pronuntiauerunt, inuictos laboribus et contemptores uoluptatis et uictores omnium terrorum<sup>124</sup>.

Caton, continue Sénèque, a engagé en effet une lutte bien plus importante que celles d'Ulysse et d'Hercule contre les erreurs de ce monde : c'est contre l'ambition et pour la liberté de la *respublica* que le héros romain a œuvré<sup>125</sup>. La confrontation entre Ulysse et Caton est significative<sup>126</sup>, et la supériorité du second, avant tout culturelle, institue une gradation, une hiérarchie entre Caton d'un côté et Ulysse et Hercule de l'autre. Aucun lecteur assidu de Dante ne peut voir ce passage sans penser aux colonnes d'Hercule qui auraient dû arrêter la course ou le vol d'Ulysse et de ses compagnons dans le chant XXVI de l'*Inferno* avant que ne le fasse

[...] una montagna, bruna  
per la distanza, e parvemi alta tanto  
quanto veduta non avëa alcuna.<sup>127</sup>

Le texte de la *Commedia* est intéressant pour le rapport qu'il stabilise entre les trois *exempla* antiques de sagesse qui se trouvent mêlés aux motifs de la montagne du Purgatoire. En effet, si Ulysse fit naufrage en vue de cette montagne après avoir passé les bornes signifiées par Hercule, c'est seulement à Caton, le premier parmi les trois *sapientes* pour Sénèque, que Dante assigne le rôle tant controversé de « portier » de ce mont.

---

<sup>123</sup> Cf. N. SAPEGNO dans son commentaire au chant XXVI de l'*Inferno*, p. 293 ; J. A. SCOTT, *Dante magnanimo*, 152.

<sup>124</sup> SÉNÈQUE, *De constantia sapientis* II, 1, p. 37. Trad. p. 316 : « les dieux immortels nous donnèrent en Caton un modèle de sagesse plus accompli encore que les Ulysse et les Hercule dont ils avaient doté les siècles primitifs. Ces derniers en effet furent proclamés sages par nos Stoïciens pour leur invincible énergie, pour leur mépris de la volupté, pour leurs victoires sur toutes les terreurs de ce monde. » Pour une contextualisation du passage, voir le chapitre II.B.3.a).

<sup>125</sup> Cf. SÉNÈQUE, *De constantia sapientis* II, 2, p. 37 : « Cato non cum feris manus contulit, quas consecrari uenatoris agrestisque est, nec monstra igne ac ferro persecutus est, nec in ea tempora incidit quibus credi posset caelum umeris unius inniti: excussa iam antiqua credulitate et saeculo ad summam perducto sollertiam cum ambitu congressus, multiformi malo, et cum potentiae immensa cupiditate, quam totus orbis in tres diuisus satiare non poterat, aduersus uitia ciuitatis degenerantis et pessum sua mole sidentis stetit solus et cadentem rem publicam quantum modo una retrahi manu poterat, tenuit, donec abstractus comitem se diu sustentatae ruinae dedit simulque extincta sunt quae nefas erat diuidi [...]. »

<sup>126</sup> Cf. J. A. SCOTT, *Dante magnanimo*, 152, 156.

<sup>127</sup> *Inferno* XXVI, 133-135, p. 450. Trad. p. 243 : « une montagne brune, / dans la distance, et qui semblait si haute / que je n'en avais jamais vue de pareille. »

Ainsi, là où Ulysse a perdu la vie, le Florentin a rencontré un Caton régissant. Et si les deux personnages sont liés par Sénèque<sup>128</sup> dans leur exemplarité, ils le sont aussi, tout comme chez Dante, par le thème de la montagne. Dans l'*incipit*, moment stratégique du dialogue du *De constantia sapientis*, l'image de la montagne est développée avant d'en arriver à l'exemple suprême du Stoïcien en la personne de Caton. Sénèque affirme en effet que les Stoïciens empruntent le chemin le plus ardu en direction de la vertu, voulant que celui-ci les libère le plus rapidement possible et les conduise jusqu'à

illum editum uerticem [...] qui adeo extra omnem teli iactum surrexit ut supra fortunam emineat.<sup>129</sup>

Mais le plus singulier dans le proème est ce rapprochement entre l'image de la montagne, dont la cime (qui représente la perfection humaine) s'atteint et se conquiert par une dure escalade, et l'*exemplum* de l'authentique *sapiens*, le seul, selon Sénèque, qui ait vraiment atteint la perfection de la nature humaine, Caton d'Utique<sup>130</sup>.

Bien que la tradition chrétienne ait déjà associé de manière assez étroite les deux questions du Purgatoire et de l'Éden<sup>131</sup>, Dante est profondément innovateur, non seulement, comme P. Boyde l'a relevé, dans le fait d'avoir envisagé la fin du voyage d'Ulysse auprès de la montagne du Purgatoire, d'y avoir placé à son sommet le Paradis terrestre, aux antipodes de Jérusalem et d'en avoir narré les circonstances de création<sup>132</sup>, mais aussi en ayant élu comme portier et emblème de cette montagne Caton d'Utique. Et pourtant, ces deux thèmes, la montagne comme ascension vers la perfection et Caton comme perfection humaine atteinte, sont déjà présents chez le philosophe cordouan. De plus, le sentier, chez Sénèque tout comme

<sup>128</sup> Cette étude sur la parole de Sénèque chez Dante est largement inspirée de l'examen subtil qu'a réalisé G. MEZZADROLI, « Il *De constantia sapientis* e il *Purgatorio* », dans : *Seneca in Dante*, 119-123. L'auteur propose aussi d'autres confrontations de textes sénéquiens et dantesques : les *Remedia fortuitorum*, la *Consolatio ad Helviam* face aux *Epistulae* III et XII ; les *Naturales quaestiones*, I et II face au *Convivio*, II, xiii, 22 ; III, iii, 2 et à la *Commedia* ; les *Epistulae ad Lucilium* 87 face au *Convivio*, IV, xi ; l'*Epistula* 88 face à *Inferno* XXVI.

<sup>129</sup> SÉNÈQUE, *De constantia sapientis* I, 1, p. 36. Trad. p. 315 : « cette cime sublime qui se dresse si fièrement hors de la portée de tous les traits qu'elle domine la Fortune. »

<sup>130</sup> SÉNÈQUE fait d'ailleurs mention de Caton dès le premier paragraphe, après la description de la montagne : *De constantia sapientis* I, 3, p. 36 : « Nuper cum incidisset mentio M. Catonis, indigne ferebas, sicut es iniquitatis inpatiens, quod Catonem aetas sua parum intellexisset, quod supra Pompeios et Caesares surgentem infra Vatinios posuisset, et tibi indignum uidebatur quod illi dissuasuro legem toga in foro esset erepta quodque a rostris usque ad arcum Fabianum per seditiosae factionis manus traditus uoces improbas et sputa et omnis alias insanae multitudinis contumelias pertulisset. »

<sup>131</sup> Cf. B. NARDI, « Il mito dell'Eden », dans : *Saggi di filosofia dantesca*, 311-340, en part. 313-321. Le lien se faisait à propos de la « flamme de l'épée fulgurante » qui gardait l'accès à « l'arbre de la vie », interprétée comme préfiguration du feu purgatorial dont parle S. Paul (Thess. 1, 7-8 ; 1 Cor. 3, 12-15). On plaçait aussi le Paradis terrestre à l'Orient, on le rendait inaccessible car entouré de mers et de montagnes, on l'imaginait au sommet d'une montagne incroyablement haute qui touchait la sphère de la lune.

<sup>132</sup> Cf. P. BOYDE, *L'uomo nel cosmo*, 190-191.

chez Dante, est difficile au début, puis plus facile ensuite, et la vue humaine, par la distance, voit par erreur la montagne bien plus escarpée qu'elle ne l'est en vérité :

Sed ne tam abrupta quidem sunt quam quidam putant. Prima tantum pars saxa rupesque habet et inuii speciem, sicut pleraque ex longinquo speculantibus abscisa et conexa uideri solent, cum aciem longinquitas fallat, deinde propius adeuntibus eadem illa quae in unum congesserat error oculorum paulatim adaperiuntur, tum illis quae praecipitia ex interuallo apparebant redit lene fastigium.<sup>133</sup>

Utilisant des comparaisons avec des lieux de la terre difficilement accessibles et faisant usage de l'hyperbole, Dante, quant à lui, souligne l'extrême difficulté initiale de la montée du Purgatoire, pour ensuite relever l'immensité de cette face, avant que Virgile ne rassure le pèlerin sur le caractère progressivement moins abrupt du mont :

Tra Lerice e Turbía la più diserta,  
la più rotta ruina è una scala,  
verso di quella, agevole e aperta  
[...].  
Vassi in Sanleo e discendesi in Noli,  
montasi su in Bismantova e 'n Cacume  
con esso i piè ; ma qui conviene ch'om voli ;  
[...].  
« Ma se a te piace, volontier saprei  
quanto avemo ad andar ; ché 'l poggio sale  
più che salir non posson li occhi miei ».  
Ed elli a me : « Questa montagna è tale,  
che sempre al cominciar di sotto è grave ;  
e quant' om più va sù, e men fa male.  
Però, quand' ella ti parrà soave  
tanto, che sù andar ti fia leggero  
com' a seconda giù andar per nave,  
allor sarai al fin d' esto sentiero.<sup>134</sup>

---

<sup>133</sup> SÉNÈQUE, *De constantia sapientis* I, 2, p. 36. Trad. p. 315 : « Ce chemin n'est d'ailleurs pas si ardu que certains se l'imaginent. Il n'y a que le début qui soit semé de rocs et de précipices et qui ait l'air impraticable ; mais que de fois les sentiers de montagne, lorsqu'on les observe de loin, semblent raides et tourmentés parce que l'œil est trompé par la distance ; puis, à mesure qu'on se rapproche, les détails du terrain, qu'une erreur de perspective mêlait en un tout confus, se dégagent insensiblement ; enfin ce qui, dans l'éloignement, faisait l'effet d'une muraille escarpée devient une pente doucement inclinée. »

<sup>134</sup> *Purgatorio* III, 49-51, p. 42-43 ; IV, 25-27, p. 55-56 ; 85-94, p. 63. Trad. p. 35, 43-54, 47 : « Entre Lerici et la Turbie la roche / la plus déserte, la plus brisée, est auprès de ceci / un escalier large et facile [...]. On monte à San Leo, on descend à Noli, / on grimpe à Bismantoue et à Cacume / avec les pieds ; ici il faut voler ; [...]. “Mais s'il te plaît, je voudrais bien savoir / combien nous avons à marcher, car le mont s'élève / plus que mes



Obligés de constater – peut-être avec surprise !<sup>135</sup> – l’influence profonde et productive sur Dante de l’écrit sénèque au titre si révélateur, *La constance du sage*, nous découvrons l’élaboration d’un portrait créatif de la montagne du Purgatoire et de son mentor, Caton. La montée jusqu’au sommet du mont représente, pour le païen Sénèque, la conquête de la perfection par le sage stoïcien, alors que le chrétien Dante, dans une perspective autre mais parallèle, imagine que la perfection de l’innocence originaire de la nature humaine se reconquiert au sommet de cette montagne, dans l’Éden. Le thème de l’ascension purificatrice, conquête ou reconquête de la perfection humaine, permet d’expliquer pourquoi Dante a uni, pour la première fois, sur la même montagne, le Purgatoire et le Paradis terrestre, et a établi Caton portier de ce second règne, dans lequel Dante, selon les paroles de Virgile, « libertà va cercando ». Liberté qui a d’ailleurs fait se demander à Sénèque si :

Ceterum hic ipse M. Cato, a cuius mentione haec disputatio processit, uereor ne supra nostrum exemplar sit.<sup>136</sup>

Un autre personnage de l’*Inferno* propose une figure similaire à celle de Caton dans sa présentation, mais opposée quant à son sens : il s’agit de celui que la littérature secondaire a nommé le vieillard de Crète<sup>137</sup>. Comme le relève P. Giannantonio, le terme *veglio*, gallicisme d’élégance et de noblesse, apparaît à deux reprises dans la *Commedia*, à propos de Caton, comme on l’a vu<sup>138</sup>, et au sujet du vieillard du chant XIV de l’*Inferno*<sup>139</sup> :

Dentro dal monte sta dritto un gran veglio

yeux ne peuvent monter”. / Et lui à moi : “Cette montagne est telle / qu’elle est toujours rude pour commencer ; / mais plus on monte, et moindre est la fatigue. / Aussi quand elle te paraîtra si douce / que la montée te sera légère, / comme aller en bateau en suivant le courant, / alors tu seras au bout de ce chemin.” »

<sup>135</sup> En effet, E. PARATORE, dans son article « Seneca » de l’*Enciclopedia dantesca*, remarque que « per la maggioranza dei critici [...] Dante ignorava quest’opera [*De constantia sapientis*] » (157a). Cependant, les études sur les sources antiques de Dante (cf. l’analyse allégorique de Caton élaborée par E. PROTO, « Nuove ricerche sul Catone dantesco », 229-234) et particulièrement celle consacrée à Sénèque par G. MEZZADROLI (« Il *De constantia sapientis* e il *Purgatorio* », dans : *Seneca in Dante*, 119-123) semblent nous permettre d’affirmer le contraire.

<sup>136</sup> *De constantia sapientis* VII, 1 p. 44. Trad. p. 322 : « mais je me demande si Caton, qui fut le point de départ de cette discussion, ne s’élève pas encore au-dessus du modèle que nous proposons. »

<sup>137</sup> Voir à ce propos l’étude de G. MAZZOTA, « Opus restaurationis », 14-36, qui construit un parallèle fort convaincant entre le vieillard de Crète et Caton, dans le but d’exemplifier « the theological structure of Dante’s language of history and to reflect on the myth of the origin of history both as theological problem and a rhetorical strategy » (16). Ces deux scènes où apparaissent les deux personnages sont à envisager comme des moments unifiés représentant deux phases distinctes du progrès du pèlerin, du chaos de la nature déchue à la condition de la *gratia sanans*, ce que l’auteur exprime aussi par les concepts traditionnels de l’*opus conditionis* et de l’*opus restaurationis* ou de ceux pauliniens d’ancien et de nouvel homme.

<sup>138</sup> Voir la présentation *supra*, le chapitre IV.B.2.a).

<sup>139</sup> Cf. P. GIANNANTONIO, « Canto I », 13.

che tien volte le spalle inver' Dammiata  
e Roma guarda come s'io specchio.<sup>140</sup>

Relevons tout d'abord un effet de rappel structurel fort, puisque ce chant, où se retrouve cette figure, est l'unique de tout le poème dantesque où apparaît le nom de Caton :

Lo spazzo era una rena arida e spessa,  
non d'altra foggia fatta che colei  
che fu da' piè di Caton già soppressa.<sup>141</sup>

Ce *veglio*, accompagné du qualificatif emphatique *gran*, toujours pour exprimer une dignité austère et une solitude magnanime, trouve une de ses sources dans le passage biblique qui décrit l'énorme statue dont a rêvé Nabuchodonosor, et à propos de laquelle il est écrit :

Et ecce quasi statua una grandis : statua illa magna, et statua sublimis stabat contra te [...].<sup>142</sup>

Mais à la différence du texte biblique, où elle dessinait le futur, cette figure du vieillard devient chez Dante l'image du passé, de tout l'histoire humaine, d'Orient en Occident. L'allégorie figure ici les divers âges – *oro, argento, rame, ferro* de l'Empire et *terra cotta* de la Papauté (106-110) – de l'humanité qui vieillit, dans une croissante corruption. Le vieillard se trouve lui aussi sur une île (« in mezzo mar » 94), faite d'une montagne, mais cette dernière « che già fu lieta / d'acqua e di fronde »<sup>143</sup> (97-98) est à présent « diserta » (99). Il regarde Rome assidûment (105), d'où il espère son salut, alors que les larmes de ses blessures viennent nourrir les fleuves infernaux (112-120).

Ce vieil homme s'oppose évidemment à Caton, non seulement sur les points les plus évidents que nous venons de souligner, mais aussi parce qu'il incarne la Rome décadente, l'humanité qui s'est fourvoyée dans ses choix éthiques et politiques et qui ne peut qu'alimenter les fonds infernaux, alors que Caton, premier jalon sur la voie du salut, incarne l'homme nouveau qui a participé au projet providentiel de l'Empire romain, et qui a offert sa vie pour la liberté<sup>144</sup>.

---

<sup>140</sup> *Inferno* XIV, 103-105, p. 236. Trad. p. 137 : « Debout dans la montagne est un grand vieillard, / qui tourne le dos à Damiette / et regarde Rome, comme son miroir. »

<sup>141</sup> *Inferno* XIV, 13-15, p. 226. Trad. p. 133 : « Le sol était un sable aride, / épais, tout semblable à celui / que les pieds de Caton foulèrent jadis. »

<sup>142</sup> Dn. 2, 31. Trad. : « Voici : une statue, une grande statue, extrêmement brillante, se dressait devant toi, terrible à voir. »

<sup>143</sup> Trad. p. 137 : « autrefois riante / d'eau et de plantes ».

<sup>144</sup> En rapport avec cette rapide présentation, voir celle concernant la conception de Rome au Moyen Âge dans le chapitre introductif I.A.2.b).



## b) Lecture allégorique

Lorsque Dante, à l'aube du dimanche de Pâques, débouche sur la plage de l'Antipurgatoire, après le périple horrible des cercles infernaux et la traversée, à travers un boyau obscur, de la terre par son centre, il exprime un soulagement et un bonheur intenses, « quasi paradisiaque[s] »<sup>145</sup>. Le pèlerinage accompli par Virgile et son pupille à travers l'Enfer et jusqu'à l'île du Purgatoire (dans l'hémisphère austral) pourrait d'ailleurs être comparé à la marche de Caton et de ses armées vers les terres du sud afin d'échapper à la tyrannie de César :

Li Garamenti [...] alli quali venne Catone col popolo di Roma, la signoria di Cesare fuggendo.<sup>146</sup>

Le Purgatoire se définit en effet par ce mot : libération ! Libération du péché, de l'injustice en vue de la terre édénique, comme le veut cette image si souvent rappelée par Dante, celle du peuple juif délivré de la captivité égyptienne et mené à la Terre promise. L'aube accueille Virgile et son disciple dans un ciel serein plein d'espérance orientale, juste avant que le jour ne triomphe enfin sur la nuit ; et ce firmament riant et joyeux, ce soleil prêt à poindre, qui éclairera la face resplendissante de Caton, nouveau patriarche au pied de sa montagne, rappellent de manière insistante un autre exorde dantesque, celui de l'*Epistola* V, écrite pour exhorter les Italiens à accueillir Henri VII comme Empereur et comme libérateur :

« Ecce nunc tempus acceptabile » [cf. II Cor. 6, 2 et Is. 49, 8], quo signa surgunt consolationis et pacis. Nam dies nova splendet ab ortu auroram demonstrans, que iam tenebras diurne calamitatis attenuat ; iamque aure orientales crebrescunt ; rutilat celum in labiis suis, et auspitia gentium blanda serenitate confortat. Et nos gaudium expectatum videbimus, qui diu pernoctavimus in deserto, quoniam Titan exorietur pacificus, et iustitia, sine sole quasi eliotropium hebetata, cum primum iubar ille vibraverit, revirescet. Saturabuntur omnes qui esuriunt et sitiunt iustitiam in lumine radiorum eius, et confundentur qui diligunt iniquitatem a facie coruscantis. Arrexit namque aures misericordes Leo fortis de tribu Iuda ; atque ullulatum universalis captivitatis miserans, Moysen alium suscitavit qui de gravaminibus Egiptiorum populum suum eripiet, ad terram lacte ac melle manantem perducens.<sup>147</sup>

---

<sup>145</sup> Voir l'introduction de J. RISSET, intitulée « Le Paradis dédoublé », à sa traduction du *Purgatoire*, 9.

<sup>146</sup> *Convivio* III, v, 12, p. 178. Trad. modifiée p. 265 : « Les Garamantes [...] vers qui se dirigea Caton avec le peuple de Rome, pour fuir la seigneurie de César. »

<sup>147</sup> *Epistola* V, 2-4, p. 540. Trad. p. 525 : « “Nous sommes à ce temps favorable” dans lequel se lèvent les signes de la consolation et de la paix. Car un jour nouveau va resplendir et fait luire son aurore, qui atténue désormais les ténèbres d'une longue calamité ; et déjà les brises orientales soufflent en rangs plus serrés, le ciel brille d'un rouge flamboyant aux confins de l'horizon et reconforte d'une douce sérénité les espoirs des nations. Et nous, qui avons longtemps passé nos nuits dans le désert, verrons cette joie que nous avons attendue, puisque Titan pacifique se lèvera, et la justice, affaiblie sans soleil comme l'héliotrope, retrouvera sa vigueur, dès que

Le renouvellement de l'espoir de justice, de signification éthico-politique<sup>148</sup>, sous les signes de la *consolatio* et de la *pax*, s'exprime de façon similaire – c'est surprenant – au thème de la renaissance purgatoriale, et les figures de Caton et de l'Empereur, préposés par Dieu à l'institution de la libération de son peuple, semblent particulièrement – et du moins partiellement – assimilées.

Lieu du changement par excellence et lieu de l'intermédiaire, le Purgatoire tisse des liens « avec tous les champs où l'homme se manifeste comme créature, incarnée, double »<sup>149</sup>, et particulièrement celui du politique dont la mission divine est d'amener les hommes à la béatitude terrestre, figurée par l'Éden. Or la montagne du Purgatoire se voit couronnée par un Paradis qui est terrestre, s'interprétant comme le point de départ pour les sphères célestes : il y a donc un double paradis, « et l'un des deux est sur terre »<sup>150</sup>.

#### (1) Quatre étoiles et *prima gente* : lecture allégorique

Dans le ciel encore nocturne du Purgatoire, Dante note tout d'abord les lumières familières : Vénus, sous la forme de l'étoile du matin, c'est-à-dire Lucifer. Au sentiment de haine symbolisé par Dité (*Inferno* XXXIV, 20) dans le dernier chant de l'*Inferno*, le poète oppose le sentiment d'amour symbolisé par Vénus ; à la nature diabolique de Satan, il oppose la nature lumineuse de Lucifer. *Lo bel pianeta che d'amar conforta* (19) prédit le retour au système universel de l'amour, comme explication première du fonctionnement du monde. La constellation des Poissons, voilée quelque peu par Vénus, pourrait signifier qu'avant le règne du Christ, il faudrait déjà retrouver une ordonnance de l'amour naturel de l'âme vers ses biens finaux.

Le spectacle de quatre étoiles inconnues finit pourtant par attirer l'attention du pèlerin, animé d'une joie profonde et enchanté par la lumière de ces astres. Ceux-ci avaient été congédiés de

---

scintilleront ses premiers feux. Tous ceux qui ont faim et soif de justice seront rassasiés dans la lumière de ses rayons, et ceux qui s'adonnent à l'injustice seront confondus par sa face resplendissante. En effet, le puissant Lion de la tribu de Juda a dressé ses oreilles miséricordieuses ; et pris de pitié pour les lamentations de la captivité universelle, il a suscité un autre Moïse, qui arrachera son peuple à l'oppression des Égyptiens et le conduira vers la terre où coulent le lait et le miel. » Pour l'analyse précise de ce passage, en rapport avec ses sources scripturaires et antiques, voir S. MASPOLI, *Commento delle epistole dantesche per il cursus di Arrigo VII in Italia* (Epistole V, VI, VII), 37-41.

<sup>148</sup> Voir J. BARTUSCHAT, « Canto I », 15, qui a relevé ce parallèle interne à l'œuvre dantesque.

<sup>149</sup> J. RISSET, « Le Paradis dédoublé », 10.

<sup>150</sup> J. RISSET, « Le Paradis dédoublé », 15.

la scène de la *Commedia* au vers 23 du troisième chant de l'*Inferno*<sup>151</sup>, et c'est aussi au vers 23 de ce premier chant du *Purgatorio* que le protagoniste retrouve ses chères étoiles. Il est vrai cependant qu'un tel état d'âme, loin de se consolider, subit un changement brusque : la vision de ces astres lui suggère une exclamation amère regardant l'impossibilité ou plutôt l'incapacité de l'hémisphère septentrional à les observer, mêlée d'une nostalgie édénique :

I' mi volsi a man destra, e puosi mente  
a l'altro polo, e vidi quattro stelle  
non viste mai fuor ch'a la prima gente.  
Goder pareva 'l ciel di lor fiammelle :  
oh settentrional vedovo sito,  
poi che privato se' di mirar<sup>152</sup> quelle !<sup>153</sup>

L'adjectif *vedovo* renvoie au prophète Jérémie : « *facta est quasi vidua domina gentium* [...] »<sup>154</sup>, formule qui ouvre l'*Epistola* XI aux cardinaux<sup>155</sup> et qui, outre la référence concrète à la Rome abandonnée des papes et de l'Église, exprime un désir de retour à la rectitude morale et politique<sup>156</sup>. Un point de concordance unanime permet d'affirmer que ces quatre lumières représentent les vertus cardinales que l'on retrouvera au chant XXIX, 130-132, sous la forme de quatre dames *in porpore vestite* et que Dante avait déjà comparées, avec toutes les vertus, à des étoiles dans son quatrième traité du *Convivio*<sup>157</sup>. Une fois acceptée l'équivalence entre les étoiles et les vertus cardinales, il s'agit de réfléchir sur l'identité de la *prima gente* et du *settentrional vedovo sito*. Si la lecture la plus commune voit Adam et Ève comme *prima gente* et les envisage comme les deux seuls possesseurs des vertus par rapport à leur descendance après le péché, vivant dans l'hémisphère nord, l'analyse de C. A. Mangieri<sup>158</sup> montre cependant, grâce à des considérations de nature rhétorico-linguistique, que les étoiles

---

<sup>151</sup> *Inferno* III, 22-23, p. 41 : « Quivi sospiri, pinati e alti guai / risonavan per l'aere senza stelle. »

<sup>152</sup> C. A. MANGIERI, « Dante e la 'sua prima gente' », 76-77, n. 9, propose la leçon *veder* plutôt que *mirar*, que l'on trouve dans quatre manuscrits retenus fiables. Il l'argumente à partir d'une distinction sémantique chez Dante entre ces deux verbes : *mirare* signifiant "regarder avec curiosité, avec étonnement" alors que *vedere* "se rendre compte de ce que l'on regarde, discerner intellectuellement ce que la vue propose".

<sup>153</sup> *Purgatorio* I, 22-27, p. 5-6. Trad. p. 17 : « Je me tournai à main droite, attentif / à l'autre pôle, et je vis quatre étoiles / jamais vues, sinon par les premiers regards. / Le ciel semblait se réjouir de leurs flammes : / oh septentrional site veuf / puisque tu es privé de voir ces feux ! »

<sup>154</sup> Lm. 1, 1. Trad. : « Elle est devenue comme une veuve, la grande parmi les nations. »

<sup>155</sup> Cf. *Epistola* XI, 1, p. 580 : « "Quomodo sola sedet civitas plena populo ! facta est quasi vidua domina gentium." »

<sup>156</sup> Cf. J. BARTUSCHAT, « Canto I », 17.

<sup>157</sup> Cf. *Convivio* IV, xix, 5, p. 381-382 : « "si com'è 'l cielo dovunque'è la stella", e non è questo vero *e converso*, cioè rivolto, che dovunque è cielo sia la stella, così è nobilitade dovunque è virtute, e non virtute dovunque è nobilitade : e con bello e convenevole essempro, ché veramente [nobilitade] è cielo nello quale molte e diverse stelle rilucono. Riluce in essa le intellettuali e le morali virtudi. »

<sup>158</sup> Cf. C. A. MANGIERI, « Dante e la sua 'prima gente' », 94-103.

représentent les vertus cardinales acquises et non infuses, puisque celles-ci illuminent le visage de Caton et que le binôme *prima gente* ne peut être retenu dans un sens chronologique. Il faut plutôt opter pour une valeur intellectuelle générique puisqu'Adam et Ève ont quant à eux possédé les vertus infuses alors que tous les *spiriti magni* ont acquis ces vertus, et que l'expression *settentrional vedovo sito* ne doit pas se comprendre dans un sens restreint, à savoir « absolument personne dans l'hémisphère boréal », mais selon la manière par laquelle Dante envisage une population “nordique” incapable d'acquérir ou de mettre en pratique les vertus cardinales. Ainsi, il faudrait donner une valeur intellectuelle, typique de l'allégorie, à la première expression (*prima gente*), qui implique la virtuosité morale et intellectuelle, sans que soit obligatoire la perfection religieuse chrétienne : Dante aurait alors voulu indiquer ces créatures d'exception qui se haussèrent avec leur intellect au-dessus du commun des mortels du *settentrional vedovo sito* et qui purent voir les quatre étoiles<sup>159</sup>.

L'explication philologique de G. Muresu<sup>160</sup>, tendant à clarifier le sens global de ces expressions, se demande ce que Dante a bien voulu signifier en affirmant que ces astres n'ont *mai* été observés par personne d'autre sinon par ces premiers hommes. Il s'éloigne, dans un premier temps, de l'interprétation de Mangieri pour s'en rapprocher dans sa conclusion. S'il reconnaît en effet dans la *prima gente* Adam et Ève, il ne considère pas le *mai* comme un adverbe de temps mais de manière, fondé sur l'étymologie latine de *magis*, comme cela se vérifie dans l'expression *mai che*, plusieurs fois utilisée par Dante<sup>161</sup>, ce qui signifie que “personne plus qu'Adam et Ève n'ont possédé les vertus cardinales”. Ainsi, certains contemporains appartenant au monde habité – et surtout certains Anciens – pourraient eux aussi mener une vie vertueuse, à un degré cependant moindre. L'interprète appuie son argumentation sur l'adjectif *vedovo* : si le pôle septentrional est veuf c'est que dans un passé plus ou moins lointain il a été “marié” et donc que ses habitants ont connu les vertus. Il la confirme grâce à la technicité du terme aristotélicien *sito*, qui signifie une disposition particulière d'un lieu en rapport à une cause finale, ce qui voudrait dire que ce lieu est spécifiquement et de manière propre consacré à la pratique des vertus.

---

<sup>159</sup> Dante l'avait déjà déploré dans le *Convivio* (I, i, 2, p. 2), lorsqu'il relevait le nombre restreint d'hommes qui consacraient du temps à la science ou à la philosophie, ce qui leur aurait permis de devenir amis de la sagesse : « Veramente, da questa nobilissima perfezione molti sono privati per diverse cagioni, che dentro all'uomo e di fuori da esso lui rimovono dall'abito di scienza. »

<sup>160</sup> Cf. G. MURESU, « Una questione dantesca : le 'quattro stelle' », 389-392.

<sup>161</sup> Cf. *Inferno* IV, 26 ; XXI, 20 ; XVIII, 66 ; *Purgatorio* XVIII, 53 ; *Paradiso* XXII, 17.

En conséquence, le pôle septentrional a aussi connu et admiré ces étoiles mais, dans les temps présents, l'Italie « di dolore ostello / nave senza nocchiere in gran tempresta » (*Purgatorio* VI, 76-77)<sup>162</sup> et le reste du monde sont devenus plus aveugles à leur lumière.

Par contre, les rayons de ces étoiles « fregiavan sì [...] di lume » (38) le visage de Caton que celui-ci resplendit comme en plein soleil. La lumière stellaire qui illumine la face de l'*Uticensis* est ainsi pur éclairage de la sagesse, puissant éclat de la vertu<sup>163</sup>. Cette représentation lumineuse devant laquelle Virgile s'écrie, impressionné, se trouve déjà chez Sénèque, lui qui si souvent magnifie Caton :

Si nobis animum boni viri liceret inspicere, o quam pulchram faciem, quam sanctam, quam ex magnifico placido que fulgentem videremus, hinc iustitia, illinc fortitudine, hinc temperantia prudentiaque lucentibus ! [...] [E]x istis magnanimitas eminentissima quantum, di boni, decoris illi, quantum ponderis gravitatisque adderent ! Quanta esset cum gratia auctoritas ! Nemo illam amabilem, qui non simul venerabilem diceret. Si quis viderit hanc faciem altiore fulgentioreque quam cerni inter humana consuevit, nonne velut numinis occursum obstupefactus resistat et, ut fas sit vidisse tacitus precetur ? [...] [T]unc deinde illam Vergili nostri vocem verens atque attonitus emittat ? "O quam te memorem, virgo ? namque haut tibi vultus / mortalis nec vox hominem sonat / sis felix nostrumque leves quaecumque laborem." »<sup>164</sup>

En effet, quel homme meilleur, quel homme plus saint que Caton pouvait-il se présenter sous ces traits : une face belle, fulgurante, vénérable, qui inspire l'*horror*, comme Énée devant la

---

<sup>162</sup><sup>162</sup> Trad. p. 63 : « auberge de douleur / nef sans nocher dans la tempête ».

<sup>163</sup> Relevons que parmi les nombreux articles consultés à propos du *Catone dantesco*, la position de W. WETHERBEE, « *Poeta che mi guidi* : Dante, Lucan, and Virgil », 134-135, est assez rare pour être mentionnée : Caton exprimerait, par nombre de ses traits, son incapacité à participer à la vie spirituelle du *Purgatorio* : menaces initiales, disparition lors du lever du soleil, association à la vieille et inaltérable loi, rigueur quasi orgueilleuse, immunité à la beauté de la poésie de Virgile, etc. Nous dirons par la suite pourquoi nous ne partageons pas ce point de vue.

<sup>164</sup> SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 115, 3-5, p. 556-557. Trad. p. 1045-1046 : « S'il pouvait nous être donné de pénétrer du regard l'âme de l'homme de bien, quel air de beauté en elle, de sainteté, quel effet lumineux de majesté paisible se manifesteraient à nous, la justice, le courage, la tempérance et la prudence faisant la lumière autour d'elle de tous côtés [...] et, dominant cet ensemble, la magnanimité. Quelle beauté, grands dieux ! quel poids, quel sérieux n'y ajouteraient-elles pas ! Quelle autorité est celle qui s'unit à la grâce ! On ne saurait la dire aimable sans la dire vénérable. À voir cette grandiose et éclatante figure sans parallèle dans l'ordre familial à nos yeux des choses humaines, ne demeurerait-on pas, comme quand on rencontre une divinité, abasourdi ; ne lui ferait-on pas la prière muette de se laisser voir impunément ? [...] alors, en une révérente stupéfaction, ne pousserait-on pas le cri de notre Virgile [*Aeneis* I, 327] : "Ah ! quel nom te donner, vierge ? Car tes traits ne sont pas d'une mortelle ; ta voix ne sonne pas comme une voix humaine. Montre-toi favorable et, qui que tu sois, allège le poids de nos épreuves." » Cité par E. PROTO, « Nuove ricerche sul Catone dantesco », 233-234.



figure de Vénus ? Nous sommes face à la vision de l'humaine bonté, qui resplendit de l'éclair des quatre vertus cardinales<sup>165</sup> et se rend semblable à la divinité.

## (2) Caton comme sommet de la sagesse humaine

Caton, éclairé parfaitement par les vertus morales et intellectuelles, se présente ainsi devant Virgile et son protégé dans toute son autorité, en suscitant de la *reverenza* (32). Si Dante place à l'entrée du Purgatoire un personnage païen, la signification historique de ce choix semble indubitable : seule l'Antiquité classique pouvait fournir un exemple digne de figurer la perfection dans l'exercice des quatre vertus cardinales. Caton est le seul, selon Sénèque, à avoir atteint le degré du vrai sage stoïcien, comme il est l'incarnation, selon certaines gloses médiévales à Lucain, des quatre vertus cardinales<sup>166</sup>.

Selon la thèse de A. M. Chiavacci Leonardi, dans la ligne d'Auguste Renaudet<sup>167</sup>, Caton symbolise « la storia dell'umanità prima di Cristo, che raggiunge una sua pienezza naturale nella sapienza e nella virtù [...], ma che ancora non è stata trasformata dalla grazia ; pienezza ancora umana, cioè, come quella di Adamo nell'Eden, e non divina [...] »<sup>168</sup>. Elle a le mérite de relever le caractère spécifiquement moral de la perfection humaine de Caton et pose la question importante de la position, au sommet de la montagne du Purgatoire, du Paradis terrestre qui, comme le spécifiera Dante dans le dernier chapitre de la *Monarchia*, peut figurer

<sup>165</sup> Remarquons que ce Caton aux quatre vertus fait fortement penser à d'autres occurrences médiévales du nom : celle liée à la collection des *Disticha Catonis*. Ces distiques sont divisés normalement en quatre livres à l'image des quatre vertus cardinales (voir à ce propos le chapitre III.B.3.a)(3) et B. BOWDEN, « Dante's Cato and the *Disticha Catonis* », 128, qui l'a constaté à propos des manuscrits des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles) ; celle contenue dans les gloses à Lucain (aux vers 380-383 de *Pharsalia* II) qui exprime la parfaite synthèse des quatre vertus que représentait Caton (voir le chapitre III.C.9.a)(4)) et que l'on retrouve encore, par exemple, dans l'*Ars poetica* de GERVAIS DE MELKLEY (voir le chapitre III.B.3.b)(2)).

<sup>166</sup> Voir à ce propos les gloses à *Pharsalia* II, 380, en particulier celles des *Commenta Bernensia*, du Ms. Colonia, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, *Dombibl.* 199 (XII<sup>e</sup> s.), f. 6rb et du Ms. *Ambrosiano* I 143 inf (XIV<sup>e</sup> s.), f. 18r cités par V. DE ANGELIS, « ... e l'ultimo Lucano », 168 et « Il testo di Lucano, Dante e Petrarca », 73.

<sup>167</sup> Cf. A. RENAUDET, *Dante humaniste*, 509 : « Le Purgatoire appartient encore au règne de la nature et de la raison. Les âmes pénitentes y doivent réapprendre d'abord l'usage des vertus naturelles qu'elles ont mal pratiquées. C'est seulement au-delà des sept cercles du Purgatoire, dans le Paradis terrestre, faite et couronnement de la montagne sacrée, que Dante passe du monde de la nature et de la raison au monde de la grâce. C'est seulement alors que Béatrice se révèle et que Virgile disparaît. » Ce raisonnement n'est pas faux, le passage de témoin entre Virgile et Béatrice étant un des arguments forts de cette organisation du monde de l'au-delà. Pourtant, on ne tient pas compte, dans ce cas, de la nécessité, pour les êtres du Purgatoire, d'avoir possédé – d'une manière il est vrai défectueuse – les trois vertus théologales, puisque ces derniers sont destinés au salut.

<sup>168</sup> A. M. CHIAVACCI LEONARDI, *Commedia*, 7. Trad. : « l'histoire de l'humanité avant le Christ qui atteint sa plénitude naturelle dans la sagesse et la vertu [...], mais qui n'a pas encore été transformée par la grâce ; plénitude encore humaine, c'est-à-dire comme celle d'Adam dans l'Eden, et non divine [...] ».

la « béatitude de cette vie » à laquelle on parvient grâce « aux enseignements philosophiques, pourvu que nous les suivions en agissant selon les vertus morales et intellectuelles »<sup>169</sup>.

Le héros romain représente, selon cette perspective, l'effort humain conduisant à la possession parfaite des quatre vertus acquises et l'obéissance totale à la loi, grâce au pouvoir de la volonté<sup>170</sup>. Ainsi, s'il devait y avoir à un moment de la *Commedia* un lien, un nœud entre le monde humain et le monde divin, la suture ne pourrait être mieux réalisée que par la personne de Caton. Celui-ci représente donc par excellence la philosophie morale que Dante a placée, dans son traité sur la hiérarchie des sciences (*Convivio* II, xiii-xiv)<sup>171</sup>, à l'avant-dernier poste, dans le Ciel cristallin ou Premier mobile, juste en-dessous de la *divina scienza* que l'on ne retrouve que dans l'Empyrée. Caton se présente, par conséquent, à l'entrée du Purgatoire pour représenter l'ultime étape – la montée purificatrice de la montagne – par laquelle l'homme doit passer avant de réintégrer sa nature parfaite et d'atteindre le règne du bonheur céleste.

Relevons d'ailleurs que, dans le chant XXVII du *Paradiso*, lorsque Dante vole à travers ce neuvième ciel, sa guide Béatrice ne peut s'empêcher de rappeler le caractère moral de ce *Primo mobile*. Elle s'engage dans une invective contre la corruption de l'humanité, tout en annonçant une prochaine rénovation de celle-ci :

« Oh cupidigia, che i mortali affonde  
sì sotto te, che nessuno ha podere  
di trarre li occhi fuor de le tue onde !  
Ben fiorisce ne li uomini il volere ;  
ma la pioggia continüa converte  
in bozzachioni le sosine vere.  
[...]  
Tale, balbuzièndo ancor, digiuna,  
che poi divora, con la lingua sciolta,  
qualunque cibo per qualunque luna ;

---

<sup>169</sup> *Monarchia* III, xvi, 7-8, p. 434-435 : « beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradysum figuratur ; [...] per phylosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando. »

<sup>170</sup> Cf. C. K. KASKE, « Mount Sinai and Dante's Mount Purgatory », 8-10.

<sup>171</sup> Remarquons que le Purgatoire, dans son ensemble, trouve une explication dans la philosophie morale ou le Premier mobile. Le Ciel cristallin, en effet, permet le mouvement et l'alternance des jours tels qu'on les retrouve au Purgatoire. Ce dernier représente le bonheur terrestre sous la tutelle de l'Empereur qui peut être comparé à la Philosophie morale, laquelle nous ordonne aux autres sciences et commande ce qui doit être appris (cf. *Convivio* II, xiv, 14-15).

e tal balbuzièndo, ama e ascolta  
la madre sua, che, con loquela intera,  
disia poi di vederla sepolta.

[...]

Tu, perché non ti facci maraviglia,  
pensa che 'n terra non è chi governi ;  
onde sì svia l'umana famiglia.

Ma [...]

raggeran sì questi cerchi superni,  
che la fortuna che tanto s'aspetta,  
le poppe volgerà u' son le prore,  
sì che la classe correrà diretta ;  
e vero frutto verrà dopo 'l fiore. »<sup>172</sup>

Avarice, paresse, gloutonnerie, colère, tous les vices recouvrent la terre puisque celle-ci n'est pas gouvernée, et l'humanité dévie de sa route. Seule cette sphère, comparée à la philosophie morale, peut permettre au bateau de l'humanité un revirement complet, de la proue à la poupe, afin de voir apparaître les vrais fruits de la sagesse.

### (3) Caton et la liberté politique et morale

Caton représente la finalité de la société humaine en tant que réalisation de la vertu, fin naturelle de la vie humaine. La présence de ce dernier à l'entrée du second règne indique que, pour Dante, le Purgatoire est le lieu où se réalise la renaissance de l'homme, dans la perspective de sa béatitude terrestre. Or, l'être humain qui voue toute son énergie à sa fin est libre et la Monarchie, finalisée à ce but, est le régime politique qui lui permet de se réaliser. La liberté politique est ainsi figure de la liberté en tant qu'affranchissement du vice, mais elle est aussi sa condition et sa première réalisation. Voici le lien profond entre liberté et exercice des vertus, lien qui structure notre chant : lorsque l'homme retrouve la voie de la vertu, sa

---

<sup>172</sup> *Paradiso* XXVII, 121-126 ; 130-135 ; 139-142 ; 144-148, p. 455-458. Trad. corrigée p. 257-259 : « Oh cupidité, qui noie les mortels / si profond sous toi, que nul n'a pouvoir / de tirer les yeux hors de tes ondes ! / Le vouloir fleurit bien chez les hommes, / mais la pluie continuelle change / les prunes vraies en avortons. [...] Tel jeûne, encore balbutiant, / qui dévore ensuite, à langue déliée, / n'importe quels mets par n'importe quelle lune, / et tel, balbutiant, aime et écoute / sa mère, qu'avec tout son langage / il désire ensuite, voir dans la tombe. / [...] Toi, pour ne pas en être étonné, / pense que personne ne gouverne sur terre ; / c'est pourquoi dévie la famille humaine. / Mais [...] / ces cercles supérieurs rayonneront si fort / que la fortune tant attendue / tournera les poupes là où sont les proues, / si bien que la flotte courra tout droit ; / et le vrai fruit viendra après la fleur. »

bonté naturelle est capable d'opérer librement. La destination du voyage au Purgatoire consiste dans la récupération de cette volonté naturellement bonne<sup>173</sup>.

Pour Dante, l'homme naît libre, c'est-à-dire doté du libre arbitre, de la libre volonté d'agir, autant vers le bien que vers le mal. Il est ainsi pleinement responsable de ses bonnes et mauvaises actions. Toutes les passions de l'homme, jusqu'à l'ardeur de la connaissance et la haine politique, ont été envisagées par le Florentin comme un choix libre qui se rapporte à la dignité de l'homme, même lorsque celui-ci en fait un mauvais usage.

De même que, dans la vie morale, l'homme est vraiment libre lorsque son comportement est orienté par une volonté guidée par la droite raison, ainsi, dans la vie sociale, la plus grande liberté consiste dans la libre obéissance aux lois justes<sup>174</sup>. Aussi, dans le concept politique comme dans le concept éthique, la liberté se définit par l'obéissance volontaire à un principe supérieur rationnel.

Dans la lecture allégorique du *Purgatorio*, qui se concentre sur la vie terrestre et sa possible condition de liberté, le chant XVI est central<sup>175</sup> quant au message de renouveau moral et civil pour l'homme libre, sujet, objet et destinataire de la *Commedia*<sup>176</sup>. L'irascible homme de cour Marco Lombardo, dans ce passage-clé et pédagogique du *Purgatorio*, admoneste Dante – encore vivant et pouvant donc améliorer lui-même et le monde – à comprendre le phénomène moral et à s'impliquer dans sa rénovation par la réorganisation politique. En effet, la nature

---

<sup>173</sup> Cf. J. BARTUSCHAT, « Canto I », 23.

<sup>174</sup> Cf. *Epistola* VI, 22-23. Voir à ce propos le chapitre IV.C.2.c).

<sup>175</sup> Le chant XVI, au centre du *Purgatorio* mais aussi au centre de la *Commedia* (qui comporte la thèse de Marco Lombardo lequel demande, pour libérer les hommes du péché et du désordre social qui en dérivent, d'enlever l'épée des mains du Pape), doit être rapproché de la prophétie de Virgile, au début du poème, relative au *Veltro* (*Inferno* I, 101-111), et de celle de Béatrice dans le chant XXX (133-139) du *Paradiso*, relative à Henri VII. A l'encontre de E. N. GIRARDI, « Al centro del *Purgatorio* : il tema del libero arbitrio », 30, qui considère les prophéties de Virgile et de Béatrice sur le futur Empereur comme « periferiche » par rapport au thème développé par Marco Lombardo, nous pensons qu'elles sont justement centrales et en sont même constitutives, puisque, comme affirme Dante dans sa *Monarchia* I, xii, c'est sous un Monarque universel que la liberté du genre humain peut se développer dans les meilleures conditions.

<sup>176</sup> De même, pour THOMAS D'AQUIN, l'homme libre sera le point focal de la deuxième partie de sa *Summa theologiae*, voir à ce propos Ia-IIae, prologus, 5 : « Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem. » Trad. R. IMBACH, dans : « Introduction », *Sur le bonheur*, 24 : « L'homme a été créé à l'image de Dieu ; selon Jean Damascène, cela signifie qu'il est doué d'intelligence, de libre arbitre et du pouvoir d'agir par lui-même. C'est pourquoi il reste, après avoir traité du paradigme, c'est-à-dire Dieu, et des réalités qui, selon sa volonté, ont procédé de sa puissance, à faire porter notre examen sur son image, l'homme : il est, lui aussi, le principe de ses actes en tant qu'il possède le libre arbitre et qu'il est maître de ses actes. »

morale de l'homme exige sa participation à un organisme politique, comme le relève le dialogue entre Charles Martel et Dante, dans le huitième chant du *Paradiso* :

Ond'elli ancora : « Or di : sarebbe il peggio  
per l'omo in terra, se non fosse cive ? »  
« Sì », rispuos'io ; « e qui ragion non cheggio. »<sup>177</sup>

C'est d'ailleurs la raison du mal politique qui pousse Dante à s'adresser à Marco Lombardo, afin de l'interroger sur les causes de la misère et sur l'absence de vertu dans le monde, bien que le courtisan commence par une analyse philosophique du processus individuel de l'acte libre, lequel explique une partie du mal :

« Però, se 'l mondo presente disvia,  
in voi è la cagione, in voi si cheggia ;  
e io te ne sarò or vera spia. »<sup>178</sup>

Sa réponse finale ne condamne pourtant pas l'individu : la nature corrompue de l'homme ne peut expliquer suffisamment les misères des sociétés ; c'est le mauvais régime politique, l'aveuglement de ceux qui président aux communautés humaines et la non-application des lois par les souverains qui ne permettent plus de freiner les désirs des hommes et de guider le genre humain vers le bonheur de ce monde :

« Onde convenne legge per fren porre ;  
convenne rege aver, che discernesse  
de la vera cittade almen la torre.  
Le leggi son, ma chi pon mano ad esse ?  
Nullo [...]  
Ben puoi veder che la mala condotta  
è la cagion che 'l mondo ha fatto reo,  
e non natura che 'n voi sia corrotta. »<sup>179</sup>

L'Empereur ne peut plus exercer son *imperium* car le Pape, avide de puissance, n'a pas admis la séparation des pouvoirs ; il n'a pas compris que les deux finalités, terrestre et céleste, de l'homme sont irréductibles l'une à l'autre :

---

<sup>177</sup> *Paradiso* VIII, 115-117, p. 132. Trad. p. 87 : « Et lui encore : “Dis-moi, serait-ce pire / pour l'homme, sur terre, s'il n'était citoyen ?” “Oui”, dis-je ; “et je n'en demande pas de raison.” »

<sup>178</sup> *Purgatorio* XVI, 82-84, p. 270. Trad. p. 149 : « Donc, si le monde présent est dévoyé, / la cause est en vous-mêmes, il faut chercher en vous ; / et je te montrerai à présent pourquoi. »

<sup>179</sup> *Purgatorio* XVI, 93-98 ; 103-105, p. 271-272. Trad. p. 149-151 : « Il fallut donc mettre une loi pour frein ; / il fallut un Roi, qui discernât / au moins la tour de la vraie cité. / Les lois sont là, mais qui y tient main ? Personne [...] / C'est le mauvais gouvernement, tu peux le voir, / qui a rendu le monde méchant, / et non la nature, en vous corrompue. »

« Soleva Roma, che 'l buon mondo feo,  
due soli aver, che l'una e l'altra strada  
facean vedere, e del mondo e di Deo.  
L'un l'altro ha spento; ed è giunta la spada  
col pastorale, e l'un con l'altro insieme  
per viva forza mal convien che vada  
[...]. »<sup>180</sup>

La liberté politique est, pour Dante, intimement liée à la liberté morale. Il avait trouvé en elle un point de conciliation quand, dans la *Monarchia* (I, xii), il avait fait dépendre les conditions de possibilité du libre arbitre à la liberté politique au sein d'une monarchie universelle<sup>181</sup>. Mais déjà dans le discours de Caton devant le Sénat, transmis par Salluste et cité à de très nombreuses reprises au Moyen Âge, la relation entre ces deux valeurs avait été mise en évidence<sup>182</sup>. Certainement que, comme l'affirme E. Proto, la doctrine stoïcienne, telle qu'elle se trouvait élaborée chez Sénèque à propos de Caton, influença en grande partie cette conception du lien organique entre liberté morale et liberté politique ainsi que son incarnation par la figure catonienne<sup>183</sup>. Le Romain, non seulement ennemi de la tyrannie, mais aussi image de la perfection des vertus, représente l'union des libertés politique et morale, rendue possible par la rectitude du libre arbitre, ce que Marco tente d'expliquer au Florentin<sup>184</sup>. Il débute son discours en refusant de donner aux astres la responsabilité du mal, car cela retirerait la liberté du domaine humain et rendrait injuste l'assignation de récompenses et de punitions – et ôterait à la *Commedia* sa raison d'être :

« Voi che vivete ogne cagion recate  
pur suso al cielo, pur come se tutto  
movesse seco di necessitate.  
Se così fosse, in voi fora distrutto

---

<sup>180</sup> *Purgatorio* XVI, 106-111, p. 272-273. Trad. p. 151 : « Rome, autrefois, qui rendit bon le monde, / avait deux soleils, qui faisaient voir / l'une et l'autre route, et du monde et de Dieu. / L'un a éteint l'autre ; et l'épée s'est jointe / au bâton pastoral, et leur confusion / opérée par force, n'engendre que du mal / [...]. »

<sup>181</sup> Cf. le chapitre IV.C.2.b).

<sup>182</sup> Voir à ce propos les chapitres III.C.7.b), III.C.7.c) et III.D.2.

<sup>183</sup> Cf. E. PROTO, « Nuove ricerche sul Catone dantesco », 230-236. Les textes sénéquiens présentent un Caton qui se tue pour la liberté, non seulement politique, mais aussi morale, car la ruine de la République va de pair avec une cité dégénérée ; ainsi le héros s'ôte la vie non seulement pour se retirer d'une tyrannie politique, mais aussi de celle morale des vices, afin de préserver son honnête vie, par amour de la vertu. La vraie liberté est dans la vertu et celui-ci étant l'image de toute vertu, il devient le symbole de la liberté morale, du libre statut de l'âme : voir *Epistulae ad Lucilium* 67, 7 ; 90, 72 ; *De constantia sapientis* II, 2-4 ; *De providentia* II, 9-12 et se reporter au chapitre II.B.3.a).

<sup>184</sup> Pour la présentation des thèses de Marco Lombardo, puis de Virgile, nous renvoyons à F.-X. PUTALLAZ, « La liberté des philosophes », *Insolente liberté*, 265-289.

libero arbitrio, e non fora giustizia  
per ben letizia, e per male aver lutto. »<sup>185</sup>

Si les astres sont, comme le pense la tradition cosmologique, responsables des mouvements terrestres et donc aussi des désirs humains, ils n'influencent cependant que sur le commencement de ceux-ci et non sur leur terme, contrairement à ce qu'étaient censés soutenir ceux dont l'évêque parisien Etienne Tempier avait condamné la proposition :

Quod voluntas et intellectus non moventur in actu per se, sed per causam sempiternam, scilicet corpora coelestia.<sup>186</sup>

Le ciel commence les premiers mouvements de l'âme (l'appétit) qui sont liés à la nature animale de l'homme, lequel toutefois possède aussi une âme spirituelle, une *mente*, qui ne dépend pas des mouvements des astres et échappe donc au déterminisme, à la détermination par ceux-ci des désirs sensibles. L'intelligence et la volonté, par leur nature inorganique, sont des facultés spirituelles et ne sont pas soumises, comme les facultés sensorielles, aux influences cosmologiques. L'esprit possède une lumière qui discerne entre le bien et le mal et qui n'est pas soumise au ciel. Le libre vouloir peut donc combattre les passions, dans une lutte éthique représentée d'ailleurs par le mouvement entier de la *Commedia* :

« Lo cielo i vostri movimenti inizia;  
non dico tutti, ma, posto ch'i' 'l dica,  
lume v'è dato a bene e a malizia,  
e libero voler; che, se fatica  
ne le prime battaglie col ciel dura,  
poi vince tutto, se ben si notrica. »<sup>187</sup>

Si les astres ne déterminent pas l'esprit immatériel, par contre celui-ci dans sa nature dépend de Dieu<sup>188</sup>. L'âme tend vers sa fin et son principe, le Bien suprême, c'est-à-dire la divinité, de

---

<sup>185</sup> *Purgatorio* XVI, 67-72, p. 268. Trad. p. 149 : « Vous qui vivez, vous rapportez toute cause / au ciel seulement, comme s'il mouvait / toute chose avec lui, par nécessité. / S'il en était ainsi, le libre arbitre / serait détruit en vous, car il serait injuste / qu'on eût joie pour le bien, et peine pour le mal. »

<sup>186</sup> *Article* 133 (153), dans : D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 120. Trad. p. 121 : « La volonté et l'intellect ne sont pas mus en acte par eux-mêmes, mais par une cause sempiternelle, à savoir les corps célestes. »

<sup>187</sup> *Purgatorio* XVI, 73-78, p. 269. Trad. p. 149 : « Le ciel commence vos mouvements ; / je ne dis pas tous, mais, même en l'admettant, / lumière vous est donnée pour le bien et le mal, / et le libre vouloir qui, s'il souffre d'abord, / dans les premiers combats avec le ciel, / gagne toujours, plus tard, si on le nourrit bien. »

<sup>188</sup> Cf. *Purgatorio* XVI, 79-81, p. 269-270 : « A maggior forza e a miglior natura / liberi soggiacete ; e quella cria / la mente in voi, che 'l ciel non ha in sua cura. » Trad. p. 149 : « Libres, vous dépendez d'une force plus grande / et de meilleure nature ; c'est elle qui crée / l'esprit en vous, que le ciel ne gouverne pas. »

laquelle il dépend sans perdre sa liberté<sup>189</sup>. Dans la vie morale, l'homme procède selon une disposition innée et naturelle au bien, et en ce sens il est soumis à lui tout en restant intérieurement libre. Cependant, continue Marco Lombardo, l'âme à peine née, simplette, est attirée spontanément par n'importe quel bien :

« l'anima semplicetta che sa nulla,  
salvo che, mossa da lieto fattore,  
volontier torna a ciò che la trastulla. »<sup>190</sup>

Elle risque donc de s'attacher aux biens immédiatement connus, sans aucun jugement en vue de la fin : en s'égarant auprès de biens particuliers, l'âme actualise bien maladroitement son désir naturel de bonheur. C'est à ce moment que doit entrer en jeu un *guida o fren* qui réoriente l'amour vers sa juste fin et permet la liberté :

« Di picciol bene in pria sente sapore ;  
quivi s'inganna, e dietro ad esso corre,  
se guida o fren non torce suo amore. »<sup>191</sup>

Virgile, aux chants suivants, XVII et XVIII, prend le relais et la parole afin de spécifier philosophiquement la théorie de l'amour, puis la possibilité de la liberté. Cette première notion est si essentielle qu'elle permet d'expliquer tout comportement humain<sup>192</sup> et, par là même, l'ensemble de l'organisation du Purgatoire (cf. *Purgatorio* XVII, 104-139). Alors que l'amour naturel est « sempre senza errore » (*Purgatorio* XVII, 94), l'amour *d'animo* peut se fourvoyer en se trompant de cible ou en démontrant trop ou trop peu de vigueur en vue d'un objet bon :

« ma l'altro puote errar per malo obietto

---

<sup>189</sup> Contrairement au déterminisme astral, cause efficiente qui tuait la liberté humaine, Dieu, cause finale, va la rendre possible.

<sup>190</sup> *Purgatorio* XVI, 88-90, p. 270-271. Trad. p. 149 : « simplette, ne sachant rien, / sinon qu'issue d'un créateur heureux, / elle retourne avec joie à ce qui lui plaît. »

<sup>191</sup> *Purgatorio* XVI, 91-93, p. 271. Trad. modifiée p. 149 : « Elle sent d'abord le goût d'un petit bien ; / elle s'y trompe, et part à sa poursuite, / si un guide ou un frein ne tourne son amour ».

<sup>192</sup> *Purgatorio* XVII, 91-92, 103-105, p. 288-289 : « “Né creator né creatura mai”, / cominciò el, “figliuol, fu senza amore / [...]”. Quinci comprender puoi ch'esser convene / amor sementa in voi d'ogne virtute / e d'ogne operazion che merta pene.” » Trad. p. 159-160 : « “Ni créateur, ni jamais créature”, / commença-t-il, “mon fils, ne furent sans amour / [...]”. Tu peux donc saisir qu'il faut que l'amour / soit la semence en nous de toute vertu, / et de toute action qui mérite une peine.” » Cf. aussi à ce propos THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* Ia-IIae, q. 28, art. 6, resp., p. 202 : « Respondeo dicendum quod omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quancumque actionem ex aliquo amore. »



o per troppo o per poco di vigore. »<sup>193</sup>

L'amour de raison se comporte de manière droite lorsqu'il a en vue le bien ultime, et juge avec prudence les biens secondaires comme des moyens. S'il permet au mal de détourner son regard du bien, s'il se laisse engluier dans les biens accessoires ou qu'il se précipite sans mesure et sans réflexion en direction du bien final, il commet le mal :

« Mentre ch'elli è nel primo ben diretto,  
e ne' secondi sé stesso misura,  
esser non può cagion di mal diletto;  
ma quando al mal si torce, o con più cura  
o con men che non dee corre nel bene,  
contra 'l fattore adovra sua fattura. »<sup>194</sup>

L'âme, « qui est créée prête à aimer » (*Purgatorio* XVIII, 19), ne choisit donc pas de désirer le bien. Ce finalisme ontologique de « l'amor che move il sole e l'altre stelle » ainsi que le « disio e 'l velle » du poète, comme ce dernier l'affirme dans les ultimes vers de la *Commedia*<sup>195</sup>, prend ses racines, en particulier, dans la théorie thomassienne du bonheur comme fin et de l'amour comme moteur universels<sup>196</sup>, bien que, chez Dante, ce désir tende nécessairement vers le *double* bonheur de l'homme<sup>197</sup>.

On ne peut cependant désirer qu'une chose connue : la faculté appréhensive tire une représentation (*intentio*) des choses extra-mentales, de sorte que l'âme intellectuelle oriente son regard vers cette représentation, pour être conduite ensuite à l'amour naturel de l'objet :

« Vostra apprensiva da esser verace  
tragge intenzione, e dentro a voi la spiega,  
sì che l'animo ad essa volger face ;

<sup>193</sup> *Purgatorio* XVII, 95-96, p. 289. Trad. p. 159 : « mais l'autre [l'amour de raison] peut errer par mauvais objet, / ou par trop ou trop peu de vigueur. »

<sup>194</sup> *Purgatorio* XVII, 97-102, p. 290. Trad. modifiée p. 159 : « Tant qu'il est tourné vers le premier bien, / et se mesure aux biens secondaires, / il ne peut causer de plaisir mauvais. / Mais quand il se tourne vers le mal, ou qu'il court / avec plus ou moins d'intensité qu'il ne faut vers le bien, / la créature agit contre son créateur. »

<sup>195</sup> Cf. *Paradiso* XXXIII, 145 et 143, p. 558.

<sup>196</sup> Si le bonheur est au fondement de la morale exposée dans la deuxième partie de la *Summa theologiae*, c'est parce que l'action humaine, tout en étant libre, obéit à une structure téléologique, qui est d'ailleurs une loi universelle : « omne agens agit propter finem » (*Super Sententias* II, dist. I, q. 1, art. 1, ad 2 ; *Contra Gentiles* 3, cap. 2, tit. ; *Summa theologiae* Ia, q. 44, art. 4, resp. ; Ia-IIae, q. 28, art. 6, resp. ; IIa-IIae, q. 45, art. 1 ad 1, etc.). Et la fin ultime des actions humaines est le bonheur humain. Voir la doctrine de l'amour chez THOMAS D'AQUIN : amour dans les différents niveaux d'être (*Summa theologiae* Ia, q. 80, art. 1 et Ia-IIae, q. 26, art. 1, avec l'idée de liberté), amour comme passion (*Summa theologiae* Ia-IIae, q. 26, art. 2) ; amour de soi (*Summa theologiae* Ia, q. 60, art. 1 et art. 3) ; amour de Dieu (*Summa theologiae* Ia, q. 60, art. 5, ad 1).

<sup>197</sup> Il y a en effet, chez Dante, plus d'un bien ultime, puisqu'il y en a deux, comme il l'affirme à la fin de la *Monarchia* (III, xvi, 6-7, p. 434). Voir à ce propos le chapitre IV.C.1.

e se, rivolto, inver' di lei si piega,  
quel piegare è amor, quell' è natura  
che per piacer di novo in voi si lega. »<sup>198</sup>

Aussi naturellement que le feu s'élève dans les airs, l'âme entre en désir de la chose aimée (cf. *Purgatorio* XVIII, 28-33). Cela ne signifie pas pour autant, rectifie Virgile, que « ciascun amore in sé laudabil cosa » (36) : mais alors, questionne Dante, si l'amour est causé par des objets extérieurs et que l'âme ne peut faire autrement que désirer, où est la liberté et peut-on encore parler de mérite et de blâme ?<sup>199</sup> Le poète latin répond en annonçant d'emblée que sa démarche réflexive s'élaborera sur un plan strictement philosophique, sans empiéter sur la réponse que donneraient les théologiens, et que proposera plus tard Béatrice :

« Quanto ragion qui vede,  
dir ti poss' io ; da indi in là t'aspetta  
pur a Beatrice, ch'è opra di fede. »<sup>200</sup>

La liberté philosophique, explique Virgile, exige une instance décisive qui assure le discernement afin de conformer les désirs contingents au désir nécessaire du bonheur. Cette instance, c'est la raison. En effet, puisqu'il y a en l'homme, comme dans les autres êtres, une tendance naturelle aux biens (*de' primi appetibili l'affetto*), tendance nécessaire, comme celle qui pousse l'abeille à faire du miel, et donc au-delà du bien et du mal moraux (*merto di lode o di biasmo non cape*)<sup>201</sup>, il faut, pour qu'à cette tendance profonde de la nature humaine (*questa prima voglia*) se conforme de manière adaptée (*si raccoglie*) chaque volition, une raison qui délibère, qui pose l'acte du *consilium*, de la délibération (*la virtù che consiglia*) et qui oriente ou retient le consentement de la volonté (*l'assenso*) :

Or perché a questa ogn' altra si raccoglie,  
innata v'è la virtù che consiglia,

---

<sup>198</sup> *Purgatorio* XVIII, 22-27, p. 297-298 : Trad. modifiée p. 163 : « Votre entendement tire d'un être réel / une image, et la déploie en vous / en faisant que l'âme se tourne vers elle ; / et si, en se tournant, elle penche vers l'objet, / ce penchant est amour, un amour naturel / qui par nouveau plaisir se lie en vous. »

<sup>199</sup> Cf. *Purgatorio* XVIII, 40-45.

<sup>200</sup> *Purgatorio* XVIII, 46-48, p. 300. Trad. p. 165 : « “Ce que la raison voit ici / je peux te le dire; mais au-delà, n'attends / que Béatrice, car c'est acte de foi.” » Ainsi les réponses données par Marco Lombardo, puis par Virgile, bien qu'en accord avec les positions dantesques, ne présentent qu'une partie de la réponse, laissant la parole, pour la suite de la présentation, à Béatrice ainsi qu'à Bernard.

<sup>201</sup> Cf. *Purgatorio* XVIII, 55-60, p. 301-302 : « Però, là onde vegna lo 'ntelletto / de le prime notizie, omo non sape, / e de' primi appetibili l'affetto, / che sono in voi sì come studio in ape / di far lo mele ; e questa prima voglia / merto di lode o di biasmo non cape. » Trad. modifiée p. 165 : « Ainsi l'homme ne sait d'où lui viennent / la connaissance des premières notions, / ni l'amour des premiers objets désirables, / qui sont en vous comme l'application chez l'abeille / à faire le miel ; et ce premier désir / n'a rien qui mérite louange ou blâme. »

e de l'assenso de' tener la soglia.<sup>202</sup>

L'homme est doté de la *virtù che consiglia*, c'est-à-dire de la capacité discriminante de la raison, grâce à laquelle il doit se faire guider vers les biens. Tout en admettant la nécessité de chaque inclination, et par conséquent de la non-responsabilité de l'homme dans le fait de les éprouver, Virgile affirme que celui-ci est libre de les suivre ou non (*di ritenerlo è in voi la podestate*, v. 72), selon qu'elles sont bonnes ou mauvaises<sup>203</sup>. Ainsi, les actes avec lesquels la volonté adhère à cet objet ou à cet autre peuvent être dits bons ou mauvais moralement (*buoni e rei amori*, v. 66) et, pour cette raison, l'homme est capable de mériter peines ou récompenses. Le poète construit sa théorie de la liberté sur une conception particulière de l'amour, entendu non pas (ou plus) comme force irrésistible et fatale, mais comme un sentiment naturel qui pousse vers le bien, tout en devant être soumis à la raison.

De là vient cette *innata libertate* sur laquelle les Anciens, conscients de son importance, fondèrent la science morale d'ici-bas ; de là vient cette *nobile virtù* que Béatrice définira comme *libero arbitrio* et dont elle révélera, au *Paradiso* V, l'origine divine, plus grand don fait par Dieu aux créatures intelligentes<sup>204</sup> :

« Quest' è 'l principio là onde si piglia  
 ragion di meritare in voi, secondo  
 che buoni e rei amori accoglie e viglia.  
 Color che ragionando andaro al fondo,  
 s'accorser d'esta innata libertate ;  
 però moralità lasciaro al mondo.  
 Onde, poniam che di necessitate  
 surga ogne amor che dentro a voi s'accende,  
 di ritenerlo è in voi la podestate.  
 La nobile virtù Beatrice intende  
 per lo libero arbitrio, e però guarda  
 che l'abbi a mente, s'a parlar ten prende. »<sup>205</sup>

<sup>202</sup> *Purgatorio* XVIII, 61-63, p. 302. Trad. modifiée p. 165 : « Mais pour qu'à celui-ci les autres se conforment, / innée est en vous la vertu qui délibère, / et qui doit veiller au seuil du consentement. »

<sup>203</sup> Thomas d'Aquin développe dans *In Sententias* II, d. XXIV, q. 3, une théorie bien élaborée sur les différentes maîtrises que la volonté peut avoir, plus ou moins libres ou totales, sur ses actes : en tant qu'elle en est à l'origine une fois le consentement donné, pour les actes qui suivent la délibération ; en tant qu'elle peut les stopper ou non, pour les actes non délibérés, immédiats. Nous retrouvons aussi chez Dante ces deux possibilités : ou l'assentiment après délibération de la raison, ou le fait de retenir des mouvements de la sensualité.

<sup>204</sup> Cf. *Paradiso* V, 19-24. Voir à ce propos A. BUFANO, « Applicazione della dottrina del libero arbitrio nella *Commedia* », 194.

<sup>205</sup> *Purgatorio* XVIII, 64-75, p. 303-304. Trad. 165-167 : « "C'est là le principe d'où provient / la raison du mérite en vous, selon / qu'elle accueille et choisit bons et mauvais amours. / Ceux qui sont allés au fond de la

Dante défend, comme nous l'avons vu<sup>206</sup>, une doctrine intellectualiste de la liberté, aux côtés de quelques philosophes tels Siger de Brabant ou plus tard Jean de Jandun<sup>207</sup>, dont il se rapproche de manière étonnante, autant dans le fond que sur la manière de procéder<sup>208</sup>. À ce propos, relevons en particulier la *Quaestio in Metaphysicam* VI, 9, qui, en retraçant les grandes lignes de la doctrine sigérienne, se demande si tout ce qui arrive est nécessaire : il y a une différence essentielle entre les causes non empêchables, qui produisent des effets nécessaires, et les causes empêchables, qui produisent des effets contingents. Si ces dernières ne sont pas empêchées, on se trouve alors devant un cas de nécessité, mais conditionnée, non absolue (*quando est, necesse est*) :

Quamvis ex causa non impedita provenit effectus, ex causa tamen non impedita non de necessitate provenit effectus, sicut dicit ARISTOTELES fine *I Perihermeneias*, quod omne quod est, quando est, necesse est esse ; non tamen omne quod est necesse est esse. Ex igitur patet quod valde refert dicere effectum aliquem evenire a causa non impedibili et a causa non impedita. Si etiam utrobique sit immobilitas et necessitas quaedam causae ad effectum, multum refert haec et illa, nam una est necessitas absoluta, alia autem condicionata.<sup>209</sup>

Cette distinction permet de ne pas tomber dans le déterminisme absolu et laisse à l'homme sa liberté d'agir. Celui-ci est en effet libre dans le sens où il a le pouvoir d'empêcher, grâce à sa raison, l'ordre causal d'exercer son action nécessitante (il peut empêcher des causes

---

raison / ont reconnu cette liberté innée, / et ont ainsi laissé la morale au monde. / D'où, en admettant que soit nécessaire / tout amour qui s'allume en vous, / vous avez le pouvoir de le retenir. / C'est la noble vertu que Béatrice entend / par libre arbitre ; et prends bien soin / de l'avoir en mémoire, si elle t'en parle." »

<sup>206</sup> Voir à propos de la conception intellectualiste de Dante, de ses sources et du débat sur la liberté au XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles, les considérations déjà tenues *supra* au chapitre IV.C.2.b).

<sup>207</sup> Dans son article « Il libero arbitrio e l'asino di Buridan », 292-293, B. NARDI utilise ce dernier maître ès arts et son commentaire au *De anima* pour illustrer la position des intellectualistes "radicaux", à laquelle, selon lui, Dante adhère.

<sup>208</sup> Déjà B. NARDI, dans certaines de ses études, a tenté de montrer des rapprochements entre le philosophe et le poète, à propos de la connaissance humaine (« La conoscenza umana », *Dante e la cultura medievale*, 166-216, en part. 180, 201), à propos de l'origine de l'âme humaine (« Sull'origine dell'anima umana », *Dante e la cultura medievale*, 260-283, en part. 273), de l'immortalité de l'âme (« L'immortalità dell'anima », *Dante e la cultura medievale*, 284-308, en part. 308). Dans l'article concernant la conception dantesque du libre arbitre, il fait plusieurs fois des parallèles entre les « averroisti » (292, 297-299) ou « Sigieri di Brabante » (302) et Dante. F.-X. PUTALLAZ conclut lui aussi son chapitre sur la liberté chez Siger (« La liberté sous conditions », *Insolente liberté*, 49) en la comparant à la position du Florentin : « Les principaux thèmes sigériens rencontrés dans les textes trouveront un écho dans la *Divine Comédie* ».

<sup>209</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam* VI, 9, éd. A. MAURER, p. 321. Trad. : « Bien que l'effet se produise à partir d'une cause non empêchée, l'effet qui se produit cependant à partir d'une cause non empêchée ne se produit pas de manière nécessaire, comme dit Aristote à la fin du premier livre de l'*Interprétation*, à savoir que toute chose qui est, lorsqu'elle est, il est nécessaire qu'elle soit ; et non cependant que toute chose qui est, il est nécessaire qu'elle soit. Ainsi, il importe grandement de dire si un effet se produit d'une cause non empêchée ou d'une cause non empêchée. Si, des deux côtés, il y a immobilité et nécessité d'une cause envers son effet, il importe vraiment de les distinguer, car une est une nécessité absolue et l'autre une nécessité conditionnée. »

*impedibiles*). La volonté humaine est toujours mue par une cause, l'appréhension de l'objet – et ici il n'y a pas encore de liberté – ; vient ensuite la délibération par la raison, qui juge l'objet dans sa contingence ; c'est à ce moment que s'inscrit, dans le processus, la liberté :

Advertendum autem est quod omnes effectus futuros procedere a causis non impedibilibus tollit arbitrii libertatem, quia voluntas, si ex causa aliqua moveatur ad volendum aliquid et causa illa non impedibilis sit, idem necessario volet et resistere non poterit ; non habebit igitur arbitrium liberum. [...] Non enim voluntas sic libera est quod sit causa prima sui velle ; immo necesse est eam moveri ex aliqua apprehensione. [...] Sed est voluntas libera quantum ad hoc quod ipsa a nullo potest moveri quod non sit impedibile, et etiam quandoque actu impeditum [...]. Item, effectum procedere a talibus causis non tollit consilium. Cum enim aliqui effectus futuri fiant a causis a quibus, quando non fuerint impeditae, necessario proveniunt, tamen cum impedibiles fuerint, quaesendum est consilium ad eos impediendum.<sup>210</sup>

Siger conclut qu'il faut travailler, étudier afin de devenir bon, pour faire obstacle, par son énergie et son savoir, à certaines causes *impedibiles*<sup>211</sup> ; il s'agit de réagir afin d'intercepter le mal avant qu'il ne fasse effet :

etsi cuiuslibet futuri in praesentibus sit causa in actu, non tamen quaelibet causa in actu est causa necessaria : sunt enim multae impedibiles. Et ideo studere debet unusquisque ad hoc ut fiat bonus, ut suo diligenti studio impediatur aliquas causas particulares impedibiles quae facerent ipsum malum nisi impedirentur.<sup>212</sup>

Il ajoute, dans ses *Impossibilia*, que ce sont les lois sur un plan collectif, comme la raison sur le plan individuel, qui jouent le rôle de garde-fous pour la réalisation du bien commun<sup>213</sup>.

---

<sup>210</sup> Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam* VI, 9, éd. A. Maurer, p. 325-326. Trad. : « Il faut remarquer que si tous les effets futurs procèdent de causes non empêchables, on enlève la liberté de l'arbitre, c'est-à-dire la volonté, si celle-ci est mue à vouloir quelque chose par une cause et que cette cause n'est pas empêchable, elle doit vouloir nécessairement et elle ne peut résister ; donc on n'aura pas de libre arbitre. [...] En effet, la volonté n'est pas libre en tant que cause première de son vouloir ; au contraire, il est nécessaire qu'elle soit mue par une appréhension. [...] Mais la volonté est libre en tant qu'elle ne peut être mue par rien qui ne soit pas empêchable, et aussi parfois empêché par un acte. [...] De même, procéder à partir de telles causes n'enlève pas la délibération. Puisque ces effets futurs procèdent de causes par lesquelles, lorsqu'elles ne sont pas empêchées, ils proviennent de manière nécessaire, cependant comme elles seraient empêchables, il faudrait chercher à délibérer pour savoir s'il faut les empêcher. »

<sup>211</sup> Cf. la pensée de Dante à ce propos qui affirme que le libre arbitre est rendu sain par la philosophie, laquelle renforce la raison et donc permet à l'homme la conquête de la liberté morale : nourrie d'études philosophiques, l'âme est maîtresse d'elle-même, alors que l'ignorance la rend « serva fuori d'ogni libertade » (*Convivio* IV, ii, 17, p. 271).

<sup>212</sup> Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam* VI, 9, éd. A. Maurer, p. 326. Trad. : « Bien que la cause en acte d'un effet futur soit contenue dans les causes présentes, cependant une cause en acte n'est pas une cause nécessaire : en effet de nombreuses causes sont empêchables. C'est pourquoi chacun doit s'efforcer en vue de ce qui le rend bon, de sorte qu'il puisse empêcher, par son travail diligent, les causes particulières empêchables qui feraient du mal si elles n'étaient pas empêchées. »

<sup>213</sup> Cf. Siger de Brabant, *Impossibilia* V : *Quod in humanis actibus non est actus malus, propter quam malitiam actus ille deberet prohiberi vel aliquis ex eo puniri*, Solutio, 88-89.

Le libre arbitre, envisagé par Dante tout comme Siger, comme la faculté de délibérer, de discerner et de juger afin de déterminer le consentement ou le refus, peut être comparé aux lois d'un *imperium* juste, relevant en dernier ressort de la même raison. Ainsi, « non seulement la racine de notre liberté se trouve dans le libre jugement, mais le libre arbitre est exclusivement dans la raison »<sup>214</sup>. Ce qui explique pourquoi Virgile, incarnation de la raison dans la *Commedia*, a su conduire son protégé Dante, au long de l'itinéraire purgatorial, jusqu'à la possession de la liberté de l'arbitre, comme il pourra le lui révéler, avant de le quitter au seuil du Paradis terrestre :

« Tratto t'ho qui con ingegno e con arte ;  
lo tuo piacere omai prendi per duce ;  
[...].  
Non aspettar mio dir più né mio cenno ;  
libero, dritto e sano è tuo arbitrio  
e fallo fora non fare a suo senno  
[...]. »<sup>215</sup>

Grâce à sa science et son art, le poète latin a rendu la liberté morale à son disciple, en l'arrachant à l'esclavage des passions, lui redonnant la perfection des vertus cardinales qui permet de suivre son arbitre sans se tromper.

Le motif de la liberté, que le pèlerin Dante recherche, est aussi à comprendre, on l'a vu, dans un ordre politique qui permet sa réalisation et sa condition de possibilité, grâce à l'Empereur, aux lois et à la justice<sup>216</sup>. Relevons, une fois encore, l'opposition apparente entre les thèses dantesques et les positions politiques de Caton, ardent défenseur de la République qui chercha par tous les moyens à empêcher le processus de constitution de l'Empire romain et qui s'opposa à César. Certains commentateurs modernes ont voulu voir en ce Romain un degré de perfection morale si élevé, semblable à celui des habitants du Paradis terrestre, qu'il lui aurait permis de transcender son contexte historique et de, légitimement, ne pas se soumettre à

---

<sup>214</sup> Cf. F.-X. PUTALLAZ, « La liberté des philosophes », dans : *Insolente liberté*, 278-280, en part. 279. Il y a, en effet, le désir naturel de la fin suprême ainsi que d'autres fins intermédiaires, connues par la raison, qui peuvent être en quelque sorte des moyens pour atteindre la fin suprême ; suite à cela, la raison délibère sur les moyens (biens intermédiaires) afin d'atteindre la fin suprême (le bien), puis la volonté désire rationnellement ces moyens choisis.

<sup>215</sup> *Purgatorio* XXVII, 130-131, 139-141, p. 475-476. Trad. p. 253 : « “Je t'ai mené ici par la science et par l'art ; / prends désormais ton plaisir pour guide ; [...] / N'attends plus mon dire ni mon signe ; / ton jugement est libre, droit et sain, / ne pas faire à son gré serait une faute / [...]” »

<sup>216</sup> Voir le chapitre IV.C.2.b) et sa discussion sur le meilleur régime politique permettant la liberté des citoyens.

l'autorité impériale<sup>217</sup>. Pourtant, aucun être humain, depuis Adam, ne peut se considérer comme exempt de la marque du péché originel, sans compter que, si c'eût été vraiment le cas, Caton serait apparu comme un *unicum* et n'aurait pu en aucun cas se proposer comme modèle exemplaire pour les autres.

Pour tenter de répondre au problème, soulignons tout d'abord que l'*Uticensis* ne semble jamais avoir été envisagé par Dante comme un adversaire effectif de l'Empire. « Que Dante ait considéré la République comme un régime de valeur temporaire, voué au dépassement, on peut l'affirmer sans crainte ; mais a-t-on droit de penser pour autant qu'il la jugeait moins légitime ? », s'interroge Paul Renucci<sup>218</sup>. Quant à l'image que le Florentin se fait de César<sup>219</sup>, elle est développée à un moment précis de la *Commedia*, dans les Limbes : « Cesare armato con li occhi grifagni »<sup>220</sup> ; à mettre en rapport avec le griffon du Paradis terrestre (*Purgatorio* XXIX, 108-120 ; XXXII, 43-45), que nous pouvons interpréter, à la suite de P. Armour, comme le symbole de l'Empire, « which he had once considered violent but which he had since come to regard as a marvellous creation by God for the peaceful government and guidance of mankind. »<sup>221</sup> Le César dantesque, créature féroce – et donc pas forcément vertueuse ! –, se voit pourtant confier la garde de l'Empire en tant que dispensateur de la justice (cf. *Purgatorio* XXXII 48)<sup>222</sup>. L'opposition César-Caton n'a donc pas lieu dans la pensée du Florentin, qui reconnaît dans les deux hommes le rôle providentiel qu'ils ont joué dans l'instauration de l'Empire, le premier au niveau pragmatique, le second dans une perspective morale et exemplaire.

Puisque toutes les actions romaines ont convergé, selon Dante, vers un unique but – la création de l'Empire romain, la *plenitudo temporis*, et sa paix universelle qui put accueillir le

---

<sup>217</sup> Cette ligne interprétative a été développée entre autres par CH. T. DAVIS, *Dante and the Idea of Rome*, 116 et N. SAPEGNO, *La divina commedia*, 400.

<sup>218</sup> P. RENUCCI, *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*, 294.

<sup>219</sup> À propos de l'image assez ambiguë que le Moyen Âge s'est fait de César, en partie influencée par sa représentation dépréciative chez Lucain, voir les monographies quasi exhaustives de J. LEEKER, *Die Darstellung Cäsars in den romanischen Literaturen des Mittelalters* et J. M. A. BEER, *A Medieval Caesar* ainsi que le récent recueil collectif intitulé *La figure de Jules César au Moyen Âge et à la Renaissance*.

<sup>220</sup> *Inferno* IV, 123, p. 72. Trad. p. 55 : « César armé au regard de griffon. » De celui qu'il tient, avec la plupart des écrivains du Moyen Âge, pour le premier des Empereurs romains, Dante a tracé d'autres portraits (cf. *Paradiso* VI, 55-72 ; *Paradiso* XI, 69 ; *Purgatorio* IX, 136 ; *Purgatorio* XXVI, 76), à l'image de celui ici rapporté : « le profil est d'aigle, le cœur aussi », remarque P. RENUCCI, *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*, 296-297.

<sup>221</sup> P. ARMOUR, *Dante's Griffin*, 286. Trad. : « ce qu'il avait en son temps considéré comme violent mais que depuis il était venu à voir comme une création merveilleuse de Dieu pour le gouvernement pacifique et pour la conduite de l'humanité. »

<sup>222</sup> Voir à ce propos, J. A. SCOTT, « Cato : A Pagan Suicide in Purgatory », 79-80.

Verbe incarné et offrir au monde le salut<sup>223</sup> –, le système républicain sous lequel la *santa cittade* avait eu raison de ses compétiteurs devait aussi apparaître au poète comme un effet de la Providence<sup>224</sup>. Caton s'est ainsi offert en sacrifice au nom d'une valeur, la liberté, dont l'institution impériale, « *remedium contra infirmitatem peccati* » (*Monarchia* III, iv, 14), sera l'ultime garante<sup>225</sup>. À l'entrée du Purgatoire, illuminé par les quatre étoiles, le *Catone dantesco*, figure de la liberté morale et politique, envoie le pèlerin Dante sur les voies escarpées de la *restauratio*, de la *liberatio*, avec comme destination ce que lui-même incarne : l'empire de la raison mesurée, de la vertu (et de la juste loi) sur les passions.

---

<sup>223</sup> Voir les analyses de *Convivio* IV, v et *Monarchia* II, v dans les chapitres IV.B.2 et IV.C.

<sup>224</sup> Selon A. MURRAY, *Suicide in the Middle Ages*, vol. 2, 310-315, il y aurait cependant trois Dante florentins cohabitant sans, selon lui, arriver à s'harmoniser – en particulier le troisième avec les deux premiers : le Dante de la Rome chrétienne, le Dante de la Rome impériale, le Dante de la Rome républicaine.

<sup>225</sup> Et, dans ce sens, M. CASELLA (« Interpretazioni : La figura simbolica di Catone », 189) semble avoir quelque peu trahi la pensée dantesque lorsqu'il parle de la fondation de l'Empire comme d'un ordre qui offensait les privilèges de la dignité humaine et qui représenterait une loi injuste, faisant de Caton un homme qui, fuyant l'esclavage d'une loi inique, préfère l'esclavage de la loi naturelle, et devient ainsi esclave de Dieu, même sans le connaître.



## c) Lecture approfondie

(1) La place du *Purgatorio* dans l'économie de l'au-delà

Au début de la seconde partie de son poème, Dante-*auctor* présente, grâce aux deux premiers tercets, la structure de l'outre-tombe chrétien, en mettant en évidence le rôle spécifique du Purgatoire. Par une expression métaphorique, une périphrase et un terme précis – *mar sì crudele* (3), *regno / dove l'umano spirito si purga* (4-5), *cielo* (6) – la triple destination *post mortem* de l'être humain est mentionnée et, avec elle, le contenu complexe de la *Commedia*. Cette stratégie de composition, qui dépasse le simple besoin de récapituler la matière poétique, se retrouve, de façon inédite, tout au long du chant, avec la présence simultanée de vocables renvoyant aux trois règnes : *inferno* (129), *purgare* (66), *paradiso* (99). Plus largement encore, des expressions se rapportant aux deux lieux, inférieur et supérieur au Purgatoire, à un élément de ceux-ci ou à leurs habitants, apparaissent en nombre dans ce chant : en rapport avec le monde infernal, la *morta poesì* (7), l'*aura morta* (17), le *pregione eterna* (41), la *profonda notte / che sempre nera fa la valle inferna* (44-45), l'*abisso* (46), le *sucidume* (96), le *cieco fiume* (40), le *mal fiume* (88), les *dannati* (48), la *gente ria* (64), *Minòs* (77) ; pour la réalité paradisiaque, le *cielo* qui, outre l'occurrence déjà mentionnée, apparaît quatre fois (25, 47, 53, 91), l'adjectif *sante* ou *santo* (8, 37, 80), l'expression *l'alto* (68) ainsi que la caractéristique de la béatitude éternelle à laquelle Virgile fait allusion avec la périphrase *la vesta ch'al gran dì sarà sì chiara* (75). L'inusuelle réitération de ces références peut être attribuée à une volonté du poète de préciser le rôle et les liens que le Purgatoire entretient avec les deux autres règnes : en bref, sa connexion serrée avec le Paradis et sa totale incompatibilité avec l'Enfer.

En effet, le Purgatoire n'est pas un lieu intermédiaire entre l'Enfer et le Paradis, car la démarcation définitive entre les deux destins éternels promis aux humains se fait au passage du *mal fiume* (88) – entre Enfer et Purgatoire. Toute âme qui se purge de ses péchés atteindra un jour le Paradis, comme Dante l'affirme :

quel secondo regno  
dove l'umano spirito si purga  
e di salire al ciel diventa degno.<sup>226</sup>

---

<sup>226</sup> *Purgatorio* I, 4-6, p. 4.

L'alternative damnation/salut s'inscrit dans la séparation géographique symbolique de l'Achéron, par cette *legge* (89) décrétée lorsque Caton sortit des Limbes, c'est-à-dire lorsque le Christ, dans l'intervalle entre la mort et la résurrection, fit sortir des Enfers tous les justes. Celle-ci établit la totale incommunicabilité entre ces deux règnes, le *chasma magnum* dont parle l'Évangile de Luc<sup>227</sup>. Les âmes pénitentes vivent une réalité bien différente de celle des damnés, car elles sont appelées non tant à expier leurs fautes qu'à méditer, dans la souffrance, sur les dispositions peccamineuses qui les ont générées. N'étant plus soumises au péché, bien qu'ayant devant elles un chemin de conversion encore long, elles peuvent entonner le psaume *In exitu Israël de Aegypto* (*Purgatorio* II, 46) qui symbolise – Dante le précise à deux reprises, dans *Convivio* II, 1, 7 et *Epistola* XIII, 21 – le passage du péché au statut de la grâce.

Bien évidemment, l'entrée au Paradis terrestre, Parnasse chrétien, représente une étape capitale, puisqu'elle signe le terme de la purgation et la limite de la raison humaine exprimée par Virgile qui annonce à son disciple qu'il devra désormais le dépasser :

« Il temporal foco e l'eterno  
veduto hai, figlio ; e se' venuto in parte  
dove' io per me più oltre non discerno.  
Tratto t'ho qui con ingegno e con arte ;  
lo tuo piacere omai prendi per duce. »<sup>228</sup>

Cependant, le point de discontinuité maximale, la cassure radicale avec ce qui précède se produit lors de l'entrée au Purgatoire<sup>229</sup>, que non accidentellement Dante fait coïncider avec le matin de Pâques (1300), jour de l'accomplissement du Salut, jour de la Résurrection. Ce premier chant du *Purgatorio* s'est ainsi prêté à quelques lectures liturgiques particulièrement

---

<sup>227</sup> Cf. Lc. 16, 26 : « et in his omnibus inter nos et vos chasma magnum firmatum est ut hii qui volunt hinc transire ad vos non possint neque inde huc transmeare. »

<sup>228</sup> *Purgatorio* XXVII, 127-131, p. 475. Trad. p. 253 : « Tu as vu, mon fils, / le feu temporel et l'éternel ; te voici en un lieu / où plus loin, par moi-même, je ne discerne plus. / Je t'ai mené ici pas la science et par l'art ; / prends désormais ton plaisir pour guide ; / [...] » Voir, à propos du rôle capital du paradis terrestre, de sa tension et de son contraste avec le *nobile castello*, de sa similitude comme *locus amoenus*, mais de sa distinction confessionnelle radicale avec les Champs Élysées virgiliens, l'article de L. PERTILE, « Il nobile castello e l'umanesimo dantesco », 15-29.

<sup>229</sup> Pour la plupart des interprètes, l'entrée au Purgatoire se réalise au matin de Pâques, mais A. C. MASTROBUONO, « From Vespers to Dawn », dans : *Essays on Dante's Philosophy of History*, 81-182, tente quant à lui de démontrer que la 'vraie' entrée au Purgatoire a lieu lors du passage de la porte aux trois marches dans le chant IX et que celui-ci coïncide avec l'aube de Pâques dans la ville de Jérusalem (c'est-à-dire avec douze heures de retard par rapport au Purgatoire). Ainsi l'Anti-Purgatoire serait un temps de préparation liturgique de grande densité (ponctué de psaumes rattachés à la liturgie pascale du samedi saint, jusqu'au *Te Deum* du chant IX, 140).

cohérentes<sup>230</sup> et s'est vu bien souvent mentionné pour son caractère « religioso e soprannaturale »<sup>231</sup>.

A *resurgere* (7), en premier lieu, est la *poesi* (7), qui peut enfin se libérer de l'objet de la mort. Pour seconder la renaissance de la poésie, l'auteur invoque les Muses, dont il se déclare pouvoir enfin<sup>232</sup> être le serviteur (*poi che vostro sono*, 8). L'opposition entre Purgatoire et Enfer et, dans le même temps, le lien qui tient le second règne étroitement lié avec le Paradis émergent aussi de la métaphore marine qui ouvre le chant<sup>233</sup>. Parce que Dante-actor a pu sortir des flots tempétueux, l'*acqua perigliosa* (24) du premier chant de l'*Enfer* et le *turbo* (137) qui engloutit le *legno* (138) d'Ulysse et de ses compagnons au chant XXVI<sup>234</sup>, et atteindre celles *meilleures* – plus calmes – du Purgatoire, la *nacelle*<sup>235</sup> du poète peut à *présent* avancer avec les *voiles* hissées, expressions que l'on retrouvera au début du troisième cantique<sup>236</sup>. Le poète s'est déjà exprimé de cette manière dans le *Convivio*, au début de son deuxième traité lorsqu'il s'agit de s'engager véritablement dans le travail herméneutico-philosophique, « lo tempo chiama e domanda la mia nave uscir di porto ; per che, dirizzato l'artimone della ragione all'òra del mio desiderio, entro in pelago con isperanza di dolce cammino e di salutevole porto e laudabile nella fine della mia cena. » (*Convivio* II, i, 1), ainsi que dans le chapitre consacré à l'allégorie catonienne du remariage avec Marcia, où l'âme noble d'un grand âge désire retourner à Dieu « sì come a quello porto onde ella si partio quando venne ad intrare nel mare di questa vita » (*Convivio* IV, xxviii, 2). Ce motif canonique de la tradition chrétienne d'inspiration néo-platonicienne est ici adapté aux règnes de l'au-delà, chacun présentant une mer plus ou moins périlleuse, plus ou moins adaptée aux différents navigateurs : celle du Purgatoire est *miglior* parce qu'elle permet la Rédemption et le retour à

<sup>230</sup> Cf. E. RAIMONDI, « Canto I », qui affirme 7 : « Poichè di nient'altro si tratta che di liturgia », mais surtout A. C. MASTROBUONO, « From Vespers to Dawn », *Essays on Dante's Philosophy of History*, 92-110, qui reprend point par point la liturgie du Samedi saint, des matines à la vigile pascale, pour en montrer les échos dans ce chant, et compare Caton au Psalmiste, puis à Abraham.

<sup>231</sup> Cf. M. SANSONE, *Il canto I del 'Purgatorio'*, 11.

<sup>232</sup> En effet, le poète les a déjà invoquées durant le chant de l'*Inferno* (II, 7 ; XXXII, 10-12), mais sans jamais se considérer comme des leurs.

<sup>233</sup> Cf. *Purgatorio* I, 1-3, p. 3 : « Per correr miglior acque alza le vele / omai la navicella del mio ingegno, / che lascia dietro a sé mar sì crudele. » Texte déjà cité au chapitre IV.D.2.a)(1).

<sup>234</sup> L. PERTILE, « Dante e l'ingegno di Ulisse », 53, met en évidence le rapport inévitable entre la métaphore du début de ce premier chant du *Purgatorio* et le navire d'Ulysse et son naufrage. Il remarque que ce chant débute et se termine par des allusions à Ulysse.

<sup>235</sup> Relevez la modestie de l'embarcation. La cohérence métaphorique se révèle être forte puisque l'image du voyage dans le *Purgatoire* comme une traversée sur une nacelle revient au chant XXX, 58-66, un des derniers du cantique, lorsque Béatrice, en le nommant pour l'unique fois du poème, apparaît au pèlerin sous les traits d'un amiral, comme si elle l'avait guidé de manière invisible jusqu'à elle, au Paradis terrestre. Cf. à ce propos DANTE ALIGHIERI, *La Commedia*, éd. B. GARAVELLI, supervision M. CORTI, vol. II. *Purgatorio*, 2.

<sup>236</sup> Cf. *Paradiso* II, 3 ; 7 ; 13-14, p. 21-22 : « [...] mio legno [...] / L'acqua ch'io prendo già mai non si corse ; / [...] metter potete ben per l'alto sale / vostro navigio [...]. »

Dieu, thème fondamental de ce cantique<sup>237</sup>. La métaphore du voyage marin met aussi en relation le voyage de Dante avec un autre voyage vers la connaissance, celui d’Ulysse<sup>238</sup>. Cependant, le navire du génie du poète n’est pas soumis au risque que courait celui d’Ulysse, hardi à s’engager dans la haute mer, lui qui, aussi doté d’*ingegno*, célébra la capacité de l’homme à « seguir virtute e canoscenza » (*Inferno* XXVI, 120). Le voyage dantesque n’a en effet pas à craindre le naufrage, car il se fonde, non sur un geste de défi de l’intelligence humaine face aux limites posées à la connaissance, mais sur une attitude humble qui s’exprime dans l’invocation aux saintes Muses, et plus spécifiquement à Calliope<sup>239</sup>.

L’allusion au malheureux événement qui survint aux filles du Roi Piéros, transformées en pies<sup>240</sup> car vaincues au chant par *Calliope* et ses sœurs, après les avoir défiées<sup>241</sup>, acquiert une lumière particulière si l’on s’arrête quelques instants sur le sujet des deux poèmes en concurrence, dans l’épisode ovidien. L’argument choisi par les Piérides s’intéresse à l’arrogance ténébreuse des géants dans la guerre contre les dieux de l’Olympe alors que celui retenu par Calliope concerne l’enlèvement de Proserpine par Pluton et son retour auprès de Cérès, sa mère, c’est-à-dire « il mito dell’innocenza perduta e della fecondità ritrovata »<sup>242</sup>. S’insinue donc, dès le prologue, une allusion au mythe du Paradis perdu – qui sera rappelé quelques vers plus bas avec *la prima gente* (24) –, Éden dans lequel Matelda apparaîtra d’ailleurs au pèlerin comme une nouvelle et suprême Proserpine :

« Tu mi fai rimembrar dove e qual era / Proserpina nel tempo che perdette / la madre lei, ed ella primavera. »<sup>243</sup>

---

<sup>237</sup> Cf. E. RAIMONDI, « Canto I », 7.

<sup>238</sup> Voir à ce propos le chapitre IV.D.2.a)(2).

<sup>239</sup> Cf. J. BARTUSCHAT, « Canto I », 13. Ce parallèle implicite sera réitéré lorsque Virgile décrira l’égarement moral du Florentin, avant l’intervention de Béatrice, avec le terme *folia* (59), qui fait écho au *folle volo* ou *varco folle* (respectivement *Purgatorio* XXVI, 125 et *Paradiso* XXVII, 82-83) d’Ulysse, et sera confirmé, à la fin de ce même chant (*Purgatorio* I, 131-132, p. 17-18 : « che mai non vide navicar sue acque / omo, che di tornar sia poscia esperto. »), ce qui crée une certaine circularité : opposant son voyage à la quête pécheresse d’Ulysse, Dante s’interroge sur sa pérégrination, sur sa légitimité et sa signification. Voir aussi à ce propos G. BÁRBERI SQUAROTTI, « Ai piedi del monte : il prologo del *Purgatorio* », 18-19.

<sup>240</sup> Faisons remarquer ce détail amusant qui peut-être pourrait donner un indice sur les modes de composition du poète. Dans la tradition médiévale la plus répandue, le nom de Caton est aussi souvent associé à celui de pie ! En effet, dans de nombreuses versions, soit latines, soit vernaculaires, de la célèbre *Historia septem sapientum*, un des sages se nomme Caton et c’est toujours lui qui raconte le conte intitulé « avis » ou en français « [le bourgeois et] la pie » !

<sup>241</sup> Dante lit cette histoire chez OVIDE, dans les *Metamorphoses* V, 302-678.

<sup>242</sup> E. RAIMONDI, « Canto I », 7 et cf. V. SERMONTI, « Canto I », 12.

<sup>243</sup> *Purgatorio* XXVIII, 49-51, p. 482. Trad. modifiée p. 257 : « “Tu fais me souvenir de Proserpine / au pays et au temps où sa mère la perdit, / et où elle perdit le printemps”. » Cf. A. CHIARI, *Il preludio del ‘Purgatorio’*, 9.

Le chant de Calliope, narrant le rapt de l'innocence, la descente aux Enfers et la reconquête de la fertilité, propose une description métaphorique de l'histoire de l'humanité et du cheminement purgatorial : il ne peut que surpasser le récit de la Piéride s'attachant à narrer la guerre des géants et la dégradation des dieux en animaux<sup>244</sup>. Une défaite qui entraîne une condamnation significative, car décrétée en raison de l'orgueil, plus grave disposition au péché, selon Dante, qui leur fait *disperar perdono* (12) et les exclut du règne de l'espérance et de la purgation dont ce terme – pardon/pardonner – est une parole-clé et presque exclusive<sup>245</sup>.

L'absolu contraste de l'expérience du second règne par rapport aux expériences passées est aussi signifiée par la beauté et la douceur<sup>246</sup> de la scène qui se présente au *viator*, à peine (*tosto che*, 17) sorti de l'*aura morta* (17) qui lui avait *contristati li occhi e 'l petto* (18) : le *sereno aspetto* (14) de l'atmosphère *puro* (15) lui procure un *diletto* (16), le ciel se présente à ses yeux sous la *dolce* couleur d'*oriental zaffiro* (13).

Le saphir, comme d'autres pierres précieuses, véhicule au Moyen Âge des significations magiques, tout en possédant des vertus curatives exceptionnelles. Un des lapidaires les plus connus, le *De gemmis ou De lapidibus* de l'évêque de Rennes, Marbode (fin du XI<sup>e</sup> siècle)<sup>247</sup> propose cette description du saphir, non sans pertinence quand au contexte poétique dans lequel Dante le mentionne :

Hic et Sirtites lapis a plerisque vocatur,  
 Quod circa Sirtes Lybicus permixtus arenis,  
 [...].  
 Quem natura potens tanto ditavit honore,  
 Ut sacer et merito gemmarum gemma vocetur ;  
 Nam corpus vegetat, conservat et integra membra.  
 Et qui portat eum nequit ulla fraude noceri.

<sup>244</sup> Relevons une fois encore les sources multiples de l'*inventio* du poète : la Piéride chante les métamorphoses des dieux en animaux par effroi devant le géant Typhée et elle présente Jupiter comme le chef du troupeau, avec des cornes qui le font adorer en Libye sous le nom d'Hammon : « unde recurvis / nunc quoque formatus Libys est cum cornibus Ammon » (*Metamorphoses* V, 327-328). C'est justement le dieu que Caton refusera d'adorer dans le célèbre passage de la *Pharsalia* de LUCAIN (IX, 511-586). Voir les chapitres II.B.3.b)(5) et III.C.9.a)(4).

<sup>245</sup> Voir G. MURESU, « Il 'sacrificio' per la libertà », 363 qui recense quatre substantifs et sept verbes 'pardon/pardonner' dans le *Purgatorio* et un seul dans l'*Inferno*, ce dernier toutefois avec un sens se rapprochant d'indulgence.

<sup>246</sup> « Il Purgatorio dantesco è dolce nel suo aspetto e, negli animi dei suoi abitanti, mite [...] », analyse A. M. CHIAVACCI LEONARDI, « Introduzione », dans : *Commedia*, xv. Voir aussi A. M. CHIAVACCI LEONARDI, *Commedia*, 4.

<sup>247</sup> Traité écrit en hexamètres, fondé sur les œuvres de Damigeron, Plinie l'Ancien et Isidore, le *De gemmis* eut un succès phénoménal. Il fut adapté en prose de nombreuses fois et traduit en français (la première adaptation est en anglo-normand et daterait d'avant 1150), en langue d'oc, en italien, en irlandais, en danois, en hébreu. cf. F. FÉRY-HUE, « Lapidari », 1011a. C'est E. RAIMONDI, « Canto I », 9, le premier, qui a indiqué cette source.

Invidiam superat, nullo terrore movetur,  
Hic lapis, ut perhibent, educit carcere vinctos,  
Obstructasque fores, et vincula tacta resolvit,  
Placatumque deum reddit, precibusque faventem.  
Fertur et ad pacem bonus esse reconciliandam ;  
[...].  
Tollit et ex oculis sordes [...].<sup>248</sup>

Outre l'élément annonciateur que pourrait signifier ce saphir oriental provenant du pays des Syrtes<sup>249</sup>, que Caton a parcouru avec son armée – épisode célèbre raconté par Lucain et auquel se réfère Dante dans *Inferno* XIV<sup>250</sup>, en mentionnant explicitement le général romain –, la pierre possède des propriétés révélatrices : elle permet de s'échapper des prisons, telle la *pregione etterna* (41) de l'Enfer ; de se libérer des liens et de nettoyer les saletés des yeux, tel l'*occhio* dantesque *sorpreso d'alcuna nebbia* (97-98) infernale. Dans la symbolique plus typiquement chrétienne, le saphir tient aussi un rôle central puisqu'il fait partie autant des douze pierres « saintes » du pectoral du grand prêtre d'*Exode* (28, 17-21) que des fondations du rempart de la Jérusalem céleste de l'*Apocalypse* (21, 19-20)<sup>251</sup>, objets de nombreux commentaires latins et sources de lapidaires "chrétiens". Il existe ainsi un fort lien entre le saphir et le monde d'en haut, tel que l'affirme l'évêque de Rennes : « Sapphirus habet speciem / Celesti throno similem »<sup>252</sup>, puisque la pierre signifie l'aspiration vers les choses célestes<sup>253</sup>. Une qualité particulière du saphir, qui dénote encore plus évidemment l'espace

---

<sup>248</sup> MARBODE DE RENNES, *De lapidibus*, p. 42-43. Trad. p. 24 : « La plupart des gens l'appellent pierre des Syrtes, parce qu'on le trouve, mêlé aux sables libyens, près des Syrtes [...]. La puissante nature l'a doté d'un si grand prestige qu'à juste titre on l'appelle *pierre sacrée* et *gemme des gemmes* : en effet, il vivifie le corps et garde les membres intacts. Celui qui le porte ne peut être victime d'aucune tromperie : il domine l'envie et n'est ébranlé par aucune peur. Cette pierre, affirme-t-on, fait sortir de prison les enchaînés, ouvre les portes verrouillées et défait les liens simplement en les touchant. Elle rend Dieu favorable et attentif aux prières ; on dit qu'elle est bonne aussi pour rétablir la paix [...]. Elle nettoie les yeux chassieux ». À part ce traité nous pouvons encore citer, comme autres lapidaires célèbres du Moyen Âge, le chapitre LVIII du troisième livre du *De bestiis et aliis rebus libri IV* de Hugues de St-Victor (PL 177, col. 115-119), le treizième livre du *De proprietatibus rerum* de Bartholomée l'Anglais, les chapitres 39 et 40 du livre VIII du *Speculum naturale* de Vincent de Beauvais, le *De mineralibus* d'Albert le Grand.

<sup>249</sup> ALBERT LE GRAND propose une explication similaire de son origine : « secundum plurimum eius venit ab oriente ex India [...]. His lapis alio nomine sirtites vel ut aliis placuit, sirtites vocatur : eo quod in sirtibus invenitur [...]. » (*De mineralibus*, p. 44).

<sup>250</sup> *Inferno* XIV, 13-15, p. 226 : « Lo spazzo era una rena arida e spessa, / non d'altra foggia fatta che colei / che fu da' piè di Caton già soppressa. », qui se calque sur des vers lucanéens. Voir S. VAZZANA, *Dante e la « bella scola »*, 154-155.

<sup>251</sup> Le saphir est encore cité dans les passages bibliques suivants : Ex. 24, 10 (« sous ses pieds [de Dieu], il y avait comme un pavement de saphir, aussi pur que le ciel » ; Jb. 28, 6 et 16 ; Lam. 4, 7 ; Ez. 28, 13.

<sup>252</sup> MARBODE DE RENNES, *De lapidibus. De duodecim lapidibus pretiosis in fundamento coelestis civitatis positus* (Apoc. xxi, 19), 119. Trad. p. 83 : « Le saphir, par son apparence, / est semblable au trône céleste. »

<sup>253</sup> Cf. MARBODE DE RENNES, *De lapidibus*, 125 : « Sapphirus celi colorem habet. Significat illos qui ad huc in terra positi celestibus intendunt, et cuncta terrena despiciunt, quasi non sint in terra ». Trad. p. 88 : « Le saphir

infranchissable entre les deux règnes d'outre-tombe, est aussi transmise par Marbode dans un court poème sur les douze pierres de l'*Apocalypse* :

Sapphirus [...] designat cor simplicium

Spe certa praesolantium

Quorum vita et moribus

Delectatur altissimus.<sup>254</sup>

Espérance qui s'exprime au travers d'un orient souriant (*rider l'orient*, 19) grâce à Vénus, la planète *che d'amar*<sup>255</sup> *conforta* (19), elle que les chants liturgiques nomment souvent Lucifer, étoile porteuse de lumière et donc image, d'un point de vue théologique, de l'aube victorieuse de la nuit du péché<sup>256</sup>. Y contribue aussi un ciel austral se réjouissant (*goder*, 25) de la luminosité de quatre étoiles<sup>257</sup>. Apparaît, de plus, dans le firmament, une autre constellation favorable, celle des Poissons (21), voilée par l'étoile du matin : celle-ci pourrait représenter le Christ (dont c'est le signe) qui, à travers Vénus-amour, commencerait à être visible<sup>258</sup>, ou tout simplement, dans une lecture plus littérale, elle annonce le prochain lever de soleil et marque,

a la couleur du ciel. Il représente ceux qui, tout en vivant sur la terre, regardent vers les choses célestes et méprisent tout ce qui est terrestre, comme s'ils n'étaient pas sur la terre. »

<sup>254</sup> MARBODE DE RENNES, *De lapidibus. De duodecim lapidibus pretiosis in fundamento coelestis civitatis positus* (Apoc. xxi, 19), 119. Trad. p. 83 : « Le saphir [...] représente le cœur des simples, / qui attendent dans une ferme espérance, / et dont la vie et la conduite / enchantent le Très-Haut. », ou encore dans son interprétation médicale des pierres, *De lapidibus*, p. 124 : « In sapphiro spei celestis altitudo [...]. » ALBERT LE GRAND, *In Apocalypsim*, 795, relie aussi le saphir à l'espérance : « Quia sicut sapphirus habet colorem caelestem sic sancti habitant in coelo per spem. » ou encore 775 : « id est spes quae signatur per sapphirum quia sicut sapphirus habet colorem caelestem. »

<sup>255</sup> L'amour, évidemment de nature vertueuse car ordonné au bien, est un thème structurel de ce deuxième cantique puisqu'il apparaît – outre dans ce prologue – à trois moments stratégiques du cantique : au début, lorsque Dante sent le besoin de demander un *amoroso canto* (*Purgatorio* II, 107) comme antidote aux angoisses vécues en Enfer ; au milieu, dans la leçon complexe de Virgile sur la nature de l'amour (*Purgatorio* XVII, 91-139 ; XVIII, 16-75) ; et à la fin lorsque Matelda avance dans le jardin d'Eden *cantando come donna innamorata* (*Purgatorio* XXIX, 1). Cet amour structure en effet ce règne intermédiaire et lui donne une couleur toute différente – une fois de plus – du premier. A. M. CHIAVACCI LEONARDI, *Commedia*, xvi, va même jusqu'à y déceler *la grande invenzione di Dante* : le poète « ha ordinato l'*Inferno* sotto il segno dell'etica classica, ma ha posto il *Purgatorio* sotto il segno delle Beatitudini evangeliche – che di fatto scandiscono la salita delle sette cornici –, quelle Beatitudini che dell'etica antica rappresentano un totale superamento. »

<sup>256</sup> À propos des hymnes liturgiques aurorales faisant allusion à Lucifer comme figure du salut lumineux qui a victoire sur la nuit du péché, cf. E. RAIMONDI, « Canto I », 10-11. Vénus qui est aussi l'étoile du troisième ciel, celui de la rhétorique, dont les « moteurs » sont, selon le quinzième chapitre du deuxième livre du *Convivio*, Boèce et Cicéron, « qui par la douceur de leur propos [...] [l]e mirent sur la voie de son amour, c'est-à-dire de l'étude de la très gentile dame qu'est la Philosophie. » (*Convivio* II, xv, 1, p. 247). Nous entrons en Purgatoire sous l'escorte de l'amour de la philosophie et des figures tutélaires de la conversion de Dante à la *donna nobile*.

<sup>257</sup> Remarquons encore, avec G. MURESU, « Il 'sacrificio' per la libertà », 367, que la seule autre occurrence, dans la *Commedia*, du terme « saphir » apparaît dans le chant XXIII du *Paradiso* (101-102) comme métaphore de Marie et que l'expression avec laquelle il rime dans ce chant (*zaffiro/primo giro*) ne se retrouve elle aussi qu'une autre seule fois (*Paradiso* IV, 34) et ne signifie dans ce cas rien de moins que l'Empyrée.

<sup>258</sup> Cf. R. HOLLANDER, *Allegory in Dante's 'Commedia'*, 127. *I Pesci* appartiennent donc aussi au groupe des éléments annonciateurs de la résurrection, de la renaissance, *topos* de ce chant, contrairement à l'interprétation qu'en donne G. MURESU, « Il 'sacrificio' per la libertà », 370-371, qui y voit un signe hivernal à écarter du ciel favorable. Nous avons proposé dans la lecture allégorique une interprétation différente, concernant l'importance du rôle de l'amour naturel. Voir à ce propos le chapitre IV.D.2.b)(1).

par sa conjonction avec Vénus, la fin du mois de mars<sup>259</sup>. Elle peut aussi rehausser l'importance de Vénus, puisque, comme témoignait Cecco d'Ascoli : « Sol exaltatur in Ariete, Venus in Piscibus. »<sup>260</sup>

Dante admire ce firmament à partir de l'orient et se tourne ensuite vers le sud, en faisant un quart de tour vers la droite (*mi volsi a man destra*, 22), c'est-à-dire vers le côté traditionnellement considéré comme favorable : une vraie inspiration prémonitoire, elle aussi, du fait que celui-ci ignore encore que ce mouvement représentera une des règles à laquelle il devra se tenir tout au long du chemin purgatorial. Un autre élément astronomique, cette fois en opposition avec le monde du salut, car faisant référence au froid, à l'hiver ou au nord, est écarté du décor, afin que toutes les conditions sidérales soient favorables : le Chariot (30), encore nommé la Grande Ourse<sup>261</sup>.

## (2) Quatre étoiles et *prima gente* : lecture approfondie

De nombreuses questions<sup>262</sup> se posent, liées à la complexité et à l'importance de ces quatre étoiles qui apparaissent dans ce cantique : à propos du passage où Dante remarque comment leurs rayons, malgré l'heure très matinale, réussissent à illuminer le visage de Caton aussi fortement que le ferait le soleil (I, 37-38) – lequel, lorsqu'il est qualifié par Dante de *spirituale* ou *de li angeli*, représente Dieu<sup>263</sup> – et ceci en relation à la conclusion de la première journée au Purgatoire lorsque le pèlerin constate que leur place, dans le ciel, est occupée par une constellation diverse, contenant trois *flacelle* (VIII, 89 – les trois vertus théologiques) et en rapport avec les sept nymphes, dans les chants du Paradis terrestre, qui déclarent la pleine coïncidence entre toutes les étoiles australes et elles-mêmes<sup>264</sup>. À ce propos, P. Boyde qui

---

<sup>259</sup> Voir à ce propos E. POULLE, « Pesci ».

<sup>260</sup> CECCO D'ASCOLI, *De principiis astrologiae*, cité par E. SANGUINETI, « *Purgatorio* I », 265.

<sup>261</sup> Cette mise en place d'un ciel favorable se poursuivra dans le deuxième chant du *Purgatorio*, voir à ce propos G. MURESU, « l'inno... », 6-7, 11, 13.

<sup>262</sup> Pour la discussion sur ces deux tercets, voir l'article *autorevole* de G. MURESU, « Una questione dantesca : le 'quattro stelle' ».

<sup>263</sup> Cf. *Convivio* III, xii, 6, p. 226-227 : « E però, sì come nella litterale si parlava cominciando dal sole corporale e sensibile, così ora è da ragionar[n]e per lo sole spirituale e intelligibile, che è Iddio. Nullo sensibile in tutto lo mondo è più degno di farsi essempl[o] di Dio che 'l sole. » ; *Paradiso* X, 53-58, p. 161-162 : « “ringrazia il Sol de li angeli, ch'a questo / sensibil t'ha levato per sua grazia”. / Cor di mortal non fu mai sì digesto / a divozione e a rendersi a Dio / con tutto 'l suo gradir cotanto presto / come a quelle parole mi fec' io. » Béatrice deviendra quant à elle, métaphore du soleil dans *Paradiso* III, 1 (et elle apparaîtra fulgurante aux yeux de Dante, v. 128) et *Paradiso* XXX, 75. Voir à ce propos, E. MALATO, « Il difetto della volontà », 260-261.

<sup>264</sup> Cf. *Purgatorio* XXXI, 106, p. 544 : « Noi s[ia]m qui ninfe e nel ciel s[ia]mo stelle ».



discute des étoiles du Pôle Sud, relève qu'à partir des vers 104-111 du chant XXXI du *Purgatorio*, les quatre vertus cardinales sont subalternes aux trois théologiques et ne sont pas suffisantes en elles-mêmes. Puis, reconnaissant que dans l'art dantesque, le symbolisme n'exclut pas le réalisme, il réfléchit sur les caractéristiques astronomiques des deux constellations. Il doit reconnaître qu'étant toutes les deux près du pôle, si elles sont composées d'étoiles fixes, « Dante non può non aver visto tutte e due le costellazioni nello stesso momento. »<sup>265</sup> Vertus cardinales et théologiques sont ainsi intimement liées dans ce deuxième règne qui appartient déjà à la grâce. Si le poète ne parle cependant, dans un premier temps, que de la première constellation, c'est que celle-ci concerne plus fondamentalement le personnage de Caton.

Les interprétations classiques, à la suite de E. Proto et de Ch. S. Singleton<sup>266</sup>, envisagent ces quatre étoiles, vues exclusivement par la *prima gente*, à partir de la véritable fracture entre la condition d'Adam et Ève avant la chute<sup>267</sup>, au Paradis terrestre – et donc au pôle sud –, et celle du pôle nord, relevant de la différence entre vertus cardinales infuses et acquises. Les quatre étoiles représenteraient ainsi les quatre vertus infusées par Dieu (en même temps que l'*originalis iustitia* et les quatre états d'intégrité<sup>268</sup>) et possédées par les premiers hommes, mais perdues suite au péché originel ; elles peuvent désormais être reconquises par l'individu, au moyen de la grâce, non plus sur le plan de la nature mais sur le plan personnel<sup>269</sup>. Plus jamais les hommes ne pourront contempler les quatre astres et en être naturellement et directement informés ; plus jamais ils ne pourront exercer les quatre vertus dans la condition

<sup>265</sup> P. BOYDE, *L'uomo nel cosmo*, 205. Trad. : « Dante ne peut ne pas avoir vu les deux constellations en même temps. »

<sup>266</sup> Cf. E. PROTO, « Nuove ricerche sul Catone dantesco », 226-229. Celui-ci propose, comme preuve pour sa thèse, les textes de THOMAS D'AQUIN à propos des différentes natures des vertus acquises et infuses (*Summa theologiae* Ia-IIae, q. 63, art. 3 et 4) et des liens entre vertus morales et charité. Les vertus infuses ne peuvent pas exister sans la charité (*Summa theologiae* Ia-IIae, q. 65, art. 2) ; ainsi, les étoiles qui éclairent Caton sont bien les vertus morales infuses ; cela se voit par le fait que, quand elles apparaissent au sommet du Purgatoire (XXIX, 130-133), sous la forme de nymphes, elles sont vêtues de pourpre, la couleur de la charité (227). Voir aussi CH. S. SINGLETON, « Fiumi, ninfe, e stelle », dans : *La poesia della Divina Commedia*, 311-335, en part. 311-322, et G. BÁRBERI SQUAROTTI, « Ai piedi del monte : il prologo del *Purgatorio* », 22-26.

<sup>267</sup> Selon l'efficace affirmation thomasienne : « in Adam fuit virtus moralis perfecta. » (THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Ia, q. 95, art. 2, 3, p. 422).

<sup>268</sup> Cf. G. PAPARELLI, « Il canto I del 'Purgatorio' », 19. Les quatre états d'intégrité étant le *donum immortalitatis*, le *donum integritatis*, le *donum impassibilitatis*, et le *donum scientiae*. Voir aussi, à ce propos, le discours que fait Thomas d'Aquin à propos de la sagesse comparée d'Adam et de Jésus (et de Salomon) au *Paradiso* XIII, 79-87, p. 214 : « Però se 'l caldo amor la chiara vista / de la prima virtù dispone e segna, / tutta la perfezion quivi s'acquista. / Così fu fatta già la terra degna / di tutta l'animal perfezione ; / così fu fatta la Vergine pregna ; / sì ch'io commendo tua opinione, / che l'umana natura mai non fue / né fia qual fu in quelle due persone. »

<sup>269</sup> Voir à ce propos A. M. CHIAVACCI LEONARDI, *Commedia*, 15-16. Celle-ci propose, à la suite de Singleton, un complément d'explication à ce pôle nord privé des quatre étoiles. Les astres ne représenteraient que les vertus morales infuses par nature (celles que possédaient Adam et Ève) et non celles données par grâce (que Dieu peut infuser à une personne, mais qui ne sont plus récupérables par la nature en tant que telles).

d'innocence spontanée, d'infusion divine et de perfection des deux premiers parents. Le monde septentrional ne peut admirer ces vertus qu'à travers la médiation de la théologie, Béatrice, tant et si bien que seules les vertus théologiques permettent de réaliser l'itinéraire salvifique.

J. Bartuschat discute et critique la pertinence d'une figuration des vertus infuses par les quatre étoiles, en relevant que le concept de vertus cardinales infuses n'est pas très répandu dans la théologie de l'époque de Dante (bien qu'il soit présent chez Thomas d'Aquin)<sup>270</sup>. En effet, on se limite souvent à distinguer vertus cardinales acquises et vertus théologiques infuses. Les vertus cardinales infuses, lorsqu'on en parle, signifieraient des vertus dirigées non pas vers la béatitude terrestre (comme elles le sont naturellement), mais vers le bien suprême<sup>271</sup>. Cependant, selon l'interprète, Dante veut aussi et surtout célébrer chez Caton les vertus cardinales dirigées vers la béatitude humaine et attachées à la nature. Il subsiste, il est vrai, par volonté du poète, une tension conceptuelle forte : d'une part on pleure la perfection morale d'Adam définitivement perdue, de l'autre la lumière qui illumine Caton célèbre la capacité de l'homme à se perfectionner moralement. Cependant, après le péché originel, seule la grâce sanctifie et perfectionne notre volonté en tant que tension vers le bien, lui permettant de ressembler à la bonté naturelle du premier homme. Ainsi, ces étoiles représenteraient les vertus cardinales de la "réacquisition" du *status naturae integrae*, rendue possible par la grâce. Celles-ci seraient devenues un *habitus*, acquis de manière stable, intact du péché et de la faiblesse de la nature humaine ; et Caton, illuminé par ces dernières, représenterait ce retour à la perfection.

Que la grâce divine ait permis à Caton l'infusion des vertus cardinales ou la réacquisition de celles-ci dans le statut d'intégrité de nos premiers parents avant la faute, n'importe que peu, en dernière analyse, pour le statut de notre personnage. Il s'agit par contre de comprendre que la lumière puissante des quatre étoiles saintes sur son visage signifie que celui-ci, par une intervention surnaturelle de la grâce, possède parfaitement, de même que la *prima gente*, les vertus cardinales<sup>272</sup>.

---

<sup>270</sup> Cf. J. BARTUSCHAT, « Canto I », 16-17.

<sup>271</sup> Cf. O. LOTTIN, « Les vertus morales infuses pendant la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle ».

<sup>272</sup> Cf. V. SERMONTI, « Canto I », 14 : « Le quattro virtù morali splendono, insomma, su quel viso col fulgore della grazia divina. »

Cela n'exclut pas la possibilité d'une possession des vertus morales par les hommes ayant vécu ou vivant dans l'hémisphère nord, mais leur refuse une valeur salvatrice. Si Ulysse et ses compagnons, dans leur voyage ambitieux et autarcique en direction de la montagne du Purgatoire – auxquels Dante fait allusion à la fin de ce premier chant (130-132) – ont vu, six jours durant, *tutte le stelle già de l'altro polo* (*Inferno* XXVI, 127) et qu'ils en ont péri, c'est justement parce qu'ils n'étaient pas en mesure d'aborder ce rivage de la grâce<sup>273</sup>.

Aucun être humain n'a donc pu observer les quatre étoiles de manière aussi directe que nos premiers ancêtres et les âmes du Purgatoire, mais aussi que les anges et Caton, ainsi que, de manière exceptionnelle, les âmes de Virgile et de Dante. Ces vertus cardinales, selon le commentaire de Macrobie au *Songe de Scipion* – passage repris par exemple de façon détaillée par Thomas d'Aquin –, se configurent avant tout en *exemplares* et en *politicae*, les premières appartenant à l'intellect de Dieu auquel chaque homme devrait tenter de se conformer et les secondes constituant l'indispensable pivot de la vie sociale<sup>274</sup>. Ce pourrait être cependant les vertus considérées par Thomas comme intermédiaires, par rapport aux deux modes déjà cités, qui auraient pu induire le poète à mentionner ces quatre étoiles dès le début du second cantique. Les vertus sont en effet définies par une distinction ultérieure : *purgatoriae* et *iam purgati animi*. Elles paraissent indispensables à tous ceux qui entreprennent un processus de purification, mais aussi à ceux qui ont déjà achevé une telle catharsis :

quaedam sunt virtutes transeuntium et in divinam similitudinem tendentium : et hae vocantur virtutes purgatoriae. [...] Quaedam vero sunt virtutes iam assequentium divinam similitudinem : quae vocantur virtutes iam purgati animi.<sup>275</sup>

Ainsi les étoiles représentant ces vertus intermédiaires – *purgatoriae* et *iam purgati animi* – restent visibles à toutes les âmes, hôtes, de manière temporaire, des falaises de la montagne du

---

<sup>273</sup> Comme le démontre A. M. CHIAVACCI LEONARDI, *Commedia*, 15, « il richiamo tra le due storie [celle du premier chant du *Purgatorio* et celle d'Ulysse au chant vingt-six de l'*Inferno*] è continuo in tutto questo primo canto, e oltre, finché dura la sequenza dell'arrivo, quell'arrivo che l'altro non conobbe. »

<sup>274</sup> Cf. MACROBE, *Commentarii in Somnium Scipionis* I, 8, 5, p. 37 : « quattuor sunt inquit quaternarum genera virtutum. Ex his primae politicae vocantur, secundae purgatoriae, tertiae animi iam purgati, quartae exemplares. » Cf. aussi THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* Ia-IIae, q. 61, art. 5, 1 et 4. Il faudrait mettre ce texte en lien avec un autre extrait des *Commentarii in Somnium Scipionis* II, 17, 4-8, cité au début de ce travail (cf. le chapitre II.B.1.c) et qui affirmait la possession par Caton des vertus tant actives que contemplatives.

<sup>275</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* Ia-IIae, q. 61, art. 5 (Utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares), resp, p. 398. Texte cité par G. MURESU, « Una questione dantesca : le 'quattro stelle' », 387. Trad. p. 376 : « C'est-à-dire que certaines [de ces vertus intermédiaires] sont les vertus de ceux qui sont en marche et en tendance vers la ressemblance divine. Et ce sont ces vertus-là qu'on appelle purifiantes. [...] Il y a d'autre part les vertus de ceux qui atteignent déjà la ressemblance divine. Ce sont elles qu'on appelle vertus de l'âme déjà purifiée. »

Purgatoire, mais aussi à celles dont la purgation est terminée, au Paradis terrestre ou qui, comme Caton, possèdent les vertus de manière parfaite.

### (3) Caton sauvé : problématique du salut des païens

S'étant tourné vers le Nord, Dante prend acte en même temps de la disparition de la constellation du Chariot et de l'apparition de Caton<sup>276</sup>. L'effet de surprise est énorme ! Premier personnage rencontré dans ce deuxième règne après avoir quitté, dans le fond de l'Enfer, Cassius et Brutus, ses anciens alliés, auteurs de l'assassinat de César, le Romain se présente majestueusement dans son rôle ministériel, lui qui fut un païen suicidé et républicain<sup>277</sup>. Si le Chariot représente la partie septentrionale du monde, peuplée d'individus portés au péché, Caton, qui le remplace, introduit une région opposée à la première et fait figure de prise de distance définitive avec le règne du mal. Affirmation pourtant tout autre que pacifique, si l'on tient compte des infinies controverses interprétatives qu'a suscitées ce personnage, concernant sa condition, son rôle, sa fonction symbolique, etc.

Il ne pouvait en être autrement, vu l'importance de la fonction<sup>278</sup> que Dante attribue à ce personnage historique, dont la vie avait provoqué l'exaltation – cependant non unanime – des auteurs classiques latins et de quelques écrivains médiévaux et une plus grande prudence ou distance, voire une condamnation, de certains chrétiens – pensons à Augustin, à Lactance, à Henri de Gand<sup>279</sup>. Il suffit de relever l'embarras des premiers commentateurs – excepté Pietro Alighieri – ainsi que des plus récents<sup>280</sup>, face à la décision du poète d'accorder le salut à un

---

<sup>276</sup> Première cassure dans le rythme narratif du chant, ce coup de théâtre ne provoque pourtant aucune épouvante, comme c'était le cas dans les rencontres infernales, et n'interrompt pas non plus l'atmosphère extatique de jouissance du pur paysage. Cf. DANTE ALIGHIERI, *La Commedia*, éd. B. GARAVELLI, supervision M. CORTI, vol. II, *Purgatorio*, 8.

<sup>277</sup> Relevons d'emblée que ce contraste entre la damnation profonde de Brutus et le salut de Caton, trouve une justification d'autorité dans les paroles de SÉNÈQUE, *Epistulae ad Lucilium* 82, 12, t. 3, p. 105 : « mors enim illa, quae in Catone gloriosa est, in Bruto statim turpis est et erubescenda. »

<sup>278</sup> G. CRESCIMANNO, *Figure dantesche*, 102, constate que Caton possède dans ce second règne « un'évidente superiorità, un diritto di comando [...] ». »

<sup>279</sup> Voir les chapitres II.C.2.a)(2)(e), II.C.1.c) et III.C.8.b)(2).

<sup>280</sup> Voir à ce propos la réaction outrée de BENVENUTO DA IMOLA, *Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam*, 17-41, qui, après avoir trouvé à la décision de Dante un goût d'« hérésie », la justifie comme fruit d'une pure fiction poétique. Voir ce propos C. DIONISOTTI, « Lettura del commento di Benvenuto da Imola » et D. CARRON, « Le *Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam* de Benvenuto da Imola et le débat sur Caton dans l'Italie du XIV<sup>e</sup> siècle ». Pour ce qui regarde PIETRO ALIGHIERI (*Comentum super poema Comedie Dantis – terza ed ultima redazione del 'Comentum'*, 289-294), celui-ci glisse entre deux positions : l'une plus prudente, faisant de Caton une interprétation purement symbolique en la vertu de l'*honestas*, l'autre plus audacieuse, imaginant que Dieu avait inspiré à Caton la foi en Christ avant sa venue afin de le récompenser de son

païen suicidé et de le nommer officier de l'Église éternelle. La cassure définitive que Dante percevait entre le statut de l'homme sauvé et damné oblige à se demander comment le poète aurait pu confier à Caton un territoire où séjournent les âmes destinées à rejoindre la gloire des cieux, si le Romain n'avait pas été illuminé par la grâce<sup>281</sup>.

À propos de l'attribution à Caton d'une résidence dans l'au-delà, la critique s'est ingéniée à proposer trois options principales : la position médiane, soutenue entre autres par d'Ovidio, tend à envisager le Romain comme habitant la plage du Purgatoire jusqu'au Jugement dernier, où il rejoindra le Paradis<sup>282</sup>. Les deux opinions extrêmes affirment soit que Caton devra retourner aux Limbes, une fois sa mission terminée (avec la possibilité d'une béatitude naturelle destinée aux esprits du *nobile castello* dans le Paradis terrestre !), soit qu'il réside déjà dans le Paradis et apparaîsse au Purgatoire lorsque le besoin se fait sentir<sup>283</sup>. Une hypothèse – inutile ? – a aussi été développée à propos d'un demi-salut accordé à Caton, par son placement dans l'Antipurgatoire, où vivent les âmes des négligents, c'est-à-dire ceux qui se sont tardivement repentis, in *limine mortis*. La figure du Romain ne serait attachée qu'à cette partie du Purgatoire et en résumerait les critères : la rectitude morale, le manque de foi, les carences au niveau des actions<sup>284</sup>.

La position médiane semble pourtant la seule pertinente si l'on tient compte de l'affirmation de "propriété" catonienne de la montagne, de la façon dont celui-ci parle de l'ange de la porte du Purgatoire comme appartenant à *quei di paradiso* (I, 99), semblant dire que lui n'y a pas encore résidé, et du statut des autres anges du Purgatoire, eux aussi privés temporairement de

---

comportement vertueux. Parmi les exégètes modernes les plus ébranlés par cette décision, nous trouvons le père jésuite P. VENTURI qui dans son commentaire de 1732 à *Purgatorio* I, juge le traitement réservé à Caton – « vigliacco » (72) et « idolatra disperato » (75) – comme un « sconcio » irrévérencieux, fruit d'un « gran capriccio » de la part d'un poète qui aussi, dans ce cas, « segue suo stile » (31). L'édition (*La Divina Commedia di Dante Alighieri...col commento del P. Pompeo Venturi*, Florence, L. Ciardetti, 1821) qui n'a pas pu être consultée en bibliothèque l'a été en ligne grâce au Dartmouth Dante Project (site Internet : <http://dante.dartmouth.edu/>, dernière consultation 9.12.07). W. ZABUGHIN, *Virgilio nel Rinascimento italiano : da Dante a Torquato Tasso*, vol. I, 13, l'envisage comme la capitulation du théologien devant l'antiquaire. La bibliographie sur ce sujet est vaste, comme nous l'avons dit, et nous ne pouvons discuter chaque proposition avancée. Notre choix d'entrer en dialogue avec l'une ou l'autre sera donc partial.

<sup>281</sup> Il semble d'ailleurs, selon l'heureuse analyse de L. PERTILE, « Il nobile castello e l'umanesimo dantesco », 22-25, qu'au niveau de la lettre, la béatitude à laquelle on parvient sur cette terre – dans ce monde temporel et donc *post peccatum* – grâce à notre seule raison, nous conduise au *nobile castello*.

<sup>282</sup> Cf. F. D'OVIDIO, *Il Purgatorio*, 80-87. Ce dernier, ainsi que E. PROTO, « Nuove ricerche sul Catone dantesco », 200-205, réfléchissent très sérieusement (!) sur ces différentes possibilités et penchent pour la médiane, qu'ils explicitent dans les détails.

<sup>283</sup> Cf. pour la deuxième solution, E. PARATORE, *Dante e Lucano*, 34 ; S. PASQUAZI, « Catone », 532-534, qui parle plutôt de *non dannazione* que de *salvazione* ; L. PIETROBONO, *Il poema sacro*, 229-230 et 313 pour l'idée d'un salut naturel ; pour la troisième, cf. F. CIPOLLA, « I beati e Catone secondo il concetto di Dante ».

<sup>284</sup> Cf. S. PASQUAZI, « Catone », 535-536.

la vision béatifique véritable<sup>285</sup>. Sans fondement apparaît, cependant, l'objection selon laquelle Caton, du moins jusqu'au Jugement universel, aurait été *contraint* de résider au Purgatoire, afin d'être privé de la vision béatifique. Une telle privation, acceptée par lui afin d'accomplir la tâche qui lui a été confiée par la volonté divine, est partagée aussi bien par l'ange chargé de mener les âmes pénitentes de la source du Tibre à la plage de l'île australe, que par toutes les substances intellectuelles situées aux points de passage entre les corniches de la montagne, intelligences qu'il serait hasardeux de considérer pour autant comme destituées d'une condition d'effective béatitude<sup>286</sup>. Caton est bienheureux, mais, destiné à ce ministère, il ne demeure pas au Paradis – où il n'est peut-être encore jamais entré – tout en possédant une vision interne de Dieu, qui lui permet d'annoncer le chemin à suivre aux âmes pénitentes, à qui il propose un itinéraire que lui n'a pas besoin de suivre :

« Correte al monte a spogliarvi lo scoglio  
ch'esser non lascia a voi Dio manifesto. »<sup>287</sup>

De nombreux éléments disséminés le long de ce premier chant du *Purgatorio* viennent certifier la pleine sainteté de cette âme apparue aux deux pèlerins dans le monde du salut. L'impression que Dante a devant ce *veglio solo* (31)<sup>288</sup>, avant encore d'en reconnaître

---

<sup>285</sup> Voir à ce propos E. PROTO, « Nuove ricerche sul Catone dantesco », 201-202. Caton parle en effet pour le Purgatoire de *mie grotte* (I, 48) et Virgile s'adresse à lui en mentionnant des âmes qui se *purgan sè sotto la tua balia* (I, 66) et des *tuoi sette regni* (I, 82). E. PROTO conclut de ses expressions que « gli angeli sono esseri superiori e quindi debbono per questo essere rispettati ; ma nello stesso tempo hanno una missione inferiore a quella di Catone [...] » (205), qui doit bien avoir un pouvoir général sur le Purgatoire puisque c'est lui le gardien de la liberté de l'esprit, récupérée au sommet des sept corniches.

<sup>286</sup> Argument rencontré en premier lieu chez E. PROTO, « Nuove ricerche sul Catone dantesco », 202. Par exemple, A. PÉZARD, « Le Chant premier du *Purgatoire* », 28, voit Caton comme un être ne méritant que le Purgatoire puisqu'il affirme que « la fidélité à la loi [cette loi qui le rend inébranlable aux supplications de Martia] coûte à son cœur », et que cela « semble parfaitement décent et utile qu'une souffrance de ce genre puisse s'ajouter aux peines physiques des âmes exilées au Purgatoire : elles sont là pour se purifier en souffrant. » R. HOLLANDER, *Allegory in Dante's 'Commedia'*, 123, le présente comme un « fitting bridge between the two *cantiche* » parce que la marque de son erreur se voit dans sa fonction, qui l'empêche de réaliser sa purgation et de monter au Paradis. Le seul élément qui tendrait quelque peu dans cette direction est la distinction que Caton semble faire lui-même entre son statut et celui de l'ange nocher qu'il nomme *ministro*, *ch'è di quei di paradiso* (*Purgatorio* I, 99). De toute façon même s'il est quelque chose de moins que les anges, il est quelque chose de plus que les âmes destinées au Purgatoire : créature humaine, non angélique, mais dans sa perfection, il apparaît avec déjà tous les signes de victoire que l'on peut obtenir au terme de la purgation ; cf. à ce propos A. CHIARI, *Il preludio del 'Purgatorio'*, 14.

<sup>287</sup> *Purgatorio* II, 122-123, p. 34. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 31 : « Courez à la montagne y dépouiller l'écorce / qui ne laisse pas Dieu se montrer à vous ! »

<sup>288</sup> La solitude est une des conditions essentielles du Purgatoire, montagne au centre d'une île, unique terre qui émerge des eaux dans cet hémisphère austral. Contrairement à la figure qui lui correspond comme gardien de l'Enfer, Caron, vieil homme chenu frénétique (*Inferno* III, 82-96 ; 109-111), Caton, silencieux et immobile, revêt une solennité et une dignité sans commune mesure.

l'identité, se traduit par une *reverenza* (32) qui crée un cadre de nouvelle solennité<sup>289</sup>. Cette déférence se rapproche et dépasse même celle que doit *a padre alcun figliuolo* (33), le diminutif donnant encore plus le relief à la majesté de Caton<sup>290</sup>. L'image paternelle du Romain a en effet une tradition antique et médiévale, dans les définitions lucanéennes d'« *urbi pater* » (*Pharsalia* II, 388) et de « *parens verus patriae, dignissimus aris / Roma, tuis* » (IX, 601-602), père des pères pourrions-nous dire, patriarche<sup>291</sup>. D'ailleurs, devant la splendeur de Caton, Virgile oblige son disciple, par tous les moyens – marqués par la dynamique de la syntaxe : polysyndète et zeugme des vers 50 et 51 –, à s'agenouiller, à rendre sa posture *reverenta* par un *manifesto segno* :

Lo duca mio allor mi diè di piglio,  
e con parole e con mani e con cenni  
reverenti mi fé le gambe e 'l ciglio.<sup>292</sup>

<sup>289</sup> En effet, dans l'œuvre dantesque, la *reverenza* est un concept important : dans le *Convivio* IV, viii, Dante développe cette qualité en y voyant un des fruits les plus doux de la prudence : cette « *reverenza che dee lo minore a lo maggiore* » (I, p. 306) qu'il définit comme : « *confessione di debita subiezione per manifesto segno* » (II, p. 310). Par ailleurs, seuls le « *sacrosanto segno* », l'*aquila* (*Paradiso* VI, 34-35) et les « *pietre* » de Rome (*Convivio* IV, v, 20 – chapitre où apparaît le *sacratissimo petto* de Caton dont on n'ose parler) sont aussi qualifiés de « *degni di reverenz(i)a* ». Ces renvois acquièrent un sens encore plus complet si nous les rapprochons, avec G. PAPARELLI, « *Il Canto I del 'Purgatorio'* », 23, de ce passage de la *Summa theologiae* (IIa-IIae, q. 19, art. 3 (Ut timor mundanus sit semper malus), ad 1, p. 141) dans lequel Thomas indique les raisons de montrer de la révérence envers les hommes : « *inquantum est in eis aliquod divinum, puta bonum gratiae vel virtutis, vel saltem naturalis Dei imaginis [...]*. »

<sup>290</sup> Cf. F. D'OVIDIO, *Il Purgatorio*, 35. E. RAIMONDI, *Metafora e storia*, 76, remarque à quel point le motif du père en fonction de la *reverenza* filiale jouit chez Dante d'une faveur quasi topique ; il énumère les différents passages dantesques où ce *topos* revient : *Epistola* III, 8 (à propos de Sénèque : « *Fortuitorum Remedia*, que ab inclitissimo philosophorum Seneca nobis velut a patre filiis ministrantur [...] »), *Convivio* IV, xxiv, 17 (« *"Figliuoli, obedite ali vostri padri per tutte cose, per ciò che questo vuole Iddio."* »), et surtout les deux passages de la *Monarchia* où les termes de révérence et le lien père-fils sont présentés conjointement dans un contexte religieux : III, iii, 18, p. 408-409 : « *Quapropter cum solis concertatio restat qui, aliquali zelo erga matrem Ecclesiam ducti, ipsam que queritur veritatem ignorant : cum quibus illa reverentia fretus, quam pius filius debet patri, quam pius filius matri, pius in Cristum, pius in Ecclesiam, pius in pastorem, pius in omnes cristianam religionem profitentes, pro salute veritatis in hoc libro certamen incipio.* » et III, xvi, 18, p. 437 : « *Illa igitur reverentia Cesar utatur ad Petrum qua primogenitus filius debet uti ad patrem.* »

<sup>291</sup> Caton a en effet aussi été, non sans raison, assimilé à un patriarche : à Abraham, car celui-ci est le père des croyants, comme Caton est le gardien des âmes du Purgatoire que l'on peut d'ailleurs rapproché du « sein d'Abraham » biblique ; de plus, Caton se sent pèlerin sur cette terre et reconnaît que la liberté est inatteignable en ce monde, tout comme Abraham et Dante, il est à la recherche d'une *patria* (A. C. MASTROBUONO, « *From Vespers to Dawn* », *Essays on Dante's Philosophy of History*, 108-110) ; puis à Moïse, en vertu de son apparence physique (en particulier sa barbe et ses cheveux à deux pans), de sa sortie des Limbes, de son attachement à la loi, de sa présence au pied d'un mont sacré, de la marche effectuée par l'armée catonienne dans le désert de Libye (narrée dans le livre IX de la *Pharsale*) et du rôle de passeur du Caton dantesque envoyant les âmes à la conquête du salut après qu'elles ont chanté le Psaume 113, à mettre en parallèle avec la réception des tables de la loi sur la montagne par un Moïse 'transfiguré', suivie de la traversée du Sinaï jusqu'à la Terre promise dans laquelle il ne rentre pas. Voir à ce propos C. V. KASKE, « *Mount Sinai and Dante's Mount Purgatory* », 5-7 et 11 ; P. ARMOUR, « *The Theme of Exodus in the First Two Cantos of the Purgatorio* », 84-85 ; A. MOMIGLIANO, *La divina commedia, Purgatorio*, 9 ; E. RAIMONDI, « *Canto I* », 18-19, 24 ; R. HOLLANDER, *Allegory in Dante's 'Commedia'*, 124-125.

<sup>292</sup> *Purgatorio* I, 49-51, p. 8. Trad. p. 19 : « *Mon guide alors me prit aux épaules / et par voix et par mains et par signes / rendit humbles mon front et mes genoux.* »

Caton est ainsi mis quasiment sur le même pied de vénérabilité que l'ange nocher devant lequel Virgile avertira Dante : « Fa, fa che le ginocchia cali » (II, 28). Une des caractéristiques les plus impressionnantes, dans la vision du "patriarche", s'explique par l'éclairage fulgurant de son visage, un peu à la manière du Moïse descendant, pour la deuxième fois, du mont Sinai<sup>293</sup> :

Li raggi de le quattro luci sante  
fregiavan sì la sua faccia di lume,  
ch'ì' 'l vedea come<sup>294</sup> 'l sol fosse davante.<sup>295</sup>

Relevons, tout d'abord, le recours à une expression identique à celle utilisée au vers 38, dans le XXXI<sup>e</sup> chant du *Paradiso*, lorsque le poète, parlant des bienheureux de l'Empyrée, explique comment leur *visi* paraissent *fregiati* de la *lume* dérivant directement de Dieu, alors que leurs gestes expriment la plus complète honnêteté<sup>296</sup>. Non sans importance, en outre, la spécification d'une lumière astrale qui, malgré l'heure matinale, éclaire le visage du personnage en le rendant brillant comme le soleil – ou en l'éclairant autant que le soleil, selon les interprétations<sup>297</sup> –, lorsque l'on sait que pour Dante « [n]ullo sensibile in tutto lo mondo è più degno di farsi essempla di Dio che'l sole » (*Convivio* III, xii, 7)<sup>298</sup>. La face illuminée peut de plus renvoyer au verset du *Psaume* 4, 7 : « Leva super nos lumen vultus tui Domine

---

<sup>293</sup> Cf. Ex. 34, 29 : « cumque descenderet Moses de monte Sinai tenebat duas tabulas testimonii et ignorabat quod cornuta esset facies sua ex consortio sermonis Dei. » R. HOLLANDER, *Allegory in Dante's 'Commedia'*, 126, va même plus loin et voit dans cette figure illuminée celle que Moïse figure, c'est-à-dire celle du Christ lors de sa Transfiguration (Mt. 17, 2).

<sup>294</sup> Relevons que G. SALVADORI, « Il Canto I del *Purgatorio* », 14, voit dans ce *come* l'explication suivante : « Catone non è splendore di viva luce eterna : il dono divino che restituisce l'umanità in libertà e l'istituisce all'adempimento d'ogni giustizia, in vita gli è mancato : ma con le luce che aveva, insufficiente al pieno conoscimento di sè, egli ha fatto il massimo sforzo umano per ottenere questa libertà. » Nous verrons que ce *massimo sforzo* pourrait être une condition suffisante pour qu'un *infidelis* reçoive la grâce divine.

<sup>295</sup> *Purgatorio* I, 37-39, p. 7. Trad. p. 19 : « Les rayons des quatre étoiles saintes / ourlaient si bien de lumière son visage / que je le voyais comme face au soleil. » La variante suivante pour le vers 39 serait aussi possible : « que je le voyais comme si j'étais face au soleil ». Nous la proposons à la suite de G. PAPARELLI, « Il canto I del 'Purgatorio' », 26-27, qui présente une argumentation assez convaincante sur le rôle d'image du soleil avant la venue du Christ que Dante assigne à Caton, tout comme cela avait été fait dans la *Visio Beati Pauli Apostoli apocrypha* et donc dans la tradition joachimite de Pierre de Jean Olivi et Ubertain de Casale à propos d'Enoch et d'Élie.

<sup>296</sup> Cf. *Paradiso* XXXI, 49-51, p. 514 : « Vedēa visi a carità sūadi, / d'altrui lume fregiati e di suo riso, / e atti ornati di tutte onestadi. » Trad. p. 291 : « Je voyais des yeux invitant à aimer, brillants / de la lumière d'un Autre et de leur propres rires, / et des gestes parés d'honnêteté. »

<sup>297</sup> Cf. F. D'OVIDIO, *Il Purgatorio*, 49, qui trouve plus plausible la première solution.

<sup>298</sup> Relevons l'expression symétrique (dans *Convivio* IV, xxviii) concernant la capacité toute particulière de Caton, parmi les humains, de signifier Dieu : « E quale uomo terreno più degno fu di significare Dio, che Catone ? » (voir chapitre IV.C.1) et le fait que la première couronne des savants du chant X du *Paradis* et la seconde du chant XII se trouvent dans le quatrième ciel, c'est-à-dire celui du Soleil.



[...] », qu'Hugues de Saint-Cher commente, en associant la lumière à la grâce divine et le visage éclairé à une recreation :

Lumen vultus tui [...] idest ratio [...]. Vultus Dei dicitur ratio, uia sicut per vultum homo homini assimilatur et homo cognoscit hominem, ita per rationem similes sumus Deo et Deum cognoscimus [...]. Lumen huius vultus, est gratia, quia sicut moneta est informis, donec Imago Regis ei per cuneum imprimatur, ita ratio nostra deformis est donec per Gratiam Dei illustretur. Ratio enim est imago creationis : sed gratia Dei est imago recreationis.<sup>299</sup>

Les quatre vertus cardinales, que Caton a acquises progressivement durant sa vie, lui sont infusées dans le règne du salut par la grâce divine qui fait de lui un père lumineux, dans une proportion moindre mais analogue à S. Bernard, dernier guide resplendissant auprès des âmes de l'Empyrée<sup>300</sup>.

La suite du portrait enrichit sémantiquement cette image d'imposante autorité, de *gravitas*<sup>301</sup> : la longueur de la barbe et des cheveux (34-35), traditionnellement et bibliquement considérée comme un signe de respectabilité et de consécration à Dieu<sup>302</sup>, avait été respectée par le Caton lucanéen en signe de deuil, devant les dépouilles de sa patrie<sup>303</sup> ; les attributs du portier

<sup>299</sup> HUGUES DE SAINT-CHER, *Opera omnia in universum Vetus et Novum Testamentum*, Lyon, J. A. Hugvetom et G. Barbier, 1669, II, 9v, cité par G. MAZZOTA, « Opus restorationis », 49. Trad. : « La lumière de ta face [...] c'est-à-dire la raison [...]. La face de Dieu se dit pour la raison, car comme, grâce à la face, un homme est rendu semblable à un autre homme et qu'un homme reconnaît un autre homme, ainsi à travers la raison, nous sommes faits à l'image de Dieu et nous connaissons Dieu [...]. La lumière de cette face est la grâce, car de même qu'une pièce de monnaie est informe jusqu'à ce que l'image du Roi soit frappée sur elle, de même notre raison est défigurée jusqu'à ce qu'elle soit éclairée par la grâce divine. Ainsi la raison est l'image de la création, mais la grâce de Dieu est l'image de la re-création ». PIERRE LOMBARD, *Commentarium in Psalmos*, col. 88, propose la même lecture.

<sup>300</sup> Nous suivons le raisonnement d'A. RENAUDET, *Dante humaniste*, 510, jusqu'à un certain point : « Ces vertus purement humaines, naturelles et rationnelles, sont déjà des vertus saintes. La perfection rationnelle de l'être humain est déjà une sainteté. Sainteté humaine, sainteté naturelle, sainteté rationnelle, qui ne contredit pas la sainteté, pur don de la grâce, mais y prépare l'âme humaine, de même que la grâce achève et couronne la sainteté de la nature. C'est pourquoi Caton est déjà un saint. » Cette préparation à la sainteté s'est réalisée durant la vie terrestre de Caton qui, par sa mort sacrificielle, a acquis la béatitude éternelle. Il a donc, dans ce royaume céleste, dépassé la simple sainteté rationnelle. Sans vouloir poser sur un pied d'égalité les figures de Bernard et de Caton, remarquons pourtant que toutes deux sont considérées sous les traits d'un vieillard paternel, aux habits et au visage lumineux. Il manque à Caton, il est vrai, l'air doux et joyeux du représentant de la théologie mystique. Cf. *Paradiso* XXXI, 59-63, p. 515-516 : « [...] vidi un sene / vestito con le genti gloriose. / Diffuso era per li occhi e per le gene / di benigna letizia, in atto pio / quale a tenero padre si convene. » Trad. p. 291 : « [...] je vis un vieillard / vêtu comme ces âmes glorieuses. / Sur ces yeux et ses joues était diffuse / une allégresse douce, avec des gestes pieux / comme il convient à un tendre père. »

<sup>301</sup> Selon la terminologie utilisée à son propos par N. SAPEGNO, *La divina commedia*, 399.

<sup>302</sup> Cf. Num. 6, 5 ; Lev. 19, 27.

<sup>303</sup> Cf. *Pharsalia* II, 373-374. Nous le constatons, à la suite de E. RAIMONDI, « Canto I », 18 : « Non si scopre veramente nulla di nuovo, quando si dice che dal punto di vista iconografico il Catone dantesco è ricavato per gran parte dalla *Pharsalia*. » Nous ajoutons que la source lucanéenne ne se limite pas à influencer l'apparence physique mais aussi le caractère et l'interprétation morale du personnage, grandement appuyée en cela par les gloses médiévales à cette œuvre. Voir à ce propos le chapitre III.C.9.a)(4).

purgatorial sont nommés *oneste piume* (42) en raison de l'austère dignité du personnage et en opposition aux *lanose gote* (*Inferno* III, 97) du vieux gardien démonté de l'Enfer, Charon.

Et pourtant, s'il ne s'était agi que d'*honestas*, la figure de Caton aurait dû se présenter à l'esprit de Dante alors qu'il écrivait l'*Inferno* : païen vertueux, il aurait eu sa place dans le *nobile castello* (*Inferno* IV, 106)<sup>304</sup>, cet étonnant et inattendu panthéon des *spiriti magni*<sup>305</sup> (119) situé dans la région la plus éclairée des Limbes<sup>306</sup>, en noble compagnie d'ailleurs, puisqu'entourée des quatre matrones vertueuses de la République romaine, héroïnes de Lucain, « Lucrezia, Iulia, Marzia e Corniglia » (128)<sup>307</sup>. Bien que sa représentation littéraire ait pu subir de nombreuses influences – patristique, évangiles apocryphes, Alain de Lille, Brunetto Latini –, le fondement doctrinal de ce lieu particulier, au sommet de l'Enfer, semble thomasien<sup>308</sup>. Pourtant, les Limbes dantesques occupent le premier cercle du règne de la mort, au-delà de l'Achéron, et non un vestibule ou une partie limitrophe, comme Thomas d'Aquin l'avait imaginé<sup>309</sup>. Caractéristique plus novatrice encore, Dante y place des adultes justes selon l'ordre naturel, n'ayant pas péché *in re*<sup>310</sup>, mais à qui il manque la grâce, ainsi que des

---

<sup>304</sup> Pour la question du rapport et des différences entre le *nobile castello* dantesque et les Champs Élysées virgiliens, voir L. PERTILE, « Il nobile castello e l'umanesimo dantesco », 1-8.

<sup>305</sup> Voir à ce sujet *supra*, le chapitre IV.D.2.a)(2) ; voir aussi les chapitres II.B.1.d) et III.C.3.d)(3).

<sup>306</sup> Voir à ce propos G. PADOAN, « Il limbo dantesco » et F. MONTANARI, « Limbo ». Ce premier cercle de l'*Inferno*, sur le modèle des traditionnels (cf. par exemple THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super Libros Sententiarum* III, dist. XXII, q. 2, art. 1, qu<sup>a</sup> 2) *Limbus puerorum* (enfants morts sans le baptême, auquel Dante fait référence en *Purgatorio* VII, 31-33 et en *Paradiso* XXXII, 82-83) et *patrum* (patriarches et prophètes de l'Ancien Testament, que Virgile mentionne en *Inferno* IV, 52-61), est un lieu dont la seule souffrance est une éternelle nostalgie de ne pas voir Dieu face-à-face, dans une condition de pétrification qui n'est pas particulièrement joyeuse (voir à ce propos L. PERTILE, « Il nobile castello e l'umanesimo dantesco », 16-20).

<sup>307</sup> Quatre femmes qui pourraient représenter les quatre vertus cardinales, pratiquées dans ce premier cercle : Lucrèce, épouse fidèle qui se tue suite à un viol, la tempérance ; Julie, qui pacifie les relations entre César et Pompée, c'est-à-dire son père et son époux, prudence ; Marcia, la compagne de l'*Uticensis*, courage ; Cornélie, mère des Gracques, justice.

<sup>308</sup> Cf. F. MONTANARI, « Limbo », 651. Pour les sources possibles qui ont pu marquer la représentation des Limbes dantesques, le chercheur cite : le *Descensus Christi ad inferos*, la *Discesa al Limbo* du Maître de la Passion dans la basilique Saint-Marc à Venise, la *Domus Naturae* dans l'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille, la place des vertus morales dans le *Tesoretto* de Brunetto Latini. À propos de l'influence thomasienne, MONTANARI fait cette fois référence à THOMAS D'AQUIN, *Supplementum tertiae partis Summae theologiae*, q. 69 (De his quae spectant ad resurrectionem. Et primo, de loco animarum post mortem), art. 5 (Utrum limbus sit idem quod infernus damnatorum), resp., p. 145 : « Sed si considerentur quantum ad situm loci, sic probabile est quod idem locus, vel quasi continuus, sit infernus et limbus : itam tamen quod quaedam superior pars inferni limbus Patrum dicatur. Existentes enim in inferno secundum diversitatem culpae diversam sortiuntur et poenam. Et ideo secundum quod gravioribus peccatis etiam irretiuntur damnati, secundum hoc obscuriorem locum et profundiorum obtinent in inferno. Unde et sancti Patres, in quibus minimum erat de ratione culpae, supremum et minus tenebrosus locum habuerunt omnibus puniendis. » Il aurait évidemment pu renvoyer directement à *Scriptum super Libros Sententiarum* III, dist. XXII, qu. 2, art. 1, qu<sup>a</sup> 2.

<sup>309</sup> Voir à ce propos, G. PADOAN, « Il limbo dantesco », 371.

<sup>310</sup> G. PADOAN, « Il limbo dantesco », 369. L'auteur insiste sur la diversité du point de vue dantesque à propos de ces âmes par rapport aux conceptions théologiques courantes de son époque.

personnages célèbres, précurseurs de l'Empire, Troyens et Romains, philosophes, scientifiques et poètes antiques et “modernes”, logés dans le château pour y être honorés<sup>311</sup>.

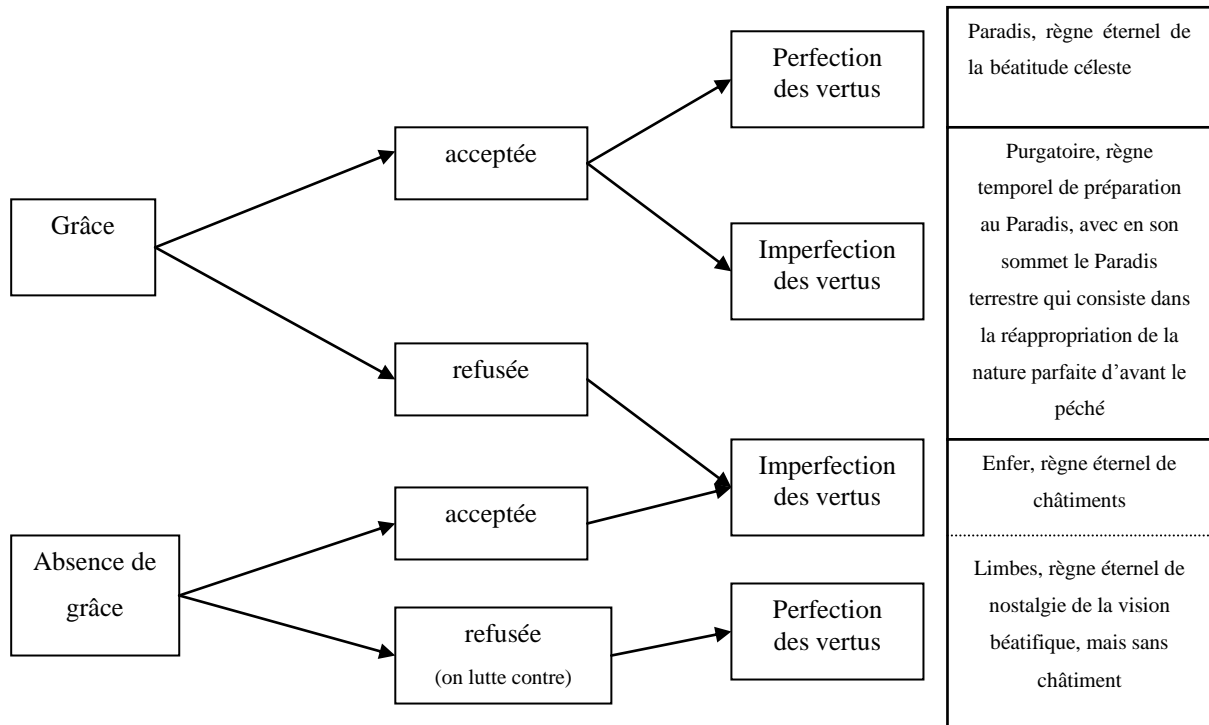
Relevons ici que la structure “plus que ternaire” de la *Commedia* trouve sa raison d'être dans la diversification des possibilités quelque peu étonnante qu'admet le poète. En effet, au-delà des cas admis traditionnellement concernant la grâce divine, acceptée ou refusée par l'homme, et l'absence de grâce assumée par les Gentils, le cas d'une lutte contre l'absence de grâce, chez le païen, pourrait le conduire à la perfection morale<sup>312</sup> : les lieux de résidence des âmes se voient ainsi augmentés d'une quasi-unité. Difficile de les représenter autrement que par un diagramme aboutissant à quatre solutions<sup>313</sup> :

---

<sup>311</sup> Les Limbes dantesques sont, selon nous, déjà une première tentative audacieuse de dépasser le paradoxe des païens vertueux condamnés, et moins, comme le prétend F. MONTANARI, « Limbo », 652, une position rigide du Florentin qui semble « negare che la grazia possa arrivare all'uomo per vie a noi misteriose ». D'ailleurs, comme à d'autres reprises, Dante, en créant ces Limbes des païens illustres, paraît répondre polémiquement à AUGUSTIN qui, dans son traité *Contra Iulianum* (IV, 25-26, col. 751), provoque son interlocuteur en lui demandant s'il aura l'impudence de prévoir un lieu intermédiaire entre la damnation et le royaume des cieux, comme pour les enfants morts sans baptême, pour les Romains qui ont fait preuve d'amour pour leur patrie et de vertus civiles. Ces vertus ne peuvent absolument pas être de vraies vertus pour Augustin car alors elles seraient stériles (IV, 22, col. 749). C'est d'ailleurs à ce *steriliter* que semble réagir directement Dante en *Purgatorio* III, 40-45, p. 40-41 : « “e disïar vedeste sanza frutto / tai che sarebbe lor disio quietato, / ch'eternalmente è dato lor per lutto : / io dico d'Aristotile e di Plato / e di molti altri” ; e qui chino la fronte, / e più non disse, e rimase turbato. ». Voir à ce propos G. PADOAN, « Il Limbo dantesco », 372-373.

<sup>312</sup> Voir à ce propos *supra*, le chapitre IV.D.2.b)(2) et les vers capitaux de Virgile : *Inferno* IV, 34-42.

<sup>313</sup> Cette répartition *post mortem* semble faire pendant aux quatre états des âmes à la Résurrection, systématisés par PIERRE LOMBARD (cf. *Sententiae in IV libris distinctae* IV, dist. XLV, cap. 2 (260), p. 525 et *Collectanea in epistolas Pauli. In epistolam II ad Corinthios*, col. 40), selon ce que présente M. L. COLISH, « The Virtuous Pagan : Dante and the Christian Tradition », 62-63 et A. M. LANDGRAF, « Die Linderung der Höllenstrafen nach der Lehre der Frühscholastik », 313-314 : celles véritablement damnées, allant directement en Enfer ; celles véritablement sauvées, allant directement au Paradis ; celles devant être jugées lors du dernier Jugement, à savoir celles des *mediocriter boni*, jugées puis sauvées ; celles des *mediocriter mali*, jugées puis damnées, bien que leurs punitions soient plus légères que celles damnées directement.



Lorsque l'on parle du *nobile castello* des Limbes, il faut pourtant avancer avec prudence, si l'on ne veut pas en faire une sorte de Paradis terrestre, en ignorant ainsi un point capital de la réflexion dantesque. Le rôle de Virgile, dans les deux premières étapes du voyage, lui confère une autorité qui ne doit pas nous tromper. Dans le système moral de la *Commedia*, le Mantouan reste attaché, sans fuite possible, à la région des Limbes<sup>314</sup>. Virgile et les autres grandes âmes du château ont rêvé le Paradis terrestre et ont vécu de manière à le mériter. Mais ce dernier représente un statut d'absolue innocence dont les exclut la marque originelle du péché. Les Limbes offrent ainsi la limite stable de ce que la raison et la vertu humaines peuvent atteindre. L'Éden et le *nobile castello* s'appellent structurellement, mais, de leur confrontation, se profile une leçon sans appel : l'exercice des vertus et de la raison peuvent garantir la perfection et la béatitude terrestre, mais rien de plus. Cette perfection, pétrifiée, car poursuivie sans sa fin ultime, aboutira à un exil éternel<sup>315</sup>. Là est la grande souffrance de Dante qui, tout en reconnaissant la fonction essentielle de Virgile en tant que maître de morale

<sup>314</sup> Le poète latin doit céder sa place à Béatrice, une fois que celle-ci se présente à Dante dans la toute-puissance de sa beauté, assise sur le char de la procession (cf. *Purgatorio* XXX, 32-33).

<sup>315</sup> Cf. L. PERTILE, « Il nobile castello e l'umanesimo dantesco », 24-25.

et guide dans la poésie, en tant qu'instrument de son propre salut, sait devoir le dépasser, s'il veut se sauver<sup>316</sup>.

Dans les Limbes, il n'est donc pas question directement de Caton, mais on peut tout de même sentir sa présence par l'attention prêtée à Marcia et plus encore, peut-être, par cette demande pressante que Dante adresse à Virgile :

« Dimmi, maestro mio, dimmi signore,  
[...]  
uscicci mai alcuno [des Limbes], o per suo merto  
o per altrui, che poi fosse beato ? »<sup>317</sup>

Par cette question, le poète manifeste pour la première fois son souci du sort réservé dans l'éternité aux païens n'ayant pas connu le Christ<sup>318</sup> – les « infidèles négatifs » comme les nomme le *Dictionnaire de théologie catholique*<sup>319</sup>. Pour l'instant, Virgile répond avoir été lui-même témoin de la libération des patriarches de l'Ancien Testament et de *altri molti* (*Inferno* IV, 61), lorsque le Christ, entre la mort et la résurrection, enfonça les portes de l'Enfer<sup>320</sup>. L'appartenance de Caton au groupe de ceux qui, sortis des Limbes, ont déjà atteint la gloire des cieux se déduit de l'allusion que ce dernier fait à sa propre délivrance :

Or che di là dal mal fiume dimora,  
più muover non mi può, per quella legge

<sup>316</sup> Virgile, que Dante, au moment où il s'aperçoit de sa disparition, nomme ainsi : « Ma Virgilio n'avea lasciati scemi / di sé, Virgilio dolcissimo patre, / Virgilio a cui per mia salute die'mi ; [...] ». Béatrice, qui nommera Dante pour l'unique fois du poème, lui enjoint de ne pas pleurer – et le verbe répété trois fois montre le deuil du Florentin – le départ de Virgile : « “Dante, perché Virgilio se ne vada, / non pianger anco, non piangere ancora, / ché pianger ti conven per altra spada.” » (*Purgatorio* XXX, 49-51 ; 55-57, p. 518-519).

<sup>317</sup> *Inferno* IV, 46 ; 50-51, p. 63. Trad. p. 51 : « “Dis-moi, mon maître, mon seigneur [...] quelqu'un est-il jamais sorti d'ici / par son mérite ou par autrui, pour être élu ?” » L'alternative des moyens du salut (par son mérite/par autrui) fait déjà référence aux deux païens sauvés que Dante rencontrera au Paradis : Riphée qui reçut la grâce par son amour de la justice et Trajan qui fut sauvé grâce aux prières de saint Grégoire.

<sup>318</sup> Pour un exposé précis des lieux de la *Commedia* où le thème du salut des infidèles est traité, voir S. ABBADESSA, *Trame e ragioni dantesche*, 9-136.

<sup>319</sup> Cf. S. HARENT, « Infidèles (salut des) », *Dictionnaire de théologie catholique*, 1727. Cette terminologie est utilisée par la scolastique, cf. par exemple THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 10, art. 1 (Utrum infidelitas sit peccatum), resp. p. 78 : « quod infidelitas dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum puram negationem : ut dicatur infidelis ex hoc solo quod non habet fidem. » Elle est aussi reprise par quelques dantistes lorsqu'ils traitent de la question, voir par exemple F. FORTI, *Magnanimitate : Studi su un tema dantesco*, 13.

<sup>320</sup> Mais Virgile démontre quelque peu de mauvaise volonté et ne fait pas référence à ses correligionnaires aussi libérés des Limbes dans lesquels lui cependant est resté : il ne nomme ni Caton, ni Trajan, ni Riphée, silence qui sera révélé en son temps au long du poème, lorsque Dante et le lecteur apprendront que Caton est au Purgatoire et Trajan et Riphée au Paradis. Cette idée de la libération de l'Enfer des païens *fideles* au moment de la descente du Christ au Royaume des morts avait déjà été soutenue par un certain nombre de Pères de l'Église ainsi que par des médiévaux. Voir à ce propos le chapitre introductif I.A.2.c).

che fatta fu quando me n'uscì fora.<sup>321</sup>

Que le degré de béatitude accordé à Caton soit particulièrement élevé découle aussi des paroles de Virgile à propos de la luminosité particulièrement puissante que son corps commencera à diffuser au jour du Jugement dernier :

La vesta ch'al gran di sarà sì chiara.<sup>322</sup>

Puisque, selon le Salomon du chant XIV du *Paradiso* et selon la tradition scolastique, la clarté du corps ressuscité est proportionnelle à la lumière que l'âme a méritée<sup>323</sup>, et que Virgile promet pour l'enveloppe de Caton une nature resplendissante – *sì chiara* dit le poème, et ici l'importance est à assigner à l'adverbe *sì* –, la qualité de l'âme du Romain ne peut que frôler la perfection. Son corps, illuminé par la lumière de l'âme à laquelle il sera à nouveau uni, permettra d'augmenter la vision béatifique :

Come la carne gloriosa e santa  
fia rivestita, la nostra persona  
più grata fia per esser tutta quanta  
per che s'accrescerà ciò che ne dona  
di gratuito lume il sommo bene,  
lume ch'a lui veder ne condiziona ;  
onde la vision crescer convene,  
crescer l'ardor che di quella s'accende,  
crescer lo raggio che da esso vene.<sup>324</sup>

---

<sup>321</sup> *Purgatorio* I, 88-90, p. 12. Trad. p. 21 : « Depuis qu'elle est au-delà du fleuve du mal, / elle ne peut plus m'ébranler, par cette loi / qui fut créée quand je sortis de là. »

<sup>322</sup> *Purgatorio* I, 75, p. 11. Trad. p. 21 : « l'habit qui au grand jour sera si clair. »

<sup>323</sup> Cf. *Paradiso* XIV, 37-42, p. 227 : « “Quanto fia lunga la festa / di paradiso, tanto il nostro amore / si raggerà dintorno cotal vesta. / La sua chiarezza séguita l'ardore ; / l'ardore la visione, e quella è tanta, / quant' ha di grazia sovra suo valore.” » Trad. p. 137 : « “Autant que durera la fête / de paradis, autant notre amour tissera / autour de nous un vêtement pareil. / Sa clarté vient suivant l'ardeur ; / l'ardeur suivant la vision, et elle est aussi grande / qu'elle a de grâce en plus de sa valeur.” » Cf. aussi THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIIa, q. 54, art. 2, ad 1, p. 510: « quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Quia igitur gloria corporis derivatur ab anima, ut Augustinus dicit in epistola *ad Dioscorum*, fulgor seu claritas corporis gloriosi est secundum colorem humano corpori naturalem, sicut vitrum diversimode coloratum recipit splendorem ex illustratione solis secundum modum sui coloris. Sicut autem in potestate hominis glorificati est ut corpus eius videatur vel non videatur, sicut dictum est; ita in potestate eius est quod claritas eius videatur vel non videatur. Unde potest in suo colore sine aliqua claritate videri. Et hoc modo Christus discipulis post resurrectionem suam apparuit. »

<sup>324</sup> *Paradiso* XIV, 43-51, p. 228. Trad. p. 137 : « Lorsque nous aurons revêtu / la chair glorieuse et sainte, notre personne / sera plus parfaite parce qu'entière ; / ainsi s'accroîtra ce que nous donne / le bien suprême en lumière gratuite, / lumière qui nous conditionne à sa vision ; / d'où il convient que la vision s'accroisse, / que s'accroisse l'ardeur qui s'allume d'elle, / que s'accroisse le rayon qui en dérive. » Cf. aussi THOMAS D'AQUIN, *Summa*

Pour Dante, cependant, la conquête de la patrie céleste demeure impossible sans la pratique de toutes les vertus, les trois théologales comprises<sup>325</sup>. Ainsi le “gardien” du Purgatoire, s’il n’avait été éclairé que par les quatre lumières cardinales, aurait éternellement accompagné les esprits des Limbes<sup>326</sup>, tout comme Virgile, faisant référence à lui-même, sera amèrement contraint de le rappeler :

Non per far, ma per non fare ho perduto  
 a veder l’alto Sol che tu disiri  
 e che fu tardi per me conosciuto.  
 Luogo è là giù non tristo di martiri,  
 ma di tenebre solo, ove i lamenti  
 non suonan come guai, ma son sospiri.  
 Quivi sto io coi pargoli innocenti  
 dai denti morsi de la morte avante  
 che fosser da l’umana colpa essenti;  
 quivi sto io con quei che le tre sante  
 virtù non si vestiro, e senza vizio  
 conobber l’altre e seguir tutte quante.<sup>327</sup>

---

*theologiae* Ia-IIae, q. 4, art. 5 (Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus), ad 5, p. 43 : « corpore resumpto, beatitudo crescit, non intensive, sed extensive. »

<sup>325</sup> Pour cette tentative de présentation de la position dantesque sur la question du salut, voir le résumé en treize points développé à ce sujet par S. ABBADESSA, « La sentenza di Sibilla », 53-58 : a) Seul qui a foi en la Rédemption du Christ, réalisée ou à venir, peut accéder au règne des cieux. b) La prédestination est une réalité ardue. c) La priorité de l’élément divin ne lèse pas le libre arbitre. d) Porte de la foi et du salut, le baptême en est la condition exclusive, même si n’est pas exclusive la forme rituelle et sacramentelle, c’est-à-dire le baptême avec l’eau. e) Les Limbes dantesques appartiennent au premier cercle de l’Enfer et ses habitants sont damnés, bien que non soumis aux peines infernales. f) Dans les Limbes cohabitent enfants et adultes morts sans baptême, âmes obscures et qui méritent honneur et gloire. g) Ces âmes ont suivi les vertus cardinales de manière parfaite, mais seulement dans l’ordre naturel, ce qui ne compense pas le manque du baptême. h) La distinction réservée aux *spiriti magni*, sages et docteurs, poètes, héros et héroïnes dans le *nobile castello*, n’en demeure pas moins attachée à la *profonda notte di veri morti*. i) La descente du Christ aux Enfers confirme définitivement la position infernale de ceux qui n’ont pas été inscrits dans la « gran preda [...] del cerchio superno » que le Rédempteur a tiré avec lui, et ratifie la loi d’une séparation irrévocable entre les deux mondes, symbolisée par l’Achéron. j) Une connotation essentielle du chemin du salut est l’espérance ; les habitants des Limbes furent, durant leur vie, étrangers à celle-ci alors que le manque de cette vertu constitue, dans leur statut éternel, l’absolu de leur peine. k) Les esprits païens qui sont hors des Limbes endossent des fautes morales dans les différents cercles de l’Enfer, hormis ceux qui furent choisis et sauvés, mais cela n’advient pas sans que ceux-ci connaissent et adhèrent au mystère de la Rédemption : ce sont Stace, Trajan et Riphée. L’unique cas de salut non ponctuellement résolu est celui de Caton, pour lequel opère la préservation de la liberté jusqu’au refus de la vie. l) Dante suit son chemin et propose des solutions qui s’éloignent, du moins sur quelques points, de la tradition doctrinale. m) En relation à ce faisceau de problèmes, il semble que l’on puisse voir, du passage du *Convivio* à la *Commedia*, une tension et une dramatisation des interrogations dantesques. Voir à ce sujet, les chapitres introductif et conclusif I.A.2.c) et V.C.

<sup>326</sup> Contrairement à ce qu’affirme A. PÉZARD, « Le Chant premier du *Purgatoire* », 14, nous ne pensons pas possible, aux vues des positions exprimées par Dante dans son œuvre, que « les quatre vertus cardinales [...] auraient [...] fait chrétien le dernier républicain de la vieille Rome ».

<sup>327</sup> *Purgatorio* VII, 25-36, p. 108-109. Trad. p. 69-71 : « J’ai perdu non pour faire, mais pour non faire, / la vue du haut Soleil que tu désires, / et qui fut de moi connu trop tard. / Il est un lieu là-bas qu’attristent les ténèbres, / 890

Il avait d'ailleurs déjà affirmé, dans le chant IV de l'*Inferno*, que l'homme, même juste, se voit dans l'impossibilité d'être sauvé sans le baptême ou, pour le cas particulier des hommes d'avant la venue du Christ, sans une juste révérence envers Dieu :

Tu non domandi  
che spiriti son questi che tu vedi ?  
Or vo' che sappi, innanzi che più andi,  
ch'ei non peccaro ; e s'elli hanno mercedi,  
non basta, perché non ebber battesimo,  
ch'è porta de la fede che tu credi ;  
e s'e' furon dinanzi al cristianesimo,  
non adorar debitamente a Dio :  
[...].<sup>328</sup>

Le guide, qui, lorsqu'il prononce ces paroles, n'a pas encore narré l'épisode de l'entrée du Christ aux Limbes, de la libération des patriarches et de « beaucoup d'autres » (61), présente la position stricte du *theologumenon* : « sans baptême point de salut »<sup>329</sup>, en y ajoutant – selon l'interprétation que l'on fait du *se* au vers 37<sup>330</sup> – une dérogation pour les païens de

---

mais non les peines, et où les plaintes / ne résonnent pas en cris, mais en soupirs. / Je suis là-bas, avec les enfants innocents / mordus par les dents de la mort, avant / d'avoir été lavés de la faute humaine. / Je suis là avec ceux qui n'ont pas revêtu / les trois vertus saintes, et qui sans vice / ont connu et suivi toutes les autres. » Comme le relève G. PADOAN, « Il Limbo dantesco », 376-377, le païen qui ne connaît pas la foi est en partie responsable, puisqu'il s'agit d'une négligence : ils n'ont pas adoré la divinité comme ils auraient pu ou dû, et ce qui leur est reproché n'est pas l'ignorance d'une vérité qu'ils ne pouvaient connaître, mais le peu de charité dans la recherche du vrai Créateur. Cf. aussi pour Virgile *Inferno* I, 125.

<sup>328</sup> *Inferno* IV, 31-38, p. 61. Trad. p. 51 : « Tu ne demandes pas / quels sont les esprits que tu vois ? / Or je veux que tu saches, avant d'aller plus loin, / qu'ils furent sans péchés ; et s'ils ont des mérites, / ce n'est pas assez, car ils n'ont pas eu le baptême, / qui est la porte à la foi que tu as ; / et s'ils vécurent avant la loi chrétienne, ils n'adorèrent pas Dieu comme il convient : / [...] »

<sup>329</sup> Rappelons tout de même que, selon la tradition scolastique, le baptême se laisse entendre au moins sous trois formes : THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, IIIa, q. 66, art. 11 (Utrum convenienter describantur tria baptismata, scilicet aquae, sanguinis et flaminis), resp., p. 78 : « Et ideo, praeter baptismum aquae, potest aliquis consequi sacramenti effectum ex passione Christi, inquantum quis ei conformatur pro Christo patiendo [...]. Eadem etiam ratione aliquis per virtutem Spiritus Sancti consequitur effectum baptismi, non solum sine baptismo aquae, sed etiam sine baptismo sanguinis : inquantum scilicet alicuius cor per Spiritum Sanctum movetur ad credendum et diligendum Deum, et poenitendum de peccatis [...]. » Les deux derniers types sont aussi valables que le premier : le baptême par le sang qui consiste dans le martyre et le baptême dans l'esprit qu'on reçoit directement de l'Esprit Saint par la foi, l'amour et la pénitence. Ajoutons encore que la formule consacrée était plutôt *Extra ecclesiam nulla salus*, qui reçut à partir d'Origène de nombreuses interprétations : voir à ce propos B. SESBOÛE, *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, 7-113.

<sup>330</sup> On envisage en effet habituellement ce *se* comme une construction parallèle de la formule du vers 34 : s'ils ont des mérites, ce n'est pas assez puisqu'il n'y a pas de baptême / s'ils ont vécu avant le Christ, ils n'adorèrent pas Dieu convenablement, sous-entendu « parce qu'ils n'ont pas le baptême » (cf. pour une telle interprétation, R. IMBACH, « Aristoteles in der Hölle. Eine anonyme *Questio* 'Utrum Aristoteles sit salvatus' im Cod. Vat. Lat. 1012 (127ra-127va) zum Jenseitsschicksal des Stagiriten », 303). Mais l'on pourrait aussi envisager qu'il s'agit de deux catégories d'hommes différentes présentes dans le *limbo inferni* : tout d'abord les contemporains de la loi chrétienne qui ne sont pas baptisés (par exemple Averroès), et ensuite les païens d'avant la venue du Christ



l'Antiquité : « sans foi point de salut ». Dante réaffirme, dans le deuxième livre de la *Monarchia*, quelques pages après l'exaltation du martyr de Caton pour la liberté, que, sans la foi, même l'homme qui n'a jamais entendu parler du Christ ne peut être sauvé. Pour illustrer que « le jugement divin [...] peut se manifester de deux façons, à savoir par la raison et par la foi »<sup>331</sup>, le Florentin propose, pour la première branche de l'alternative, l'exemple très catonien de l'exposition de sa personne pour le salut de la patrie (*quod homo pro salute patrie seipsum exponat*), justifié par l'affirmation, dans la *Politique* (I, 2) d'Aristote, de l'appartenance de l'homme singulier au tout de la cité, et de la règle, tirée de l'*Éthique à Nicomaque* (I, 2, 8), selon laquelle « le bien est aimable même s'il ne concerne qu'un seul, mais il est meilleur et plus divin s'il concerne un peuple et une cité. » Pour le second mode, concernant les « jugements de Dieu auxquels la raison humaine ne peut parvenir par ses propres moyens [mais qu'elle peut approcher] grâce à la foi qu'elle attache aux paroles de la Sainte Écriture », il présente ce paradoxe :

quod nemo, quantuncumque moralibus et intellectualibus virtutibus et secundum habitum et secundum operationem perfectus, absque fide salvari potest, dato quod numquam aliquid de Cristo audiverit. Nam hoc ratio humana per se iustum intueri non potest, fide tamen adiuta potest.<sup>332</sup>

Dante, hanté par la question<sup>333</sup> du salut des incroyants, dialogue, dans le XIX<sup>e</sup> chant du *Paradiso*, avec l'aigle du ciel de Jupiter qui représente (entre autres) la justice divine et l'Empire<sup>334</sup>. L'oiseau impérial lit dans la pensée de Dante et formule la question suivante :

« un uom nasce a la riva  
de l'Indo, e quivi non è chi ragioni

qui n'ont pas su adorer convenablement Dieu (mais à qui on ne peut reprocher de ne pas avoir reçu le baptême sacramentel), groupe auquel appartient Virgile, comme il le dit au vers 39 : « e di questo cotai son io medesimo ».

<sup>331</sup> *Monarchia* II, vii, 2, p. 386 : « Et manifestum potest esse dupliciter : ratione scilicet et fide. »

<sup>332</sup> *Monarchia* II, vii, 4-5, p. 386-387. Trad. p. 475-476 : « Nul homme, quelque parfait qu'il soit dans sa disposition et dans son opération, quant aux vertus morales et intellectuelles, ne peut être sauvé sans la foi quand bien même il n'aurait jamais entendu parler du Christ. En effet la raison humaine ne peut comprendre par elle-même que ce jugement est juste, mais elle le peut avec l'aide de la foi. » F. FORTI, *Magnanimitate*, 16, nous apprend que cette question faisait partie des thèmes débattus dans les écoles des religieux puisque, par exemple, frère GIORDANO DE PISE, dans sa prédication du 26 décembre 1303 à Santa Maria Novella, avait formulé la même demande dans la même forme et avait donné la même réponse que DANTE dans sa *Monarchia*, cf. *Prediche del Beato Giordano da Rivalto dell'ordine dei predicatori*, éd. D. M. MANNI, Florence, 1739, p. 114 (cité par FORTI).

<sup>333</sup> Dante décrit d'ailleurs cette interrogation comme un « dubbio che m'è digiun cotanto vecchio » (*Paradiso* XIX, 33). De plus, la question du salut des païens est posée, dans pas moins de cinq passages importants de la *Commedia* : *Inferno* IV, 31-42, que nous avons déjà cité ; *Purgatorio* VII, 7-8 : « "Io son Virgilio ; e per null'altro rio / lo ciel perdei che per non aver fè." » ; *Purgatorio* III, 37-44 et *Paradiso* XIX et XX. Voir, pour ce point et le dialogue entre Dante et l'aigle, l'article de R. IMBACH et S. MASPOLI, « Philosophische Lehrgespräche in Dantes *Commedia* », 314-318.

<sup>334</sup> Voir à propos de cette référence romaine juridico-politique de l'aigle, A. BOUREAU, *L'Aigle. Chronique politique d'un emblème*, p. 93-94.

di Cristo nè chi legga nè chi scriva ;  
e tutti i suoi voleri ed atti buoni  
sono, quanto ragione umana vede,  
sanza peccato in vita o in sermoni ;  
muore non battezzato e sanza fede :  
ov'è questa giustizia che 'l condanna ?  
ov'è la colpa sua, se ei non crede ? »<sup>335</sup>

La réponse de *sacrosanto segno* s'exprime selon la même formule que celle utilisée par S. Paul dans la *Lettre aux Romains* (9, 20) : « homo, tu qui es qui respondeas Deo ? », mettant en évidence l'incapacité de la raison humaine à pénétrer les voies de la Providence divine :

« Or tu chi se', che vuo' sedere a scranna,  
per giudicar di lungi mille miglia  
con la veduta corta d'una spanna ?  
Certo a colui che meco s'assottiglia,  
se la Scrittura sovra voi non fosse  
da dubitar sarebbe a meraviglia.  
Oh terreni animali ! oh menti grosse !  
La prima volontà, ch'è da sé buona,  
da sé, ch'è sommo ben, mai non si mosse.  
Cotanto è giusto quanto a lei consuona :  
nullo creato bene a sé la tira,  
ma essa, radiando, lui cagiona. »<sup>336</sup>

Une version ambiguë du sort réservé à ceux qui ne connaissent pas le nom du Christ sera aussi proposée par l'aigle du ciel de Jupiter :

« A questo regno  
non salí mai chi non credette 'n Cristo,

---

<sup>335</sup> *Paradiso* XIX, 70-78, p. 316-317. Trad. p. 183 : « “un homme naît sur la rive / de l'Indus, et là il n'est personne / qui parle du Christ ou en lise ou en écrive ; / et tous ses vœux et actes bons / sont autant que peut voir la raison humaine, / sans péchés en œuvres ou en paroles. / Il meurt non baptisé et sans la foi : / où est cette justice qui le condamne ? / où est sa faute, s'il ne croit pas ?” » R. IMBACH et S. MASPOLI, dans leur article « Philosophische Lehrgespräche in Dantes *Commedia* », 317, font le rapprochement entre ces vers de *Paradiso* XIX et le texte de THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 14, art. 11, ad 1, dont nous avons parlé dans le chapitre d'introduction I.A.2.c).

<sup>336</sup> *Paradiso* XIX, 79-90, p. 317-319. Trad. p. 183 : « “Mais toi, qui es-tu, qui veut t'asseoir en chaire / pour juger à distance de mille milles / avec la vue qui porte à un empan ? / Certes, pour celui qui s'affine avec moi, / si l'Écriture n'était pas au-dessus de vous, / il y aurait matière sans pareille à douter. / O animaux terriens ! O esprits grossiers ! / La première volonté, qui est bonne en soi, / qui est le plus haut bien, ne s'éloigna jamais de soi. / Tout ce qui s'accorde avec elle est juste : / aucun bien créé ne l'attire à soi : / c'est elle qui le cause en rayonnant.” »

né pria né poi ch'el si chiavasse al legno.

Ma vedi : molti gridan 'Cristo, Cristo !',

che saranno in giudicio assai men *prope*

a lui, che tal che non conosce Cristo ;

E tai Cristian dannerà l'Étiope,

quando si partiranno i due collegi

l'uno in eterno ricco e l'autre inòpe. »<sup>337</sup>

L'Alighieri affirme la possibilité d'une foi en Christ avant sa crucifixion. Une certaine latéralité semble accordée à l'action de la grâce salvatrice, qui pourrait toucher cet homme ne connaissant pas le Christ, mais plus proche de Lui que tant d'autres chrétiens. Que signifie cette plus ou moins grande proximité du Sauveur, qui paraît assouplir les strictes limites entre les *due collegi* (110), celui des brebis et celui des boucs, selon la parole de l'Évangile ?<sup>338</sup> Louis Capéran, qui a produit la monographie la plus complète sur *Le problème du salut des infidèles*, juge que, pour Dante, « dans les pays où n'est pas arrivé l'Évangile, il est des âmes qui se sauveront, tandis que les mauvais chrétiens ne se sauveront pas. Combien insondables, en effet, les causes de la prédestination et combien mystérieuses les voies de la Providence ! »<sup>339</sup> Le salut des non-chrétiens constituerait alors la révélation de la face positive de la justice divine : son infinie miséricorde, de même que la damnation des faux chrétiens représenterait la démonstration de l'aspect négatif de cette même justice : sa colère face à l'hypocrisie<sup>340</sup>.

Cette option dantesque, qui révèle la *forma mentis* du poète – l'espérance que le monde païen réussisse à trouver, dans sa propre culture, les bases intellectuelles sur lesquelles pourrait se poser la Révélation<sup>341</sup> –, se manifeste à travers deux autres exemples frappants : la gloire au Paradis des âmes de l'Empereur Trajan et du Troyen Riphée<sup>342</sup>. Celles-ci font partie du collège

<sup>337</sup> *Paradiso* XIX, 103-110, p. 320-321. Trad. p. 183-185 : « À ce royaume jamais ne monta qui ne crut au Christ / ni avant ni après qu'il fût cloué au bois. / Mais vois : bien des gens crient 'Christ, Christ !' / qui au jugement seront moins proches / de lui, que tel qui ne connaît pas le Christ ; / et l'Éthiopien damnera de pareils chrétiens / quand se sépareront les deux collèges, / l'un riche pour toujours, et l'autre pauvre. » »

<sup>338</sup> Cf. Mt. 25, 32. A. BATTISTINI, « Canto XIX », 383, met en évidence le fort arrière-fond biblique du discours de l'aigle, faisant de ce symbole une représentation du Christ, et il relève que l'imitation dantesque de la Bible a comme but « di mimare il modo di scrivere di Dio ».

<sup>339</sup> L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles*, « La théologie de Dante », 207.

<sup>340</sup> Voir à ce propos, M. PICONE, « Canto XX », 396.

<sup>341</sup> Cf. M. PICONE, « Canto XX », 397.

<sup>342</sup> M. L. COLISH, « The Virtuous Pagan : Dante and the Christian Tradition », 74-75, envisage une troisième âme païenne présente au Paradis, celle de Rahab que l'on rencontre dans le XI<sup>e</sup> chant (v. 115-126), courtisane de Jéricho qui cacha dans sa maison deux explorateurs envoyés par Josué, alors que l'armée des Israélites assiégeait la ville ; celle-ci aida donc la cause du peuple hébreu. D'ailleurs l'auteur de l'article en vient elle-même à la conclusion que « [d]espite her lack of baptism and explicit faith in Christ, Dante thus has little difficulty treating Rahab as an Old Testament worthy with full credentials. »

des princes justes et sages du ciel de Jupiter, formant l'œil de l'aigle, enseigne de l'Empire universel. Elles se présentent aux côtés du Roi David, d'Ezéchias, Roi de Judée, de l'Empereur Constantin et du Roi de Sicile Guillaume le Bon. L'âme de Trajan, que Dante aperçoit resplendissante, a été sauvée grâce aux prières de saint Grégoire le Grand, touché par la justice de l'Empereur envers une pauvre veuve<sup>343</sup> :

« credette in lui che potëa aiutarla ;  
e credendo s'accese in tanto foco  
di vero amor, ch'a la morte seconda  
fu degna di venire a questo gioco. »<sup>344</sup>

À côté de Trajan, Dante découvre Riphée le Troyen, auquel Virgile avait décerné un bel éloge, pourtant non partagé par les dieux, comme ce fut le cas pour Caton, selon Lucain et Boèce<sup>345</sup> :

Ripheus, iustissimus unus  
qui fuit in Teucris et servantissimus aequi  
(dis aliter visum) ; [...].<sup>346</sup>

---

<sup>343</sup> Comme nous renseignent G. PARIS, « La légende de Trajan », M. PICONE, « Canto XX », 399-401, P. GRADON, « *Trajanus Redivivus* : Another Look at Trajan in Piers Plowman », une légende assez diffusée en Orient, reprise dans le monde latin au VIII<sup>e</sup> siècle par un moine anonyme de Whitby (cf. *The Earliest Life of Gregory the Great by an Anonymous Monk of Whitby*, ch. 29) puis par Jean le Diacre dans la biographie de Grégoire le Grand (cf. *Sancti Gregorii Magni vita* II, cap. 44, PL 75, col. 104D-106A), raconte que le Pape Grégoire I, ayant connu l'acte juste que Trajan avait accompli en faveur d'une pauvre veuve (cf. Dante, *Purgatorio* X, 73-93), pleura (et pria dans la version du moine de Whitby) pour sa libération des peines de l'Enfer (mais pas forcément de l'Enfer, du moins chez Jean le Diacre). Certaines versions, que suit Dante, ajoutent que le Pape accomplit le miracle de ressusciter l'Empereur afin de le baptiser, avant qu'il retourne dans l'au-delà. Il existe des versions du XII<sup>e</sup> siècle – cf. ABÉLARD, *Theologia christiana* II, 112, p. 18, qui insiste sur les prières et sur sa libération de l'Enfer, tout en affirmant qu'on ne peut conclure de son admission au Paradis, et JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* V, 8 – et du XIII<sup>e</sup> siècle – par exemple ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae* I, tr. XI, q. 77 et THOMAS D'AQUIN, *Commentum in Quatuor Libros sententiarum* I, dist. 45, q. 2, art. 2, ad 5, parlant de la résurrection – qui redécouvrent le traité faussement attribué à Jean Damascène (*De iis qui in fide obdormierunt*, III, PG 95, 247-278, en part. 262D-263A) et se fondent sur cette autorité pour conclure ou au salut de l'Empereur ou au renvoi de son jugement particulier jusqu'au jour du Jugement dernier. À partir de cette forme scolastique de la légende, de nombreuses versions littéraires en latin, telle la *Legenda Aurea* (46), ou en langue vernaculaire, tels les *Fiori e vita di filosafi e d'altri savi e d'imperadori* (XXVI), le *Novellino* (LXIX) ou encore les vulgarisations toscanes du *Breviloquium de virtutibus* de Jean de Galles (cf. M. BARBI, *La leggenda di Traiano nei volgarizzamenti del Breviloquio di virtù di Fra Giovanni Gallese*) reprennent la conclusion du salut de Trajan.

<sup>344</sup> *Paradiso* XX, 114-117, p. 339. Trad. p. 195 : « crut en celui qui pouvait l'aider ; / et, en croyant, s'alluma d'un tel feu / de vrai amour, qu'à la seconde mort / elle fut digne de venir à cette joie. »

<sup>345</sup> J. A. SCOTT, « Cato : A Pagan Suicide in Purgatory », 83, met en parallèle le jugement de Virgile sur Riphée, cité ci-dessus, et celui de Boèce sur Caton dans la *Philosophiae consolatio* VI, 32-33 (« de hoc quem tu iustissimum et aequi seruantissimum putas omnia scienti prouidentiae diuersum uidetur. Et uictricem quidem causam dis, uictam uero Catoni placuisse familiaris noster Lucanus ammonuit [...] ») et propose d'y voir une source de l'*inventio* de Dante à propos de son choix de païens sauvés, lesquels sont d'ailleurs un Troyen, un Républicain et un Empereur.

L'amour pour la justice qui envahit cette âme lui permet de s'ouvrir, par des grâces divines successives, à la vérité de la Rédemption future ; sa pratique des trois vertus théologiques a la même fonction que le baptême aurait eue, après son institution par le Christ :

« L'altra, per grazia [...] tutto suo amor là giù pose a drittura : per che, di grazia in grazia, Dio gli aperse l'occhio alla nostra redenzion futura ; ond'ei credette in quella, e non sofferse da indi il puzzo più del paganesmo ; e riprendiene le genti perverse. Quelle tre donne li fur per battesimo che tu vedesti de la destra rota, dinanzi al battezzar più d'un millesmo. »<sup>347</sup>

Dante procède à une correction radicale de sa source, puisqu'il tait l'incise « dis aliter visum ». Ainsi, alors que Virgile reconnaissait, dans la mort de Riphée et donc dans son exclusion du voyage vers Rome aux côtés d'Énée, la décision adverse des dieux, Dante attribue à cette même mort une signification positive, l'interprétant comme le passage, rendu possible par l'amour du héros pour la justice et la grâce divine qui en suivit, vers la vraie patrie, vers la citoyenneté paradisiaque<sup>348</sup>.

Bref, les âmes de Trajan et de Riphée

« de' corpi suoi non uscir, come credi gentili, ma christiani in ferma fede quel de' passuri, e quel de' passi piedi. »<sup>349</sup>

Des païens en apparence ont ainsi embrassé la foi chrétienne, grâce une intervention divine, immédiate ou médiate, et cela même – dans le cas de Riphée – avant l'Incarnation : la foi au Christ *venturus* est salvatrice, et ce non seulement chez le peuple Juif.

<sup>346</sup> *Aeneis* II, 426-428, p. 52. Trad. p. 54 : « l'homme le plus juste qui fût parmi les Troyens, le plus exact serviteur de l'équité. Les dieux ont eu d'autres desseins [...] ». »

<sup>347</sup> *Paradiso* XX, 118 ; 121-129, p. 370. Trad. p. 195 : « L'autre, par la grâce [...] donna tout son amour sur terre à la justice ; / aussi, de grâce en grâce, Dieu lui ouvrit / les yeux à notre Rédemption future ; / il crut en elle, et ne souffrit plus / dès lors la puanteur du paganisme ; / et il en blâmait la gent perverse. / Ces trois dames lui servirent de baptême, / celles que tu vis à la roue droite, / plus de mille ans avant l'usage de baptiser. »

<sup>348</sup> Cf. M. PICONE, « Canto XX », 405-406.

<sup>349</sup> *Paradiso* XX, 103-105, p. 368-369. Trad. p. 193 : « Ils ne sortirent pas de leurs corps, comme tu crois, / païens, mais chrétiens, ayant foi en ces pieds / qui avaient souffert, ou qui devaient souffrir. »

Pour éclairer sous un autre jour la décision dantesque de sauver Caton, nous nous permettons de suivre pour un instant une voie plus philologique, celle de l'examen de commentaires médiévaux à Lucain<sup>350</sup>. Nous savons que le Caton de la *Pharsalia* a joué un rôle décisif dans l'image que le Moyen Âge s'est faite du personnage historique et cette influence se poursuit certainement de manière directe jusqu'à Dante. Caton est décrit pour la première fois en *Pharsalia* II, 286-391, après l'épisode du retour de Marcia, servant à introduire le portrait du personnage romain. Ces vers, parmi les plus célèbres de toute l'œuvre, apparaissent d'ailleurs dans des florilèges médiévaux, servent d'exemplification dans les *artes* et trouvent leur place dans le *Convivio* et dans la *Commedia*<sup>351</sup>. Dès le IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles, tout lecteur de Lucain savait que Caton représentait la parfaite synthèse des vertus cardinales, ainsi que nous avons pu le constater déjà dans les *Commenta Bernensia* et chez Arnoul d'Orléans et ainsi que le confirme Violetta de Angelis, par de nombreux commentaires inédits à ce passage-clé<sup>352</sup>. Les lecteurs de Lucain – et ils étaient nombreux ! – à qui Dante proposait le *veglio solo* illuminé des quatre étoiles, pensaient certainement immédiatement à Caton. Mais la glossographie au passage de Lucain suggère que peut-être le texte antique est intervenu encore plus profondément dans la genèse du Caton dantesque. Une lecture – cependant attestée dans des témoignages postérieurs au *Purgatorio*, ce qui ne permet pas d'exclure l'hypothèse qu'elle ait été produite par la *Commedia* elle-même – enseignait à individuer, dans les vers de Lucain, l'attribution à l'*Uticensis* d'une et même de toutes les vertus théologiques, alors qu'un manuscrit du XI<sup>e</sup> siècle envisageait implicitement que Caton avait accès au Paradis chrétien, tout comme le bon larron !<sup>353</sup> En outre, des écrits historiques en langue vernaculaire, très influencés par le texte de Lucain, tels les *Le roman de Jules César* et *Li hystore de Julius Cesar* de Jean de Thuin (XIII<sup>e</sup> siècle), avaient présenté l'âme de Caton au ciel, après sa mort<sup>354</sup>. Voici donc des arguments en faveur d'une hypothèse prudente, mais non invraisemblable, à savoir que dans l'exégèse de Lucain, antérieure à la *Commedia*, s'était

---

<sup>350</sup> Pour la question du salut de Caton à travers la lecture de Lucain, voir l'analyse fondamentale de V. DE ANGELIS, « ... e l'ultimo Lucano », 165-183, dont nous avons amplement profité.

<sup>351</sup> Le retour de Marcia (*Pharsalia* II, 326-391) est allégorisé dans *Convivio* IV, 28, 13-19 et une traduction précise de l'allocution à Caton (II, 338-344) se retrouve dans les paragraphes 16-18. La description de la vertu cosmopolite de Caton (II, 383) est reproduite dans *Convivio* IV, 27, 3. La présentation physique du Romain développée en *Pharsalia* II, 375-376 est réélaborée en *Purgatorio* I, 34-37.

<sup>352</sup> Voir le chapitre III.C.9.a)(4).

<sup>353</sup> Les manuscrits du XIV<sup>e</sup> siècle sont les suivants : Ms. Bologna, Biblioteca Universitaria 2340, copié en 1397 dans la région bolonaise et Ms. London, British Library, Harley 2531, de la moitié du XIV<sup>e</sup> siècle. L'antériorité du manuscrit londonien et l'aire de production moins influencée par la diffusion de la *Commedia* en font un témoin plus intéressant. Le manuscrit du XI<sup>e</sup> siècle, produit en région allemande est le suivant : Ms. London, British Library, Harley 2728. Voir à ce propos le chapitre III.C.9.a)(4).

<sup>354</sup> Voir à ce propos le chapitre III.C.9.c)(3).

produit une certaine christianisation de Caton que Dante aurait pu recevoir et réélaborer dans la figure du gardien du Purgatoire<sup>355</sup>.

De nombreux théologiens latins ont aussi tenté de répondre à ce que Dante lui-même a considéré comme une des plus fondamentales apories du christianisme<sup>356</sup>, si l'on tient compte de la justice divine et de son désir de sauver tous les hommes (cf. 1 Tim. 2, 4ss.)<sup>357</sup>. Comme le résume L. Capéran, « il s'agit d'expliquer, sans les sacrifier l'une à l'autre, ces deux affirmations essentielles : à savoir qu'en dehors de Jésus-Christ et même en dehors de son Église il n'est point de salut, et que, cependant, tous les hommes ont le moyen de se sauver »<sup>358</sup>. À partir de Guillaume de Champeaux, puis avec Albert le Grand et Thomas d'Aquin, se développe une tradition relativement indulgente – certainement plus que Dante lui-même –, puisqu'elle n'exige des Gentils qu'une foi implicite. Quant à Pierre Abélard, tout en exigeant des païens une foi explicite, il démontre que ceux-ci ont pu la posséder<sup>359</sup>.

Relevons ici un élément historique intéressant concernant les sources de Dante. Giorgio Padoan a proposé, dans son article consacré aux Limbes de la *Commedia*, un extrait d'une prédication du dominicain Giordano de Pise à Florence, à Santa Liberata, le dimanche 26 décembre 1303, qui se trouve être l'adaptation en langue vernaculaire du texte thomasien, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 14, art. 11, 1 et ad 1, cité dans les *Notes introductives* :

Or se tu mi di' : ecco uno che sia nato tra' Saracini, non udì mai predica né ricordare Cristo, astiensi da' peccati e da' vizi per l'amore di Dio, avendo fidanza in Dio, e non tiene i modi de' pagani, ma vive in virtù, isperando in Dio che Iddio l'aiuti, come sarà di costui ? Rispondoti : s'egli è cotale chente tu di', dicoti che si salverà, ma non senza Cristo. Or come ? dicolti : or manderagli Iddio angelo da cielo, che gli rivelerà Cristo e la via della verità ; or manderagli profeta o suo messo, che 'l convertirà. Se tu mi di' : onde hai tu questo ? rispondoti : da Cornelio, il quale fu un grande gentile uomo di Roma, e manteneva e' modi de' pagani, ma guardavasi da' peccati e faceva quel bene che poteva, e Iddio gli mandò un agnolo di cielo e uno di terra, e dissegli : Cornelio, il bene e le limosine che tu fai sono venuti innazi a Dio, e però egli hae avuto pietade di te e non vole che tu perischi, e però vattene in cotale luogo e domanda di Piero (dice di santo Piero l'apostolo ch'era a quello tempo), egli t'ammaestrerà di quello che tu debbi fare. E

<sup>355</sup> C'est la thèse que soutient G. WOLFF, « Cato der Jüngere bei Dante », tout en l'élaborant avec les seuls témoignages antiques de Caton.

<sup>356</sup> Cf. R. IMBACH, « Einleitung », dans : DANTE ALIGHIERI, *Das Gastmahl. Viertes Buch*, LVI-LVII.

<sup>357</sup> Cf. S. HARENT, « Infidèles (salut des) », 1728.

<sup>358</sup> L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles*, « La théologie du Moyen Âge », 169.

<sup>359</sup> Ceci a été présenté en détail dans les « Notes introductives », au chapitre I.A.2.c).

immanentemente l'altro messo di Dio fue apparecchiato e menollo a santo Piero, ed egli l'ammaestrò della fede e battezzollo e fu perfetto cristiano.<sup>360</sup>

Bien que la date du sermon soit postérieure à l'exil de Dante, ce texte d'un érudit dominicain florentin, contemporain du poète, permet de former l'hypothèse d'un mode possible de confrontation de l'Alighieri avec les thèses de l'Aquinate, tout en montrant la circulation des idées de Thomas d'Aquin dans les couvents et les églises de Florence. Les thèses de ces théologiens laisseraient la porte ouverte à ce possible salut de Caton, lui qui semble, selon les témoignages, croire en la divine Providence et avoir été inspiré par la divinité, grâce à une *celestiale infusione*.

De plus, comme Ernst Kantorowicz le met en évidence dans son essai *Pro patria mori*, c'est au « thirteenth century that the Christian virtue of *caritas* became unmistakably political, [...] it was [...] activated to sanctify and justify, ethically and morally, the death for the political 'fatherland' [...]. The whole problem of *patria* [...] was more lively discussed in the age after Aquinas than ever before in the Middle Ages. »<sup>361</sup> Ainsi, notre Romain aurait atteint cette vertu théologale suprême par le biais direct de sa mort pour la patrie, ce que venaient encore confirmer la maxime attribuée à Caton « pugna pro patria » – dont le terme *patria* était quelquefois moralisé pour parler de la patrie des cieux<sup>362</sup> – ainsi que les analyses de Ptolémée de Lucques et d'Engelbert d'Admont<sup>363</sup>.

Quoi qu'il en soit, le salut de Caton dans la *Commedia* – et donc sa possession des sept vertus – ne peut être remis en cause. Tout en affirmant que la foi, la charité et l'espérance lui sont offertes comme un don gratuit de la grâce divine, nous ne tenterons pas d'individuer de façon plus précise la modalité par laquelle se réalise le salut<sup>364</sup>, inattendu d'ailleurs, vu le nombre de

---

<sup>360</sup> G. PADOAN, « Il Limbo dantesco », 375, qui cite *Prediche inedite del B. Giordano da Rivalto dell'ordine dei Predicatori recitate in Firenze dal 1302 al 1305*, éd. E. NARDUCCI, Bologne, 1867, 119-120.

<sup>361</sup> E. H. KANTOROWICZ, « Pro patria mori », dans : *The King's Two Bodies*, 232-272, en part. 242-243 : Trad. : « c'est au XIII<sup>e</sup> siècle que la vertu chrétienne de charité est devenue immanquablement politique, [...] elle était [...] mise en œuvre pour sanctifier et justifier, en termes éthiques et moraux, la mort pour la 'patrie' au sens politique. [...] Tout le problème de la *patria* [...] a été discuté avec plus d'engagement, après Thomas d'Aquin, qu'il ne l'avait été auparavant au Moyen Âge. »

<sup>362</sup> Voir à ce propos R. HAZELTON, « The Christianization of 'Cato' : The *Disticha Catonis* in the Light of Late Mediaeval Commentaries », 163-173.

<sup>363</sup> Voir les chapitres III.D.2.a) et III.D.2.c). Cf. à ce propos T. SILVERSTEIN, « On the Genesis of the *Monarchia* II, v », 328-330 ; M. B. BECKER, « Dante and his Literary Contemporaries as Political Men », 675 ; G. MAZZOTA, « Opus restorationis », 60-61 ; G. FIORAVANTI, « *Pro patria mori* : un conflitto di modelli etici nel pensiero medievale ». Voir aussi HENRI DE GAND, *Quodlibet XII*, q. 13, 67-79.

<sup>364</sup> Nous n'énumérerons que quelques hypothèses formulées : V. ROSSI (*Il poeta della volontà eroica : due letture dantesche*, 78-79) affirme que c'est sur le point de commettre cet acte magnanime de la mort pour la liberté que la foi en Christ fut infusée à Caton ; cependant en tant que chrétien de la toute dernière heure, il est



personnages anciens et vertueux ayant vécu des morts exemplaires et sacrificielles, en commençant par Socrate. En effet, chez Dante, contrairement à ses prédécesseurs théologiens, très peu de païens – trois, nous l'avons dit – sont réellement sauvés, les autres n'ayant droit qu'à ce lieu inédit, sans douleur mais sans joie, des Limbes.

Un dernier élément essentiel de la vision dantesque concernant la Providence vient pourtant empêcher une analyse trop systématique de ces questions : l'impossibilité pour les êtres créés de pénétrer l'abîme de la pensée divine. Le poète insiste, dans différents textes de la *Commedia* sur cette inscrutabilité de l'esprit divin, ainsi que l'exprime « lo benedetto segno » (86) après avoir annoncé à Dante le salut de Riphée et Trajan :

« Io veggio che tu credi queste cose  
perch'io le dico, ma non vedi come ;  
sì che, se son credute, sono ascose.  
Fai come quei che la cosa per nome  
apprende ben, ma la sua quiditate  
veder non può se altri non la prome. »<sup>365</sup>

La puissance divine peut attirer à elle qui bon lui semble, au-delà du schéma de nos raisonnements, et ce principe, souvent repposé, trouve une expression éclairante dans les vers dédiés à Riphée, dont le salut est dû à une

« [...] grazia che da sì profonda  
fontana stilla, che mai creatura  
non pinse l'occhio infino a la prima onda,  
[...] »<sup>366</sup>

Dans ces deux chants capitaux que sont les XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> chants du *Paradiso*, l'aigle du ciel de Jupiter, véritable porte-parole sur ce problème complexe du salut, ajoute encore quelques

relégué dans l'Antipurgatoire jusqu'au jour du Jugement ; F. CIPOLLA, « I beati e Catone secondo il contetto dantesco », 950-952, contredit V. ROSSI sur le dernier point : il soutient que Caton triomphe dès maintenant dans l'Empyrée et ses apparitions dans le Purgatoire ne sont que providentielles : n'étant plus enchaîné aux conditions de l'espace et du temps, il se montre au Purgatoire mais réside toujours dans l'Empyrée. Nous ajoutons que si nous nous en tenons au tableau à quatre entrées présenté plus haut, Caton évidemment, non seulement est sauvé, mais en possédant la grâce et la perfection de vie, il appartient de plein droit au troisième règne, celui du Paradis. S'il se trouve au Purgatoire, ce n'est que parce qu'il a un rôle particulier à y jouer (encourager les âmes à s'engager dans la voie de la liberté morale), rôle qui lui a été confié par Dieu.

<sup>365</sup> *Paradiso* XX, 88-93, p. 336-337. Trad. p. 193 : « “Je vois bien que tu crois ces choses / parce que je les dis, mais tu ne sais comment, / si bien que tu les crois, mais qu'elles restent cachées. / Tu fais comme celui qui apprend bien / la chose par son nom, mais ne peut voir / quelle est sa quiddité si autrui ne l'extrait.” »

<sup>366</sup> *Paradiso* XX, 118-120, p. 340. Trad. p. 195 : « “grâce qui jaillit / de source si profonde que jamais créature / ne porta les yeux jusqu'à la première onde / [...]” »

conseils suggestifs par lesquels les humains sont sévèrement mis en garde contre la présomption de remonter aux fondements de ce que la divine Providence a décrété :

« O predestinazion, quanto remota  
è la radica tua da quelli aspetti  
che la prima cagion non veggion *tota* !  
E voi, mortali, tenetevi stretti  
a giudicar : ché noi, che Dio vedemo,  
non conosciamo ancor tutti li eletti ;  
ed ène dolce così fatto scemo,  
perchè il ben nostro in questo ben s'affina,  
che quel che vole Iddio, e noi volemo. »<sup>367</sup>

L'« image divina » (XX, 139) esquisse pourtant une explication qui, dans la logique de l'amour, permettrait d'alléger l'aporie :

« *Regnum celorum* violenza pate  
da caldo amore e da viva speranza,  
che vince la divina volontate :  
non a guis ache l'omo a l'om sobranza,  
ma vince lei perché vuole esser vinta,  
e, vinta, vince con sua beninanza. »<sup>368</sup>

Cette impénétrabilité des voies de la Providence se révèle particulièrement dans la question centrale et mystérieuse de la prédestination. Pierre Damien avertit de l'impossibilité de discerner les décisions divines, même pour la plus lumineuse intelligence céleste, combien plus encore pour les âmes terrestres :

« Ma quell'alma nel ciel che più schiara,  
quel serafin che 'n Dio più l'occhio ha fisso,  
a la dimanda tua non satisfara,  
però che sì s'innoltra ne lo abisso  
de l'eterno statuto quel che chiedi,  
che da ogne creata vista è scisso.

---

<sup>367</sup> *Paradiso* XX, 130-138, p. 341. Trad. p. 195 : « O prédestination, comme ta racine / est éloignée de ces regards / qui ne voient pas la cause première *toute* ! / Et vous, mortels, soyez lents / à juger ; car nous, qui voyons Dieu, / ne connaissons pas encore tous les élus ; / et un tel manque nous est doux, / parce que notre bien s'affine dans ce bien, / et ce que Dieu veut, nous le voulons aussi. » »

<sup>368</sup> *Paradiso* XX, 94-99, p. 337. Trad. p. 193 : « “*Regnum celorum* souffre la violence / de grand amour et de vive espérance, / qui vainc la volonté divine ; / non comme l'homme qui surpasse l'homme, / mais elle vainc, parce qu'elle veut être vaincue, / et, vaincue, elle vainc par sa bénignité. ” » »

E al mondo mortal, quando tu riedi,  
 questo rapporta, sò che non presuma  
 a tanto segno più mover li piedi.  
 La mente, che qui luce, in terra fumma ;  
 ondo riguarda come può là giùe  
 quel che non pote perché 'l ciel l'assumma. »<sup>369</sup>

Cependant, Béatrice relève, dans le chant XXIX, à propos des anges, que la prédestination dépend de deux facteurs : la *grazia illuminante* et le *merto* (62). Ainsi la grâce ne se présente pas comme totalement arbitraire, mais est liée à la capacité de l'âme ou, mieux encore, au désir de l'âme de s'ouvrir à elle, selon la doctrine élaborée par Albert le Grand et Thomas d'Aquin :

e non voglio che dubbi, ma sia certo,  
 che ricever la grazia è meritorio  
 secondo che l'affetto l'è aperto.<sup>370</sup>

Dante reste cependant très prudent dans l'affirmation du possible salut des païens et n'explicite que quelques rares cas. Cela semble en partie s'expliquer par le climat qui règne autour de lui au moment de l'écriture de la *Commedia*. Les mentalités, entre la moitié du XIII<sup>e</sup> et le début du XIV<sup>e</sup> siècle, ont changé dans la manière d'envisager la question : on connaît de mieux en mieux les écrits d'Aristote, par exemple sa conception de « Dieu » et de l'âme humaine, ce dont témoigne la condamnation parisienne de 1277. Le ton était en train de se durcir<sup>371</sup>. Si le Florentin avait vécu cinquante plus tôt, son personnage aurait peut-être rencontré de nombreux grands philosophes païens au *Paradiso* !

#### (4) Le sacrifice de Caton pour la liberté

Sauvé, Caton l'est donc assurément. Mais pourquoi l'avoir choisi et lui avoir assigné la fonction de portier du Purgatoire ? Si l'on sait que le Romain s'est de plus suicidé, on ne peut

---

<sup>369</sup> *Paradiso* XXI, 91-102, p. 351-352. Trad. p. 203 : « “Mais l'âme du ciel qui resplendit le plus, / le séraphin qui a les yeux les mieux fixés en Dieu, / ne pourrait satisfaire à ta requête, / car ce que tu demandes s'enfonce dans l'abîme / de l'éternel conseil, si loin / qu'il est séparé de tout regard créé. / Et au monde mortel, à ton retour, rapporte ceci, pour qu'il ne présume plus / de porter ses pas vers un pareil but. / L'esprit lumineux ici, à terre est fumée ; / songe donc comment il peut en bas / ce qu'il ne peut quand le ciel l'accueille.” »

<sup>370</sup> *Paradiso* XXIX, 64-66, p. 482-483. Trad. p. 273 : « et je ne veux pas que tu doutes, mais sois certain / que recevoir la grâce est méritoire / selon que le désir s'ouvre pour elle. »

<sup>371</sup> Voir, par exemple, l'article 130 de la condamnation, dans : D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, 118 : « secundum hoc, ad rectitudinem voluntatis non esset necessaria gratia, set solum scientia, quod fuit error Pelagii », déjà cité *supra* au chapitre IV.C.2.b). Voir aussi le chapitre introductif I.A.2.d).

plus sous-évaluer la témérité du choix du poète. Que Dante ait jugé avec une certaine tolérance ce geste parce que réalisé par une personne extérieure à la culture chrétienne semble contenir peu de valeur explicative<sup>372</sup>.

Il s'agit par contre de prendre plus au sérieux l'hypothèse, soutenue par Augustin, puis par Thomas d'Aquin, selon laquelle certains suicidés auraient agi par obéissance à une inspiration divine afin de donner un exemple de courage, en dépréciant la mort<sup>373</sup>. Cette possibilité – au-delà de la grande prudence avec laquelle elle est présentée – n'est cependant pas attribuée au cas de Caton, vu les condamnations sans appel que ces deux auteurs prononcent à propos du suicide du Romain<sup>374</sup>. Mais cette exception augustiniano-thomasienne semble retournée par Dante contre Augustin lui-même, et le suicide du grand païen, dans ses motivations figurales et dans son poids solennel d'*exemplum* sublime, se transforme en un argument favorable et même décisif pour son procès inédit de béatification<sup>375</sup>. Contre une certaine tradition, le poète florentin perçoit, derrière l'ultime geste du Romain, une loi de cohérence morale supérieure, inspirée par la divinité, afin de montrer, comme l'explique André Pézard, que le reniement d'une valeur pour laquelle on s'est battu est une « mort pire que l'autre ; mort pour mort, mieux vaut subir la mort du corps que celle de l'âme. »<sup>376</sup> Il importe, avant de continuer, de rappeler que la position de Dante face aux suicidés est habituellement celle de la condamnation<sup>377</sup>, eux qui, comme supplément de peine terrible et exceptionnel, ne pourront

---

<sup>372</sup> Parmi ceux qui soutiennent cette position, E. PROTO, « Nuove ricerche sul Catone dantesco », 210-211 ; V. ROSSI, *Il poeta della volontà eroica*, 75 ; M. SANSONE, *Il canto I del 'Purgatorio'*, 6 ; E. RAIMONDI, « Canto I », 21 ; J. A. SCOTT, « Cato : A Pagan Suicide in Purgatory », 70.

<sup>373</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 26, p. 27. Cf. aussi THOMAS D'AQUIN, *Super Sententiis* IV, dist. 49, q. 5, art. 3, qc. 2, ad 6, vol. 7B, p. 1240 : « Ad sextum dicendum, quod secundum Augustinum in 1 de Civ. Dei, nulli licitum est sibi manus iniicere quacumque ex causa, nisi forte divino instinctu fiat ad exemplum fortitudinis extendendum, ut mors contemnatur. Illi autem de quibus est objectum, divino instinctu mortem sibi intulisse creduntur; et propter hoc eorum martyria Ecclesia celebrat. » Voir à ce propos le chapitre II.C.2.a)(2)(e).

<sup>374</sup> Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 23 et XIX, 4 et THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 125, art. 2, ad 2. Relevons aussi le dur jugement que Thomas fait du suicidé, qui « iniuriam quidem facit non sibi, sed civitati et Deo. » (THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 59, art. 3 (Utrum aliquis possit pati iniustum volens), ad 2, p. 23), que Dante semble vouloir contredire dans le cas précis et particulier de Caton, puisqu'il affirme justement, dans la *Monarchia* en particulier, comme nous l'avons vu, que Caton s'est sacrifié pour la patrie, et même pour toute l'humanité. Voir à propos des positions d'Augustin et de Thomas sur la mort de Caton les chapitres II.C.2.a)(2)(e) et III.C.8.b)(2).

<sup>375</sup> Cf. E. SANGUINETI, « *Purgatorio* I », 269 ; M. FUBINI, « Catone l'Uticense », 878. G. SASSO, « Catone », 168-169, pense au contraire qu'étendre à Caton ce qui à bon droit a pu être invoqué pour Samson, aurait été absurde pour Dante, pas moins que ce le serait pour Augustin, même si un peu plus loin n. 11, p. 172, il émet l'hypothèse que la présence de Caton à l'entrée du Purgatoire pourrait être « una nota polemica antiagostiniana. »

<sup>376</sup> A. PÉZARD, « Le Chant premier du *Purgatoire* », 23-24.

<sup>377</sup> E. TRUCCHI, *Intorno al Catone dantesco*, 10-11, distingue, dans le jugement de Dante, la condamnation de ceux qui se sont donnés la mort pour servir (les courageux, Lucrèce, Empédocle, Lucain, Sénèque) avec qui le poète est plus clément, et ceux qui l'ont fait pour ne plus avoir à servir (Pierre de la Vigne).

aspirer, au contraire des autres défunts, à la réunion finale de l'âme et du corps (cf. *Inferno* XIII, 103-108)<sup>378</sup>.

Que l'Alighieri exprime sur la mort de Caton un jugement nettement contrasté par rapport celui des Pères de l'Église, repris entre autres par Thomas d'Aquin et Henri de Gand<sup>379</sup>, s'explique dans les paroles de Virgile qui unit étroitement le suicide et le salut du Romain :

non ti fu [...] amara  
in Utica la morte, ove lasciasti  
la vesta ch'al gran dì sarà sì chiara.<sup>380</sup>

Pour rendre cette corrélation possible, il faut envisager cet acte ultime comme un geste participant au plan divin : dans ce seul cas, celui-ci appartient à la classe présentée par Augustin et Thomas, et s'écarte du suicide réel. Cette hypothèse est confirmée par de nombreux textes classiques<sup>381</sup>, mais surtout par l'analyse qu'en a fait le poète lui-même au chapitre v du second livre de la *Monarchia*<sup>382</sup>, et particulièrement par l'expression qui dénote et connote la mort de Caton dans ce dernier passage : « inenarrabile sacrificium ». L'adjectif *inenarrabile*, attribué normalement à la Providence (cf. *Monarchia* III, xv), relève du sublime, et il peut être attribué autant à l'acte accompli par le héros qu'à l'instigation divine qui en aurait été la source, le substantif *sacrificium* ne venant que confirmer le caractère d'offrande que cette mort représente pour le bien commun de son peuple.

Qu'ensuite, pour faire allusion à la céleste béatitude garantie au personnage, Virgile utilise la métaphore vestimentaire, s'explique par la volonté de souligner comment ce suicide, si particulier, puisque réalisé dans l'obéissance à un commandement divin, ne peut conduire à cet horrible destin réservé aux violents contre eux-mêmes : le corps de Caton, au dernier jour, ne sera pas suspendu à une des plantes tordues du deuxième giron de l'Enfer, mais resplendira de toute sa force.

<sup>378</sup> R. HOLLANDER, *Allegory in Dante's 'Commedia'*, 129-130, démontre à quel point « Dante had the canto of the suicides very much in mind when he composed *Purgatorio* I ». On retrouve en effet dans les deux chants des mots du champ lexical *libertà* (« liberamente », *Inferno* XIII, 85, seul terme de cette famille dans tout l'*Inferno*) et, plus clairement encore, les deux seules occurrences de l'adjectif « schietto » (*Inferno* XIII, 5 ; *Purgatorio* I, 95) : les horribles arbres de l'Enfer ont des rameaux non flexibles alors que le jonc du rituel de purification se trouve être humblement flexible.

<sup>379</sup> Voir le chapitre III.C.8.b)(2).

<sup>380</sup> *Purgatorio* I, 73-75, p. 11. Trad. p. 21 : « la mort / ne fut pas amère à Utique où tu laissas / l'habit qui au grand jour sera si clair. »

<sup>381</sup> Par exemple, ceux de CICÉRON, *Tusculanes* I, 74, 71 et *De officiis* I, 31, 112 – ce dernier cité dans le fameux passage de la *Monarchia* II, v sur le sacrifice de Caton –, ceux de SÉNÈQUE, *De providentia* II, 2-12 et *Epistulae ad Lucilium* 71, 16. Voir à ce propos les chapitres II.B.2.a)(4) et II.B.3.a).

<sup>382</sup> Voir le chapitre IV.C.

Reste à affronter, pour justifier véritablement le lien nécessaire entre la mort de Caton et son salut<sup>383</sup>, le discours relatif à la motivation d'un tel geste ou à la signification que celui-ci revêt.

Remarquons, avant d'aller plus loin, que, bien qu'il soit possible d'envisager ce salut comme la conséquence d'une grâce divine donnée au païen qui le plus parfaitement a exercé les vertus morales et intellectuelles, l'événement si particulier de cette mort sacrificielle se présente pourtant comme une raison supplémentaire, et même essentielle, dans l'"explication" du don de la grâce<sup>384</sup>. Nous pensons que, sans sa mort, Caton, pour Dante, serait éternellement demeuré aux côtés d'Aristote, de Platon, de Cicéron et de Sénèque. Sa vie, même parfaite, n'aurait pas suffi à l'arracher aux Limbes et, si elle a contribué à sa fonction de portier du Purgatoire, elle ne semble pas, en dernière analyse, avoir tenu le premier rôle dans cette affectation.

Dans la mort de Caton, l'amour de la liberté vainc l'amour de l'existence terrestre. Son suicide n'apparaît pas à Dante comme une injuste violence contre soi-même, mais comme un sublime sacrifice : la vie ne prend son sens que dans la vertu, et la vertu ne peut s'exercer qu'avec et dans la liberté. La mort, dans la situation du Romain, devient ainsi une nécessité philosophique, un devoir moral et un témoignage à donner aux générations à venir<sup>385</sup>. Mais il faut aller plus loin et affirmer que ce sacrifice indicible de Caton devait apparaître à Dante de la même importance que celui des martyrs chrétiens : dans le suicide et par le suicide<sup>386</sup>, Caton se sauve, témoin païen de la liberté.

Erich Auerbach envisage d'ailleurs le personnage majestueux à l'entrée du Purgatoire comme un *figura* dévoilée ou accomplie du héros terrestre qui se tua au nom de la liberté politique, *umbra futurorum* de la liberté spirituelle qu'il indique désormais aux âmes trépassées<sup>387</sup>. Plus récemment, Giuseppe Mazzotta a insisté sur la manière propre à Dante de "typologiser" son personnage, non pas en l'isolant de son contexte séculier, mais plutôt en invitant le lecteur à

---

<sup>383</sup> En effet, dans les chapitres v du quatrième livre du *Convivio* et du deuxième de la *Monarchia*, les morts de plusieurs héros républicains sont envisagées comme appartenant au plan divin. Ceux-ci ne sont pourtant pas tous sauvés.

<sup>384</sup> G. BÁRBERI SQUAROTTI, « Ai piedi del monte : il prologo del *Purgatorio* », 23-25, s'attache à démontrer que de la part de Caton, un « tale possesso perfetto delle virtù cardinali dipende necessariamente dalla mediazione della grazia, che ha scelto, per le virtù laiche mirabilmente possedute et dimostrate in tutte le sue azioni, Catone con un gesto di elezione di assoluta gratuità ». Ainsi se mêlent la raison de sa maîtrise totale des vertus et celle de la gratuite et mystérieuse œuvre du salut dans l'élection de cet homme hors de toute prévisibilité humaine.

<sup>385</sup> Cf. M. SANSONE, *Il canto I del 'Purgatorio'*, 7-8.

<sup>386</sup> Cf. V. USSANI, *Dante e Lucano*, 32.

<sup>387</sup> Cf. Voir à ce propos la présentation que nous en avons faite dans le chapitre introductif I.A.2.a)(2).

voir son développement à l'intérieur de ce contexte, dans une perspective historique de "Rédemption"<sup>388</sup>. Ainsi, l'engagement sans faille de Caton envers le respect des lois romaines qui permet la liberté de la volonté préfigure l'authentique domination sur le péché qui passe par la grâce et l'ascension de la montagne de la purification. Ces deux libertés, morale – perdue avec le péché originel et donc à reconquérir avec l'aide de la grâce, si on la veut salvatrice – et politique, sont donc indissociablement liées, comme l'affirme Virgile, lorsqu'il présente son disciple à Caton, par ses vers fameux<sup>389</sup> :

libertà va cercando, ch'è sì cara,  
come sa chi per lei vita rifiuta.  
Tu 'l sai, ché non ti fu per lei amara  
in Utica la morte [...].<sup>390</sup>

Résonne ici, bien entendu, la parole décisive de ce chant, *libertà*, non par hasard placée en début de vers. Le double *per lei*, chaque fois référée à la *libertà*, insiste sur l'unicité de fin dans les actions de Caton : pour la liberté, il se tue ; grâce à elle, sa mort ne l'a pas mené en Enfer. Robert Hollander, en affirmant que « for any Christian the phrase, 'he who for liberty gives up life', can only point to Christ's sacrifice »<sup>391</sup>, signifie que la mort du Christ, seul vrai *gran rifiuto*, fut d'une certaine manière préfigurée par le suicide de Caton<sup>392</sup>. Ainsi, un événement de l'histoire païenne (plutôt que de l'Ancien Testament) pourrait être, selon Dante, figure d'un événement du Nouveau Testament ; et le sacrifice de Caton deviendrait une *figura* du sacrifice du Christ<sup>393</sup>.

<sup>388</sup> Cf. G. MAZZOTTA, « Opus Restaurationis », 58-59. Dans la même ligne, l'auteur montre, en page 65, comment la vie de Caton pouvait se conformer au modèle de Rédemption de l'Exode et conclut que le traitement novateur de Dante à propos du personnage constitue « a mimetic representation of the redemption of history ».

<sup>389</sup> Jugés par E. G. PARODI, « Note per un commento alla *Divina Commedia* », 365, comme « il centro della *Divina Commedia* e il suo più alto significato ; che ne sono, se si preferisce dir così, l'epigrafe ».

<sup>390</sup> *Purgatorio* I, 71-74, p. 10. Trad. p. 21 : « il cherche liberté, qui est si chère, / comme sait qui, pour elle, a refusé la vie. / Tu le sais, car pour toi la mort / ne fut pas amère à Utique [...]. »

<sup>391</sup> R. HOLLANDER, *Allegory in Dante's 'Commedia'*, 126-127. Trad. : « pour tout chrétien, la formule "celui qui pour la liberté donne sa vie" ne peut que pointer vers le sacrifice du Christ. »

<sup>392</sup> L'exégète revient aussi sur le passage lucanien qui a certainement contribué à la décision de Dante à propos de Caton : « Hic redimat sanguis populos » (II, 312). Voir aussi K. MAURER, « Die Selbstmörder in Dante *Divina Commedia* », 314 : « Cato ist also für Dante insgeheim Figur Christi als des Führers zur wahren Freiheit ! »

<sup>393</sup> Cf. R. HOLLANDER, *Allegory in Dante's 'Commedia'*, 128. Voir aussi A. MURRAY, *Suicide in the Middle Ages*, vol. 2, 314-315 et G. PAPARELLI, « Il Canto I del 'Purgatorio' », 24. Ajoutons que, selon E. RAIMONDI, « Canto I », 22, n. 3, plus qu'à la typologie biblique (à laquelle se référerait Auerbach), cette théorie des *umbræ*, préfigurant ce qui se réalisera de manière permanente est à reconduire à la distinction théologique, valide durant tout le Moyen Âge, entre *status viae* et *status termini*. Il ajoute aussi, « Canto I », 23, qu'avec son sacrifice, Caton devient « un'ombra che annuncia di lontano, e nei limiti di un gesto imperfetto, il vero Cristo liberatore ».

Certainement que, comme lecteur chrétien médiéval<sup>394</sup>, Dante a dû être marqué par les gloses à la *Pharsalia* et à la *Philosophiae consolatio*, qui présentaient un Caton à l'égal des dieux – grâce au célèbre vers 128 du premier livre du *Bellum civile*, repris dans le texte boécien, ainsi que par les nombreuses sanctifications du personnage<sup>395</sup> – et qui proposaient des parallèles entre le Rédempteur et le héros, tout particulièrement à partir du discours central du livre II du texte lucanéen, où le Romain, se dédiant à la liberté et à la patrie, décide de mourir en sacrifice pour le rachat de son peuple<sup>396</sup>. Ce « *savio cristianizzato sulla cui fronte il poeta ha versato l'acqua battesimale della nuova religione* »<sup>397</sup>, cet « *auctor della libertà fra gli uomini [...] come i profeti e i patriarchi, [...] uomo predestinato da Dio* »<sup>398</sup>, ne fait que poursuivre, dans le Purgatoire, l'exercice de cette fonction que Dante lui a attribué dans le *Convivio* (IV, xxviii, 15), celle d'accueillir les âmes à la fin de leur vie, et, pour dépasser l'allégorie du *significare Dio*, de les diriger vers le vrai Dieu<sup>399</sup>.

L'exceptionnalité que Dante a accordée à Caton peut aussi se comprendre, selon G. Bárberi Squarotti<sup>400</sup>, à partir de l'homologie de destin entre les deux hommes. Le rapport, décrit dans le quatrième livre du *Convivio*, entre Marcia et Caton est homologue à celui entre Béatrice et Dante, à savoir une figure de l'âme, dans la jeunesse, fidèle à Dieu, qui s'en détache pour y retourner dans la vieillesse ; même si, naturellement, il s'agit d'un rapport avec les termes inversés, puisqu'entre Caton et Marcia, la part de Dieu et du bien est représentée par Caton. La similitude entre Caton et Dante se retrouve aussi dans la situation analogue de celui qui a vu sa liberté politique menacée par les dissensions civiles et qui décide de refuser de continuer cette existence de servitude, en choisissant l'exil (hors de la cité ou hors de la vie) pour y découvrir sa vraie *patria* (le monde ou le ciel). Dante, fils révérent face au modèle

---

<sup>394</sup> Dante parfait, à la suite des commentaires médiévaux de la *Pharsalia*, la version chrétienne de la déification déjà réalisée par Lucretius du point de vue païen ainsi que la christianisation du personnage, déjà initiée dans les gloses aux *Disticha Catonis*. Voir à ce propos les chapitres II.B.3.b), III.B.3.a)(3), III.C.1 et III.C.9.a)(4) ainsi que l'article essentiel de R. HAZELTON, « The Christianization of 'Cato' : The *Disticha Catonis* in the Light of Late Mediaeval Commentaries », qui affirme (163, n. 27), en citant une glose de l'*Expositio Remigii super Catonem*, que « a few, at least, believed that he [Caton] was literally a Christian » et qui (164-173), grâce aux commentaires médiévaux, met en parallèle Caton et Salomon ou les *Disticha Catonis* et l'*Ecclésiaste*.

<sup>395</sup> Voir à ce propos le chapitre II.B.3.b)(4), n. 414. À propos des « sanctifications » du personnage voir aussi les présentations de Pierre le Peintre et de Jean de Thuin, dans les chapitres III.C.9.b)(2) et III.C.9.c)(3).

<sup>396</sup> Voir à ce propos les chapitres sur Lucretius (II.B.3.b)) et sur les gloses à la *Pharsalia* (III.C.9.a)(4)).

<sup>397</sup> F. DE SANCTIS, « Catone, sintesi del *Purgatorio* ; Belacqua dell'Antipurgatorio », 258. Trad. : « sage christianisé sur le front duquel le poète a versé l'eau baptismale de la nouvelle religion ».

<sup>398</sup> J. BARTUSCHAT, « Canto I », 21. Trad. : « *auctor* de la liberté parmi les hommes [...] comme les prophètes et les patriarches, [...] homme prédestiné par Dieu ».

<sup>399</sup> Nous trouvons trop forcée l'interprétation de G. PAPARELLI, « Il Canto I del 'Purgatorio' », 25, qui voit dans le Caton du *Convivio* une anticipation du Caton du *Purgatorio*, dans le sens où celui-ci signifierait aussi Dieu pour les âmes qui ne sont pas encore en mesure de le contempler face à face.

<sup>400</sup> Cf. G. BÁRBERI SQUAROTTI, « Ai piedi del monte : il prologo del *Purgatorio* », 27-29.



qu'est Caton, rencontre le portier du Purgatoire au moment où il doit réitérer ses choix en vue de la libération du péché et de la misère, à travers un voyage cathartique qui consiste à réacquiescer l'absolue domination de la volonté sur les appétits<sup>401</sup> et à gagner la béatitude éternelle. Ainsi, comme l'affirme, G. Muresu<sup>402</sup>, ce pèlerinage purgatorial peut à plein titre être défini comme un *itinerarium in libertatem*.

Une des explications les plus pertinentes du pourquoi de la mort de Caton, qui se fonde sur le lien organique entre suicide, liberté et salut, est proposée par Béatrice aux chants IV et V du *Paradiso*. Face au doute de Dante concernant l'exercice de la justice divine à propos de ceux qui, victimes de violence, n'ont pu rester fidèles à leur vœu, la *donna gentile* répond :

Parere ingiusta la nostra giustizia  
ne li occhi d'i mortali, è argomento  
di fede e non d'eretica nequizia.  
Ma perché puote vostro accorgimento  
ben penetrare a questa veritate,  
come disiri, ti farò contento.<sup>403</sup>

Elle explique que, malgré la violence qui leur a été faite, ces âmes ne peuvent être totalement excusées du reniement de leur vœu<sup>404</sup> car si « fosse stato lor volere intero » (82), elles auraient pu persister dans leur voie, à l'image du martyr Laurent ou du romain Mucius (83-87). Face à la violence, le vouloir<sup>405</sup> droit ne peut accepter le mal, mais il peut y consentir « in tanto in quanto teme / se si ritrae, cadere in più affanno »<sup>406</sup>. Caton, devant la violence, préfère perdre

<sup>401</sup> Dans le chant VII du *Paradiso*, Béatrice fait un des plus longs discours de toute la *Commedia* – sans que celui-ci soit interrompu ni par les paroles, ni par le sommeil de Dante, ni par un autre personnage – : elle y présente les deux voies que Dieu a parcouru pour secourir l'humanité déchue, la justice et la libéralité (nous nous séparons de l'interprétation plus habituelle – justice et pitié – pour suivre celle de G. MURESU, « Le 'vie' della redenzione », que l'auteur démontre clairement dans son article), en exprimant les trois éléments affectés par le péché originel – immortalité, liberté, conformité à Dieu – qui, lorsqu'ils sont possédés par la créature humaine, lui donnent sa noblesse et qui ont été réhabilités totalement par l'humiliation de l'Incarnation du fils de Dieu (Cf. *Paradiso* VII, 67-75 ; 76-78, p. 109 : « Di tutte queste dote s'avvantaggia / l'umana creatura, e s'una manca, / di sua nobilità convien che caggia. » ; 115-120, p. 114 : « ché più largo fu Dio a dar sé stesso / per far l'uom sufficiente a rilevarsi, / che s'elli avesse sol da sé dimesso ; / e tutti li altri modi erano scarsi / a la giustizia, se 'l Figliuol di Dio / non fosse umiliato ad incarnarsi. ») Ainsi, même pour la liberté morale, lorsque celle-ci est envisagée dans le *Paradiso*, Dante semble prendre en compte la composante nécessaire de la grâce.

<sup>402</sup> Cf. G. MURESU, « L'inno e il canto d'amore », 8.

<sup>403</sup> *Paradiso* IV, 67-72, p. 58. Trad. p. 51 : « Que notre justice paraisse injuste / aux yeux des mortels est argument / de foi et non de noirceur hérétique. / Mais puisqu'il est possible à notre intelligence / de bien pénétrer cette vérité, / comme tu le désires, je te contenterai. »

<sup>404</sup> Cf. *Paradiso* IV, 73-81.

<sup>405</sup> Dans les dix-huit vers (III, 70-87) de la réponse de Piccarda, la racine « vol- » revient huit fois : *volontà*, *volverne*, *voler*, *voglia*, *voglie*, *voler*, *'nvoglia*, *volontade*. Voir à propos de l'argument du non-respect du vœu religieux, E. MALATO, « Il difetto della volontà », 282-283.

<sup>406</sup> *Paradiso* IV, 110-111, p. 62-63. Trad. p. 53 : « pour autant qu'il craint, / s'il refuse, de tomber en un plus grand malheur. »

la vie terrestre (un mal) plutôt que de rompre son vœu et renier la liberté (un mal plus grand). Par sa mort exemplaire, il explicite et prouve la puissance, la force et la dignité de la liberté, le plus grand don de Dieu :

« Lo maggior don che Dio per sua larghezza  
fesse creando, e a la sua bontate  
più conformato, e quel ch'e' più apprezza,  
fu de la volontà la libertate ;  
di che le creature intelligenti,  
e tutte e sole, fuoro e son dotate. »<sup>407</sup>

Dans cette figuration catonienne, Dante célèbre l'apothéose du sacrifice héroïque par lequel est sauvée la liberté, terme désigné de la pérégrination dantesque à travers le règne intermédiaire. Le *viator* s'apprête à emprunter un chemin encore difficile, passant par le redressement du libre arbitre, qui s'accomplira avec l'entrée dans l'Éden, lorsque Virgile avertit son disciple, avant de disparaître<sup>408</sup> :

« Non aspettar mio dir più né moi cenno ;  
libero, dritto e sano è tuo arbitrio  
e fallo fora non fare a suo senno :  
[...] »<sup>409</sup>

Cependant, cette liberté des passions ne peut être le but ultime que Dante recherche – même si en lui est comprise cette liberté morale et qu'elle en est même une condition indispensable –, car sinon le voyage du poète devrait se terminer au Paradis terrestre. L'affirmation de Virgile (*libertà va cercando*) s'intègre et se clarifie avec le solennel remerciement que le poète adresse à Béatrice dans le chant XXXI du *Paradiso* :

“Tu m'hai di servo tratto a libertate  
per tutte quelle vie, per tutt' i modi

---

<sup>407</sup> *Paradiso* V, 19-24, p. 69. Trad. p. 55 : « “Le plus grand don que Dieu dans sa largesse / fit en créant, le plus conforme / à sa bonté, et celui qu'il estime le plus, / fut la liberté du vouloir ; / dont les créatures intelligentes, / elles toutes, et seules, furent et sont douées.” »

<sup>408</sup> Cf. *Purgatorio* XXVII, 128-129, p. 475 : « “e se' venuto in parte / dove' io per me più oltre non discerno.” » Virgile fait son ultime discours à Dante une fois atteint le sommet des marches qui conduisent au seuil du Paradis terrestre. Il suivra pourtant encore quelque peu Dante et Stace, sans toutefois prendre la parole : il verra ainsi Matelda et le début de la procession symbolique. Dante échange un regard de stupeur avec lui, pour la dernière fois, durant la procession (*Purgatorio* XXIX, 56) et se rend compte de sa disparition après l'apparition de Béatrice (*Purgatorio* XXX, 49).

<sup>409</sup> *Purgatorio* XXVII, 139-141, p. 476. Trad. p. 253 : « “N'attends plus mon dire ni mon signe ; ton jugement est libre, droit et saint, / ne pas faire à son gré serait une faute : / [...].” »

che di ciò fare avei la potestate.<sup>410</sup>

Par une conformité toujours plus importante à la volonté divine, l'âme devient totalement libre. Remarquons cependant qu'il n'y a pas opposition, mais continuité entre la liberté morale qui suit la raison et la liberté spirituelle qui obéit à la volonté divine, car ces deux instances ne sont pas censées se contredire. Pourtant, dans le *Paradiso*, Dante doit relever quelques cas où l'esprit humain est dépassé par les voies de la Providence et qu'il faut accepter joyeusement. Cette liberté du *Paradiso*, d'ordre théologique, ne concerne plus les justes choix à opérer parmi les divers biens créés, mais se définit comme une adéquation du propre vouloir au vouloir divin et constitue la béatitude céleste. Béatrice ainsi que d'autres âmes bienheureuses expliciteront cette condition<sup>411</sup>. Dans le ciel, les âmes bienheureuses, qui ne sont plus limitées par les sens et qui sont naturellement attirées vers le Bien, rejoignent donc enfin leur vraie liberté, dans un parfait et spontané 'oui' à la Providence éternelle. L'amour des bienheureux qui s'exprime dans la charité est liberté au même degré qu'elle concorde avec le vouloir divin, comme l'exprime Pierre Damien :

« Io veggio ben », diss'io, « sacra lucerna,  
come libero amore in questa corte  
basta a seguir la provedenza etterna ;  
[...]. »<sup>412</sup>

S. Bernard confirmera, après avoir pris la fonction de Béatrice, que cette liberté théologique consiste dans la disponibilité au divin, dont la liberté morale n'est que la racine ou la semence. Pour Dante, avoir été « tratto a libertate » lui confère la possibilité d'« assomm[are]

---

<sup>410</sup> *Paradiso* XXXI, 85-87, p. 518. Trad. p. 293 : « “Tu m’as tiré de servitude à liberté / par toutes ces voies, par tous ces modes / que tu avais le pouvoir d’user.” »

<sup>411</sup> Cf. *Paradiso* XX, 137-138, p. 341 (l'aigle parle) : « “perché il ben nostro in questo ben s’affina, / che quel che vole Iddio, e noi volemo.” » ; XXIX, 58-63, p. 482 (Béatrice à propos des anges) : « “Quelli che vedi qui furon modesti / a riconoscer sé da la bontate / che li avea fatti a tanto intender presti : / per che le viste lor furo essaltate / con grazia illuminante e con lor merto, / si c’hanno ferma e piena voluntate [...].” » ; XXXIII, 143-145, p. 558 (Dante parle) : « ma già volgeva il mio disio e ’l velle, / sì come rota ch’igualmente è mossa, / l’amor che move il sole e l’altre stelle. »

<sup>412</sup> *Paradiso* XXI, 73-75, p. 349-350. Trad. p. 203 : « “Je vois bien”, dis-je, “lampe sacrée, / comme libre amour suffit dans cette cour / pour suivre l’éternelle Providence ; / [...].” »

perfettamente [...] il [s]uo cammino » jusqu'à « montar per lo raggio divino »<sup>413</sup>, c'est-à-dire jusqu'à l'ultime vision du chant XXXIII<sup>414</sup>.

Si la liberté des âmes du Paradis consiste à adhérer à la volonté divine, principe et fin de toutes choses, celle des hommes sur terre et des âmes au Purgatoire se juge à la plus ou moins grande obéissance qu'ils ont montrée à Dieu au moyen de leur raison<sup>415</sup>. Or, Caton fait partie de cette lignée d'hommes illustres romains qui, par *celestiale infusione* et *divina ispirazione* se sacrifièrent d'une manière ou d'une autre, pour leur patrie, pour le bien commun, pour le droit, par vertu, par volonté divine...<sup>416</sup> : le sacrifice que fit Caton fut celui de sa vie ; par sa mort, il s'est donc spontanément conformé à la volonté divine, témoignant ainsi de sa liberté spirituelle. La mort sublime de Caton, en (pré)figurant tous les genres de liberté – politique, morale, spirituelle –, selon des modalités adaptées, et en se présentant comme une offrande pour celle-ci, a suscité l'intérêt et l'admiration de Dante, qui place son héros à la porte du Purgatoire. Terrain de la *liberatio* et de la *restauratio*, rendues possibles par l'action conjointe de la grâce divine et de l'engagement humain, le deuxième règne d'outre-tombe se voit particulièrement bien représenté par la vie et l'ultime geste de Caton.

#### (5) Dialogue entre Caton et Virgile ; rites de purification et d'humiliation

En nous concentrant sur la dernière partie de ce premier chant du *Purgatorio*, nous voudrions soulever la question de la définition du rôle de Caton dans le Purgatoire. Faisant souvent écho à la fonction de législateur des hommes illustres de l'Élysée que lui confie Virgile dans l'*Énéide*<sup>417</sup>, les interprètes voient habituellement, dans ce personnage, un gardien du second règne. Une telle attribution comporte cependant aussi ses limites, si nous pensons qu'en

---

<sup>413</sup> Cf. *Paradiso* XXXI, 94-99, p. 519 : « “Acciò che tu assomi / perfettamente”, disse, “il tuo cammino, / a che priego e amor santo mandommi, / vola con li occhi per questo giardino ; / ché veder lui t'acconcerà lo sguardo / più al montar per lo raggio divino.” » Trad. p. 293 : « “Pour que tu achèves / parfaitement”, dit-il, “ton chemin, / ce pourquoi m'envoient prière et amour saint, / vole avec les yeux par ce jardin ; / car le voir mûrira ton regard / pour mieux monter par le rayon divin”. »

<sup>414</sup> Voir à ce propos S. PASQUAZI, « Catone », 530-531.

<sup>415</sup> Ce que Cerbère exprime à sa manière en *Inferno* IX, 94-96, p. 154 : « “Perché recalcitrare a quella voglia / a cui non puote il fin mai esser mozzo, / e che più volte v'ha cresciuta doglia ?” »

<sup>416</sup> Cf. *Convivio* IV, v, 12-13, p. 286.

<sup>417</sup> Cf. VIRGILE, *Aeneis* VIII, 670, p. 144 : « secretosque pios, his dantem iura Catonem. ». Trad. p. 144 : « à l'écart les hommes pieux et Caton leur donnant des lois. » R. HOLLANDER, *Allegory in Dante's 'Commedia'*, 128-129, émet l'hypothèse que le fait d'avoir lu son propre nom dans la citation virgilienne aurait incité Dante à tenir particulièrement compte de cette proposition à propos de Caton.

situation normale aucune vigilance n'est requise vis-à-vis des âmes pénitentes, contrairement aux âmes des damnés, continuellement surveillées par des gardiens cruels qui ne partagent pas leurs souffrances<sup>418</sup>. En effet, les deux événements fictionnels inimaginables survenus en ce jour de Pâques 1300 – la sortie de l'Enfer de deux personnes, l'une placée aux Limbes, l'autre encore en vie et, par la suite, la distraction des âmes du Purgatoire par un chant amoureux<sup>419</sup> – sont des faits uniques dans l'histoire, le premier lié à une grâce divine particulière, le second attaché à la présence d'un terrien dans le monde des âmes. Si Caton n'est pas gardien du second règne, il n'y a donc aucune pertinence à se demander si sa jurisprudence couvre l'intégrité de la montagne ou se limite à l'Antipurgatoire<sup>420</sup>, bien que des éléments textuels (*mie grotte*, v. 48 ; *la tua balia*, v. 66 ; *li tuoi sette regni*, v. 82) permettent d'envisager une sorte de gouvernance du mont tout entier, mais dans un sens large ou symbolique. Symbolique, car Dante semble avoir voulu attribuer à Caton la fonction exemplaire de l'émancipation de la domination du péché, de la récupération progressive de la vraie liberté, et de la totale incompatibilité entre le règne de la perdition et l'univers du salut. Exemplarité que Virgile reconnaît et qu'il veut faire admirer par son disciple<sup>421</sup>.

Le dialogue qui s'installe entre Caton et Virgile – à partir du vers 40 et jusqu'au vers 108, ce qui représente plus de la moitié du chant – est à comprendre, selon la lecture de Gabriele Muresu, que nous partageons<sup>422</sup>, non pas comme une lutte rhétorique faite de discours offensifs et défensifs ainsi que d'une malicieuse *captatio benevolentiae*<sup>423</sup>, mais plutôt comme

<sup>418</sup> À l'inverse de ce qu'affirme par exemple A. CHIARI, *Il preludio del 'Purgatorio'*, 16 : « Sono parole che [...] dichiarano la speciale santità del luogo, ne proclamano l'inaccessibilità a chi non ne sia degno, e pienamente giustificano la scrupolosa custodia. »

<sup>419</sup> Cf. *Purgatorio* II, 119-123, p. 34. Caton, décrit comme *veglio onesto* (119) apparaît en effet une seconde fois dans le deuxième chant, criant afin d'interrompre le chant si doux *Amor che ne la mente mi ragiona* (112), interprété par Casella (et composé par Dante pour son troisième livre du *Convivio*). Afin de sortir les auditeurs de leur extase, il dit : « “Che è ciò, spiriti lenti? / qual negligenza, quale stare è questo? Correte al monte a s'ogliarvi lo scoglio / ch'esser non lascia a voi Dio manifesto.” » Voir à propos du chant II l'article fort éclairant de G. MURESU, « L'inno e il canto d'amore ». B. BOWDEN, « Dante's Cato and the *Disticha Catonis* », 126, juge que « the almost comic Cato » du deuxième chant du *Purgatorio* ne peut se référer à un personnage historique, position que nous ne partageons pas.

<sup>420</sup> Ce qu'affirme, par exemple, par force démonstrations, A. PÉZARD, « Le Chant premier du *Purgatoire* », 20-22. F. DE SANCTIS dans son article « Catone, sintesi del *Purgatorio* ; Belacqua dell'Antipurgatorio » montre à quel point Caton est lié structurellement et thématiquement bien plus au Purgatoire qu'à l'Antipurgatoire.

<sup>421</sup> Cf. le discours de Virgile à Caton, *Purgatorio* I, 68-69, p. 10 : « de l'alto scende virtù che m'aiuda / condurlo a vederti e a udirli. » Cette expression quasi rituelle indique que la rencontre avec Caton est un moment essentiel, un point de passage obligé dans le pèlerinage entrepris par Dante.

<sup>422</sup> Cf. G. MURESU, « Il 'sacrificio' per la libertà », 393-397.

<sup>423</sup> Comme le proposent de nombreux critiques à la suite de D'OVIDIO, *Il Purgatorio*, 55-63. L'interprétation selon laquelle Virgile voit en Caton la gloire du peuple romain, et que, sincèrement et spontanément, il produit son discours *ex abundantia cordis*, est soutenue par une autre lignée d'exégètes à la suite, entre autres, de V. ROSSI, *Il poeta della volontà eroica*, 61-65. F. ULIVI, « Il canto I del *Purgatorio* », 221, propose, quant à lui, une lecture allégorique de ce long réquisitoire virgilien, en y voyant le trouble de la doctrine humaine, personnifiée par Virgile, devant la nouvelle condition spirituelle de la liberté de Caton.

un échange complice entre les deux sages, développé selon un mode rituel et pédagogique, pour le disciple Dante, qui écoute en silence, afin d'intégrer de nombreuses leçons essentielles : exposition des conditions des deux pèlerins, de leur itinéraire, du but à atteindre ; prise de conscience de l'insurmontable séparation entre le monde des damnés et des élus (le *chaos magnum* créé par la nouvelle loi, le rappel vain de Marcia, suivi du recours puissant à Béatrice). Dans la même ligne interprétative, Ezio Raimondi pense que les interrogations énoncées par Caton tendent, non pas tant à s'informer, qu'à provoquer en ses auditeurs une prise de décision concernant le renoncement définitif au monde infernal<sup>424</sup>.

Relevons au passage que l'amour puissant et sincère qui avait uni le couple Caton-Marcia durant leur vie, et le souvenir vif qui en reste<sup>425</sup> (v. 85-87 « *Marzia* – diérèse sur le nom qui en allonge l'expression et exprime l'émotion – *piacque tanto a li ochhi miei / mentre ch'i' fu' di là* », *diss' elli allora, / « che quante grazie volse da me, fei* ») rendent d'autant plus définitive la cassure entre les deux règnes (v. 88-89 : « *Or che di là dal mal fiume dimora / più muover non mi può* »). Pour la première fois dans la *Commedia*, selon J. Bartuschat, le renoncement de Caton à cet amour terrestre en faveur de l'amour divin manifeste la liberté spirituelle, identifiée par Dante à l'obéissance à la volonté divine<sup>426</sup>.

Le discours se fera aussi propédeutique lorsque Caton prescrit et décrit les actes liturgiques à exécuter<sup>427</sup>. Ce dialogue entre les deux Anciens tend à s'assimiler à un rite de passage qui, une fois terminé, provoque chez le disciple, toujours muet, une succession de gestes graves et intenses, décrit et ordonné par la polysyndète. Ceux-ci reportent au premier plan, avec la tension d'un double enjambement, le je-*actor*, resté jusqu'à maintenant à genoux, finalement prêt à célébrer les liturgies qui l'attendent, dans un sentiment de totale confiance envers son maître :

e io sù mi levai  
sanza parlare, e tutto mi ritrassi  
al duca mio, e li occhi a lui drizzai.<sup>428</sup>

---

<sup>424</sup> Cf. E. RAIMONDI, « Canto I », 25-26.

<sup>425</sup> Perspective d'ailleurs plus médiévale que lucanienne sur cette relation. Voir, par exemple, le traitement qu'en fait les Histoires romaines en langues vernaculaires, cf. le chapitre III.C.9.c).

<sup>426</sup> Cf. J. BARTUSCHAT, « Canto I », 25.

<sup>427</sup> Pour E. RAIMONDI, « Canto I », 25, tout le chant est d'ailleurs à interpréter à travers les « *schemi di una cerimonia liturgica* ».

<sup>428</sup> *Purgatorio* I, 109-111, p. 15. Trad. p. 23 : « et moi je me levai / sans parler, me serrant tout entier / contre mon guide, et je dressai les yeux vers lui. »

Si Béatrice est l'intercesseur efficace de Dante (et de Virgile) auprès de Caton<sup>429</sup>, c'est aussi par elle que le poète latin accède au statut de maître de cérémonie (de la purification)<sup>430</sup> ; fonction que Virgile sera en mesure d'exécuter, en qualité de prêtre, dans les rites de la fin de ce chant, se présentant humblement comme simple exécuteur de volontés supérieures (cf. 52, 61, 68, 93) et comme compagnon de voyage de Dante (54).

Cependant, celui qui introduit Dante à l'humilité, vertu considérée comme le meilleur antidote contre l'orgueil – qui changea les Piérides en pies (11-12) et qui fit mourir Ulysse, la montagne du Purgatoire en vue, dans un naufrage (131-132) –, définie théologiquement comme « *quaedam dispositio ad liberum accessum hominis in spiritualia et divina bona* »<sup>431</sup>, c'est Caton le magnanime ! Cela signifie que, dans ce règne de la purgation, l'humilité devient compatible avec la magnanimité, ainsi que l'a montré Thomas d'Aquin, puisque la seconde « *facit quod homo se magnis dignificet secundum considerationem donorum quae possidet ex Deo* » alors que la première « *facit quod homo seipsum parvipendat secundum considerationem proprii defectus* »<sup>432</sup>. Le rôle que Dante confie à Caton l'engage comme passeur, d'un monde où la magnanimité se présentait comme unique et suprême réconfort pour celui qui était condamné à vivre sans espérance, à un univers où cette vertu, sortie finalement des ténèbres, peut tendre, en tant qu'elle s'accorde avec l'humilité, vers le salut<sup>433</sup>.

Dans le cérémonial liturgique, la première image de l'humilité se retrouve dans ce *giunco* (95, 102), avec lequel le pèlerin sera ceint, non seulement à cause de l'adjectif explicite qui lui est attribué (*umile*, 135), mais aussi grâce à sa description : sans *fronda*, *schietto* (103-104), poussant sur un *molle limo* (102), au point le plus bas de l'île (100-101, 114). Ce rite du jonc,

---

<sup>429</sup> Cf. *Purgatorio* I, 91-93, p. 13 : « Ma se donna del ciel ti move e regge, / come tu di', non c'è mestier lusinghe : bastisi ben che per lei mi richegge. »

<sup>430</sup> Voir à ce propos le développement de B. PINCHARD, *Le bûcher de Béatrice*, 177-184. Virgile, par son statut de guide, portera Dante, mais aussi le destin de Rome, jusqu'« au destin des rachetés » (178).

<sup>431</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 161 (De humilitate), art. 5 (Utrum humilitas sit potissima virtutum), ad 4, p. 301.

<sup>432</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 129 (De magnanimitate), art. 3 (Utrum magnanimitas sit virtus), ad 4, p. 62. Traduction : « fait que l'homme se rend grandement digne selon la considération des dons qu'il possède de Dieu [...] fait que l'homme se méprise selon la considération de ses propres défauts. » Voir à ce propos R.-A. GAUTHIER, « Achèvement de la transposition de la magnanimité philosophique : La magnanimité identifiée à l'humilité », et « Le conflit de la magnanimité et de l'humilité et leur conciliation dans l'humanisme chrétien de Saint Thomas d'Aquin », dans : *Magnanimité. L'idéal de grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, 239-250 et 443-488. D'ailleurs, comme le remarque E. RAIMONDI, « Canto I », 30, Dante ne lisait-il pas déjà chez Lucain des pensées de Caton recoupant les deux vertus ? : « *componite mentes / ad magnum virtutis opus summosque labores* » et « *haeremus cuncti superis [...] nil facimus nisi sponte dei* » ? (*Pharsalia* IX, 380-381, p. 239 et 573-574, p. 246). Voir le traitement médiéval de Caton à propos de la vertu de la magnanimité présenté dans le chapitre III.C.3.d)(3), où Caton n'est pas présenté comme un magnanime chrétien et donc humble. On remarque ici une initiative dantesque.

<sup>433</sup> Voir à ce propos E. RAIMONDI, « Canto I », 30.

décrit par Caton, est réalisé « *si com'altrui piacque* » (133), de même que le naufrage d'Ulysse s'était déroulé « *com'altrui piacque* » (*Inferno* XXVI, 41). Ainsi, le voyage fou du Grec, dans son *hybris*, est à nouveau opposé au chemin sur lequel s'engage Dante, dans l'humilité et la conformité à la volonté divine (ou catonienne, représentant de Dieu)<sup>434</sup>.

À la liturgie du jonc est joint étroitement l'autre rite, celui qui consiste à nettoyer, avec de la rosée, le visage et l'œil, surtout, de toute trace de saleté infernale. Virgile, ministre parfaitement en connaissance de son rôle, conduit Dante dans un lieu herbeux, ombrageux, aéré et recouvert de rosée, facteurs ou signes bibliques de la bienveillance divine<sup>435</sup>. Le décor est ainsi parfaitement approprié à une initiation purificatrice, envisagée comme une renaissance (au même titre que le baptême, sacrement considéré comme le plus proche de l'esprit de Pâques – jour durant lequel Dante fait son entrée en Purgatoire) et décrite de cette manière :

ambo le mani in su l'erbetta sparte  
soavemente 'l moi maestro pose :  
ond'io, che fui accorto di sua arte,  
porsi ver' lui le guance lagrimose ;  
ivi mi fece tutto discoverto  
quel color che l'inferno mi nascose.<sup>436</sup>

Selon G. Mazzota<sup>437</sup>, une réflexion d'Alain de Lille, tirée d'un sermon de l'Avent, pourrait expliquer de manière pertinente les implications dramatiques de ce rituel présenté par Dante. Le prédicateur commente un verset d'*Isaïe* (45, 8), « *rorate coeli de super* », lequel se prête à une réflexion sur la Rédemption de l'homme. Il faut comprendre de ce verset que :

---

<sup>434</sup> Voir à ce propos J. BARTUSCHAT, « Canto I », 27. Bien qu'il soit probable que le *altrui* de notre chant renvoie en première instance à Caton, il est acceptable de reconnaître dans le geste de Virgile une obéissance à la volonté divine. Voir aussi G. BÁRBERI SQUAROTTI, « Ai piedi del monte : il prologo del *Purgatorio* », 35 et E. SANGUINETI, « Canto I », 281. Il est intéressant de relever la reprise des paroles à la rime entre les deux textes, celui de l'allusion à la "chute" d'Ulysse dans *Purgatorio* I, 130-136, et celui de la narration du naufrage du héros grec en *Inferno* XXVI, 137-142 : respectivement *acque, piacque, rinacque* et *nacque, acque, piacque*. Voir à ce propos, S. ABBADESSA, « La sentenza di Sibilla », 22.

<sup>435</sup> Pour l'herbe, voir par exemple Ps. 23 (22). Pour la brise, 1R. 11-13. Pour la rosée, rappelons celle de la terre promise qui baigna la toison étendue par Gédéon, symbole de la grâce descendue des cieux sur Israël, de la victoire certaine, de la servitude abolie (cf. A. PÉZARD, « Le Chant premier du *Purgatoire* », 29-30), voir Jg. 6, 38 ; nous pouvons aussi penser à la rosée qui repose sur la tête du bien-aimé du Ct. 5, 2.

<sup>436</sup> *Purgatorio* I, 124-129, p. 17. Trad. p. 23 : « mon maître posa doucement / ses deux mains écartées sur l'herbette : / d'où moi, qui compris la raison de son geste, / je lui tendis mes joues pleines de larmes ; / et là il mit à découvert / cette couleur qu'Enfer avait cachée. » Voir à ce propos le chapitre IV.D.2.a)(1), où nous avons déjà mentionné cette situation finale.

<sup>437</sup> Cf. G. MAZZOTA, « Opus restaurationis », 46.



primitiva gratia [...] quae post vitiorum tenebras in matutino fidei ad nos venerat, de quo dicitur : Sicut ros Hermon qui descendit in montem Sion [Ps. 132, 3].<sup>438</sup>

Cette eau qui « morbum purgat » et qui conduit « ad sanitatem », fait ainsi passer l'homme, de la nuit de l'Enfer au matin de la foi (purgatoriale) ; la fonction curative de la rosée constitue un point de convergence supplémentaire avec la structure dramatique de la scène.

Une source d'inspiration non chrétienne de ce rite a été mise en évidence par F. d'Ovidio, puis reprise par de nombreux exégètes<sup>439</sup>, et elle semble des plus naturelles puisqu'on la trouve chez Virgile lui-même, en particulier dans les prescriptions que la Sibylle fait à Énée comme préliminaires à la descente dans l'Averne, puis à l'entrée dans les Champs Élysées, ce qui permet de nombreux rapprochements avec le Purgatoire et la région qui s'étend *in su 'l grado superno* (*Purgatorio* XXVIII, 125) du mont, le Paradis terrestre.

Énée avait aussi dû se purifier, avant d'entrer dans l'Élysée<sup>440</sup>, tout comme Dante, lors du premier rite, verra son visage, baigné de pleurs, lavé par la rosée. De plus, lorsqu'Anchise voit son fils marchant dans les prés au royaume des morts, il tend les deux mains en avant et baigne ses joues de larmes<sup>441</sup>. Le pénétrant symbole du deuxième rite de la ceinture du jonc est associé à l'épisode virgilien très célèbre où le héros troyen, pour pouvoir accéder au séjour des morts, va, sous la conduite de la Sibylle, cueillir le solitaire rameau d'or qui, chaque fois qu'on le coupe, repousse, avec sa tige et ses feuilles de métal fauve, symbole qu'il devra lui-même présenter au moment d'entrer au séjour des bienheureux<sup>442</sup>. Reprenant de Virgile le mythe du rameau d'or, lequel ne représente rien d'autre qu'un rite de fertilité, Dante l'adapte

<sup>438</sup> ALAIN DE LILLE, *Sermones* VII, 131, PL 210, col. 215C. Trad. : « la grâce première [...] qui était venue à nous après les ténèbres des vices dans le matin de la foi, à propos de quoi on dit : C'est comme la rosée du Mont Hermon sur les hauteurs de Sion. »

<sup>439</sup> Cf. F. D'OVIDIO, *Il Purgatorio*, 67-70.

<sup>440</sup> Cf. VIRGILE, *Aeneis* VI, 635-636, p. 187 : « Occupat Aeneas aditum corpusque recenti / spargit aqua ramumque aduerso in limine figit. » Nous voyons déjà les deux rites liés puisqu'en plus d'être aspergé d'eau, il plante le rameau d'or. SERVIUS commente d'ailleurs ainsi *Aeneis* VI, 636, p. 89 : « SPARGIT AQUA purgat se : nam impiatus fuerat vel aspectu Tartari, vel auditu scelerum atque poenarum. et 'spargit', quia se inferis purgat. »

<sup>441</sup> Cf. VIRGILE, *Aeneis* VI, 685-686, p. 189 : « Aeneas, alacris palmas utrasque tetendit, / effusaeque genis lacrimae et uox excidit ore [...] ». Cf. L. PERTILE, « Il nobile castello e l'umanesimo dantesco », 21. Voir aussi S. VAZZANA, *Dante et la « bella scola »*, 76-78 et 100-101, R. HOLLANDER, « Le opere di Virgilio nella *Commedia* di Dante », 296 et A. PÉZARD, « Le Chant premier du *Purgatoire* », 30-33. On trouve aussi des parallèles avec différents passages de l'*Énéide* : lorsqu'Anchise invoque les divinités sur le rivage en étendant les mains sur le sol, avant de reprendre la route pour l'Italie (III, 263-265) ; quand Énée, en s'éveillant pour la première fois au bord du Tibre, après la mort de son père, puise au creux de ses mains l'eau du fleuve en un rite propitiatoire (VIII, 68-70). Relevons la précision philologique importante pour le premier de ces deux passages, puisque les manuscrits en usage au XIV<sup>e</sup> siècle possèdent tous la leçon « sparsis in litore palmis » alors que la version critique contemporaine retient « passis de litore palmis ».

<sup>442</sup> Cf. VIRGILE, *Aeneis* VI, 136-137, 143-144, p. 169 : « Latet arbore opaca / aureus et foliis et lento uimine ramus [...] / [...]. Primo auolso non deficit alter / aureus, et simili frondescit uirga metallo. » Cf. à ce propos P. BOYDE, *L'uomo nel cosmo*, 200.

à un nouvel univers spirituel. L'image de la repousse instantanée et prodigieuse du jonc, dernière de ce chant, à rapprocher de celle de résurrection, proposée dans l'exorde (7), ou de celle de la parole biblique<sup>443</sup>, préfigure la renaissance qui se réalisera dans sa plénitude au sortir du Paradis terrestre :

cotal si rinacque  
subitamente là onde l'avelse.<sup>444</sup>

Le poète subit en effet une dernière purification rituelle, un bain dans les eaux de l'Eunoé<sup>445</sup>, dont il raconte être sorti pareil à une plante qui renaît – cette fois c'est lui-même qui est régénéré tel l'humble roseau du premier chant ! – et qui lance vers les étoiles ses pousses neuves :

Io ritornai dalla santissima ondia  
rifatto sì come piante novelle  
rinovellate di novella fronda,  
[...].<sup>446</sup>

Contrairement au rite du jonc, le lavage avec la rosée a lieu dans une zone distante de la rive marine (cf. 116, 130), peut-être parce que la mer, qui souvent symbolise le péché ou est vue comme un instrument de punition (cf. *mar sì crudele*, 3), pourrait empêcher cette purification, effectuée d'ailleurs avec de l'eau douce. Le jonc, quant à lui, capable de résister à l'onde qui batte (101) et aux *percosse* (105) des vagues, peut être au contact de celles-ci parce qu'il contribue, dans la plus humble soumission, à demeurer dans l'esprit de l'expiation et du regret

---

<sup>443</sup> Cf. Jb. 14, 7 : « lignum habet spem si praecisum fuerit rursum virescit et rami eius pullulant. » et Is. 35, 1-2 : « laetabitur deserta et inopia et exultabit solitudo et florebit quasi lilium germinans germinabit [...] ».

<sup>444</sup> *Purgatorio* I, 135-136, p. 18. Trad. p. 25 : « et telle elle renaquit, / là où il l'avait cueillie, aussitôt. »

<sup>445</sup> L'on retrouve aussi le parallèle entre le passage des deux fleuves, une fois Léthé (*Purgatorio* XXXI), une fois Eunoé (*Purgatorio* XXXIII) avec l'épisode virgilien des âmes passant le Léthé et qui « securos latices et longa obliuia potant » (*Aeneis* VI, 703-715, en part. 715, p. 190), qu'Énée admire dans un tressaillement. Ce moment fondamental du voyage dantesque, la sortie de l'Eunoé afin de s'envoler vers les étoiles, trouve encore une similitude avec l'esprit virgilien : le « rifatto sì come piante novelle / rinnovellate da novella fronda [...] » (143-144) trouve écho dans les « collectum robur uiresque refectae » (*Georgica* III, 235) et « fronde uirere noua » (*Aeneis* VI, 206). Ce Virgile qui, dans la dernière partie du Purgatoire, a dû petit à petit céder sa place, résiste encore comme maître du *bello stile*.

<sup>446</sup> *Purgatorio* XXXIII, 142-145, p. 585. Trad. p. 311-312 : « Je m'en revins de l'onde sainte / régénéré comme une jeune plante / renouvelé de feuillage nouveau, / pur et prêt à monter aux étoiles, / [...] ». Cf. A. PÉZARD, « Le Chant premier du *Purgatoire* », 34 ; Cf. E. RAIMONDI, « Canto I », 35. L. PERTILE, « Lo scoglio e la vesta », 79, fait correspondre à cette miraculeuse *renovatio* un autre prodige, celui de renouvellement de l'arbre interdit dépouillé de fleurs et de feuillage (*Purgatorio* XXXII 38-39), lorsque le Grifon le lie au char : « Come le nostre piante, quando casca / giù la gran luce mischiata con quella / che raggia dietro a la celeste lasca, / turgide fansi e poi si rinovella / di suo color ciascuna, pria che 'l sole / giunga li suoi corsier sotto altra stella ; / men che di rose e più che di viole / colore aprendo, s'innovò la pianta, / che pria avea le ramora sì sole. » (*Purgatorio* XXXII 52-60, p. 555-556).

des fautes. D'ailleurs, si la mer est le premier élément de l'environnement que le pèlerin réussit à apercevoir, une fois que la lumière perce à l'horizon :

L'alba vinceva l'ora mattituna  
che fuggia innanzi, sì che di lontano  
connobi il tremolar de la marina.<sup>447</sup>

c'est aussi parce que le Purgatoire, malgré l'immense distance qui le sépare du monde de l'éternelle perdition, est un lieu où il convient de s'aviser des racines du mal. Sachant toutefois que les souffrances, dans ce cas, garantissent la vraie renaissance pour ces âmes qui, malgré leurs péchés, ont su *rivolgersi a Dio*<sup>448</sup>.

Ce paysage final, cette plage solitaire où les deux poètes cheminent *com'om che torna a la perduta strada* (119), sans possibilité de retour<sup>449</sup>, révèle le sens du chemin à entreprendre : celui d'un retour à la maison, à la *patria* pour l'exilé, en suivant un guide, comme les Hébreux à travers le désert en direction de la Terre promise<sup>450</sup>. Le thème biblique de l'exode – qui signifie la libération du péché et le retour à Dieu – sera d'ailleurs chanté par les âmes arrivant au Purgatoire, dans les vers du prochain chant :

'In exitu Israël de Aegypto'  
cantavan tutti insieme ad una voce  
con quanto di quel salmo è poscia scripto.<sup>451</sup>

C'est cette figure qui marquera tout le cantique : le chemin, l'aspiration, l'espérance, la libération, la restauration ; figure illuminée de la lumière du jour divin naissant, aux premières lueurs de l'aube.

Dans le chant II<sup>452</sup>, Dante, Virgile et les âmes à peine arrivées sur la plage du Purgatoire sont ravis en écoutant Casella chanter *Amor che ne la mente mi ragiona* : sujet d'amour exprimé dans l'œuvre précédente de Dante, le *Convivio*, et qui célèbre une *donna Filosofia*, proche de celle de la *Philosophiae consolatio*. Les deux œuvres sont si liées que lorsque l'Alighieri

<sup>447</sup> *Purgatorio* I, 115-117, p. 15-16. Trad. p. 23 : « L'aube gagnait sur l'heure matinale / qui fuyait devant elle, et de loin / je reconnus le frémissement de la mer. »

<sup>448</sup> C'est-à-dire convertir leur cœur : voir à ce propos l'« Introduzione » de A. M. CHIAVACCI LEONARDI, dans : *Commedia*, xiv.

<sup>449</sup> Cf. *Purgatorio* I, 106, p. 14 : « Poscia non sia di qua vostra reddita [...]. » Trad. p. 23 : « Aussi ne faites pas retour par ici [...]. »

<sup>450</sup> Voir à ce propos l'analyse d'A. M. CHIAVACCI LEONARDI, *Commedia*, 5.

<sup>451</sup> *Purgatorio* II, 46-48, p. 25-26. Trad. p. 27 : « "In exitu Israël de Aegypto", / chantaient-ils tous ensemble à l'unisson, avec ce qui vient après dans ce psaume. »

<sup>452</sup> Pour une lecture éclairante de l'épisode du chant de Casella, lire J. FRECCERO, « Il canto di Casella. *Purgatorio* II, 112 ».

s'adresse à Casella en citant son œuvre, il ne peut s'empêcher de faire allusion à celle de Boèce :

« Se nuova legge non ti toglie  
memoria o uso a l'amoroso canto  
che mi solea quetar tutte mie doglie,  
di ciò ti piaccia *consolare* alquanto  
l'anima mia, [...]. »<sup>453</sup>

Casella semble ainsi offrir une consolation, en célébrant et en chantant l'amour de la Sagesse, la Philosophie. La vision de la philosophie comme aliment, présent autant chez Boèce que dans le projet même du *Convivio*, se retrouve aussi dans cet épisode, puisque l'attention avec laquelle les âmes écoutent le chant de Casella est comparée à celle des colombes totalement absorbées par leur repas de *biado o loglio* (*Purgatorio* II, 124). Cependant, cette nourriture philosophique bien qu'elle ait pu fournir momentanément un peu de paix, n'est plus suffisante pour l'objectif du *Purgatorio* et il faudra que la philosophie soit dépassée, grâce aux admonitions de Caton, qui fait s'envoler les âmes-oiseaux :

Come quando, cogliendo biado o loglio,  
li colombi adunati a la pastura,  
queti, senza mostrar l'usato orgoglio,  
se cosa appare ond'elli abbian paura,  
subitamente lasciano star l'esca,  
perch' assaliti son da maggior cura.<sup>454</sup>

Enchantées et consolées par le chant de Casella, elles ont cru un moment être déjà arrivées *in patria*, grâce au repos provisoire que leur ont procuré les études philosophiques sur l'amour, oubliant que leur pèlerinage était à peine commencé. L'intervention sévère de Caton réproprime les âmes et les exhorte à courir au mont pour se purger<sup>455</sup>, faisant référence à cette fin ultérieure, de nature surnaturelle, en termes de vision :

---

<sup>453</sup> *Purgatorio* II, 106-110, p. 32-33. C'est nous qui soulignons. Trad. p. 33 : « Si une loi nouvelle ne t'a enlevé / la mémoire et l'usage du chant amoureux / qui apaisait tous mes soucis, / qu'il te plaise d'en consoler un peu / mon âme, [...] »

<sup>454</sup> *Purgatorio* II, 124-129, p. 34-35. Trad. p. 33 : « Comme les colombes, cueillant l'orge et l'avoine, / quand elles sont ensemble à la pâture, tranquilles, sans montrer leur orgueil habituel, / si quelque chose apparaît qui les alarme, / laissent là tout à coup la nourriture, / comme assaillies d'un plus grave souci. »

<sup>455</sup> G. SASSO, « Catone », 174-177, met particulièrement en évidence ce « nesso strutturale » (175) entre Casella, symbole de l'ancienne vie qu'il faut quitter, et Caton, qui entraîne les âmes à mourir à l'ancienne vie pour atteindre la vraie liberté.

Noi eravam tutti fissi e attenti  
 a le sue note ; ed ecco il veglio onesto  
 gridando : « Che è ciò spiriti lenti ?  
 qual negligenza, quale stare è questo ?  
 Correte al monte a spogliarvi lo scoglio  
 ch'esser non lascia a voi Dio manifesto. »<sup>456</sup>

Dans le Purgatoire, nous sommes bien au-delà des limites de *questa vita* : ici Virgile est un pèlerin comme les autres<sup>457</sup>, ici la tentative d'Ulysse d'atteindre une vérité philosophique sans reconnaître les limites de la raison n'est que le souvenir d'un échec (cf. *Purgatorio* I, 132). Dans un tel contexte, l'*otium* demandé pour les études philosophiques devient *negligenza*, et l'*orgoglio* du philosophe doit laisser place à l'humilité. Les âmes sont incitées par Caton à une nouvelle ferveur active, qui consiste à s'engager dans l'ascension de la montagne et à se débarrasser du *scoglio*. Ce *scoglio* serait, selon Lino Pertile, l'habit de peau que l'homme doit porter depuis la faute originelle – l'amour tordu, non droit, non ordonné –, mais pourrait aussi faire allusion au vêtement de peau que portait le pèlerin au Moyen Âge. Ainsi il s'agirait, durant ce pèlerinage, de récupérer l'état prélépsaire, c'est-à-dire d'atteindre le Paradis terrestre et de « liberare in noi l'immagine e la somiglianza del divino artefice che la pelle morta ricopre »<sup>458</sup>. Le voyage purgatorial, redécouverte et reconfiguration de l'âme humaine, se présente comme l'itinéraire moral, spirituel et psychologique, opposé à l'itinéraire historique, par lequel les âmes se libèrent du *scoglio* de l'Homme ancien et, en récupérant l'incorruptibilité et l'innocence perdues du genre humain depuis Adam et Ève, se revêtent de l'Homme nouveau, c'est-à-dire du Christ, dans le lieu où Adam et Ève avaient justement péché.

---

<sup>456</sup> *Purgatorio* II, 118-123, p. 33-34. Trad. p. 33 : « Nous étions tous fixes et attentifs / à son chant, quand tout à coup l'honnête vieillard / s'écria : "Qu'est-ce là, âmes lentes ? / quelle négligence, quelle halte est ceci ? / Courez à la montagne y dépouiller l'écorce / qui ne laisse pas Dieu se montrer à vous !" »

<sup>457</sup> Cf. *Purgatorio* II, 61-63, p. 27 : « "Voi credete / forse che siamo esperti d'esto lovo ; / ma noi siam peregrin come voi siete" ». Trad. p. 27 : « "Peut-être croyez-vous", leur répondit Virgile, / "que nous sommes experts de ce lieu ; / mais nous sommes pèlerins comme vous." »

<sup>458</sup> Cf. L. PERTILE, « Lo scoglio e la vesta », 64-66, en part. 66. Dans la suite de son article, 66-77, il rappelle toute la tradition philosophico-théologique sur la signification de la tunique et en particulier sur celle donnée par Dieu à Adam et Ève après le péché. G. MURESU, « L'inno e il canto d'amore », 20-24, interprète, à la suite de Benvenuto da Imola, le *scoglio* comme le « saxum et onus vitiorum, quod pergavat animam ad ima. »

## E. Perspectives conclusives

La valeur exemplaire du dernier geste de Caton, représenté par Dante, à partir de nombreuses sources médiévales et antiques, sous les traits mêlés d'un sage stoïcien, d'un patriarche et d'un saint chrétien<sup>1</sup>, « né non pour soi, mais pour le genre humain »<sup>2</sup> et mort semblablement, permet de voir dans ce sacrifice non pas tant la fin d'une existence exceptionnelle que le début d'une mission d'origine divine : c'est pour allumer sur terre un brasier d'amour pour la liberté que le héros a accompli cet acte<sup>3</sup>. Si la liberté a pu l'emporter sur la vie, c'est que sans libre arbitre, il n'y a ni mérite ni démerite, ni Paradis, ni Enfer. En effet, l'exercice de la liberté est offert à l'homme pour qu'il fasse de lui-même un instrument de disponibilité à la raison et à la volonté divine, et donc d'offrande et de sacrifice de soi. Défendre ainsi sa propre liberté ne signifierait-il pas défendre un bien qui vaut plus que la vie ? Le geste de Caton devient ainsi un témoignage, « quasi un martirio, in nome [della] libertà »<sup>4</sup>. Comme le Christ a racheté l'humanité en sacrifiant sa vie, ainsi Caton s'est sacrifié pour la *res publica*. Mais Johannes Bartuschat poursuit la réflexion et repère que, comme « Cristo ha reso manifesto l'amore di Dio agli uomini perché riconoscessero la verità offuscata dal peccato, così Catone, attraverso il suicidio, manifesta la libertà affinché gli uomini riconoscano il vero fine della loro vita morale. »<sup>5</sup>

À travers l'exemple de Caton, Dante révèle que l'histoire de Rome peut aussi être lue de manière figurale : pas exclusivement dans le sens de la plénitude des temps qu'elle offre à la venue du Christ, mais aussi dans les événements et les figures de son histoire. À l'entrée du Purgatoire, la figure de Caton témoigne de la capacité unique de Rome d'offrir un tel exemple, elle qui s'est signalée par l'exercice extraordinaire des vertus civiles, ainsi que de la possibilité d'une allégorisation au salut d'une telle histoire. Les *exempla* qui, de corniche en

---

<sup>1</sup> Il possède par exemple d'*oneste piume* (42) – l'*honestas* comme vertu fondamentale du Stoïcien et comme terme opposé à l'*utilitas* dans l'éthique aristotélicienne ; les plumes presque toujours utilisées chez Dante en référence aux anges – ainsi qu'un *santo petto* (80) formule apparentée au traditionnel « cœur sacré » de Jésus mais que l'on retrouve aussi dans le texte lucanéen (cf. *Pharsalia* II, 285 ; IX, 255).

<sup>2</sup> Cf. *Convivio* IV, xxvii, 3, p. 435 : « Onde si legge di Catone che non a sé, ma a la patria e a tutto 'l mondo nato essere credea. » Cf. LUCAIN, *Pharsalia* II, 382-383.

<sup>3</sup> Cf. *Monarchia* II, v, 15.

<sup>4</sup> N. SAPEGNO, *La divina commedia*, 399. Trad. : « Quasi un martyr, au nom [de la] liberté ».

<sup>5</sup> J. BARTUSCHAT, « Canto I », 20-21. Trad. : « le Christ a rendu l'amour de Dieu manifeste aux hommes pour qu'ils reconnaissent la vérité obscurcie par le péché, de même Caton, à travers le suicide, manifeste la liberté, afin que les hommes reconnaissent la vraie fin de leur vie morale. »

corniche du Purgatoire, seront représentés dans le marbre ou prononcés pour l'enseignement des âmes, viendront le confirmer. Si l'histoire du peuple hébreu vaut comme allégorie de l'histoire de l'âme chrétienne sauvée, celle du peuple romain, résumée, dans ses valeurs, en la personne de Caton, figure laïque du Christ, est l'image du juste comportement moral et politique, dans la maîtrise des passions et, comme le remarque G. Bárberi Squarotti, dans la « separazione dei poteri fra papato e impero che è l'aspetto fondamentale della concezione politica di Dante »<sup>6</sup>. Pour cette raison, *in limine* au voyage dans le règne de la grâce, Dante place Caton : l'histoire de Rome, opérant comme modèle dans le domaine moral et politique, vaut aussi pour le salut de l'homme !

Et le rapport qui doit exister entre l'autorité politique et religieuse est préfiguré dans le choix éclairant de Dante, qui place Caton à la base de la montagne du Purgatoire et Béatrice à son sommet, au Paradis terrestre. Le premier chant du *Purgatorio* est précisément une grandiose préface et présentation de la double source, biblique et romaine, de l'allégorie de la vie de la cité terrestre et de la cité céleste. C'est l'incarnation parfaite du double message dantesque qui révèle la fonction des vertus morales et politiques dans le domaine de la vie terrestre et la nécessité de la grâce – que reçut Caton, sauvé de manière paradigmatique – pour que ces mêmes vertus puissent conduire au salut éternel.

Ce premier chant et sa figure principale, Caton, peuvent se présenter, en conséquence, comme l'épigraphe de tout le cantique, cantique de la liberté, et plus encore de la libération, celle que vivent les âmes *purgantes*, celle que vivra Dante dans son itinéraire, comme figure du genre humain racheté<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> G. BÁRBERI SQUAROTTI, « Ai piedi del monte : Il prologo del *Purgatorio* », 33. Trad. : « séparation des pouvoirs entre Papauté et Empire qui est l'aspect fondamental de la conception politique de Dante. »

<sup>7</sup> Cf. E. SANGUINETI, « *Purgatorio* I », 274.

## V. CONCLUSION : LE CATON MÉDIÉVAL SELON LES QUATRE AXES DE TRAVAIL

### A. De quelle manière Caton est-il une image exemplaire ?

La valeur de connaissance philosophique et épistémique de l'image [...] est maintenant bien loin de notre sensibilité, formée à repousser la limite qui sépare les "universali fantastici", liés aux images mythiques et littéraires, de la région du concept, occupée par le langage objectif et universel des sciences exactes. L'expérience quotidienne nous démontre continuellement que, dans la conscience de notre monde contemporain, la langue formelle universelle, la formule logico-mathématique, *est* le concept.<sup>1</sup>

Comme le mentionne Sonia Gentili, dans l'*Introduction* de son ouvrage sur *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, l'image n'a habituellement plus sa place aujourd'hui dans le champ du concept, et donc de la pratique philosophique. Il n'est ainsi pas anodin d'avoir proposé un tel sujet de recherche dans le cadre d'un projet en histoire de la philosophie et de réfléchir sur la pertinence d'une iconologie philosophique.

Quel rôle l'image de Caton le philosophe peut-elle jouer dans les textes étudiés ? Dans les *Questions Tusculanes*, alors qu'il est question du chagrin, du sage et de la philosophie comme médecine de l'âme, Cicéron parle d'une double voie de la connaissance<sup>2</sup> :

Duplex est igitur ratio veri reperiendi [...]. Nam aut ipsius rei natura qualis et quanta sit quaerimus [...] aut a disputandi subtilitate orationem ad exempla traducimus. Hic Socrates commemoratur, hic Diogenes, hic Caecilianum illud : « Saepe est etiam sub palliolo sordid sapientia. »<sup>3</sup>

Les *exempla* – autant, on le voit, *facta* que *dicta* –, dans le champ de la philosophie morale, présentent pour Cicéron une dimension fondamentale du discours. Utiliser des exemples est en effet un des deux modes qui permettent de retrouver la vérité des choses (*ratio veri reperiendi*). Cette méthode ne recherche pas la nature des choses (*rei natura*), mais plutôt leur exemplification. La réussite de ce procédé cicéronien de la *traductio ad exempla* dépend

---

<sup>1</sup> S. GENTILI, *L'uomo aristotelico alle origine della letteratura italiana*, 20 : « Il valore conoscitivo, filosofico ed epistemico dell'immagine [...] è ormai lontanissimo della nostra sensibilità, addestrata a cacciare il confine che rescinde gli 'universali fantastici' dell'immagine mitica e letteraria dalla regione del concetto, occupata dalla lingua oggettiva e universale delle scienze esatte. L'esperienza quotidiana ci dimostra continuamente che nella coscienza della nostra contemporaneità la lingua formale universale, la 'formula' logico-matematica, è il concetto. » Les *universali fantastici* font référence aux théories de Giambattista Vico sur les productions des premières civilisations afin d'expliquer le monde.

<sup>2</sup> Nous nous fondons, pour cette réflexion, sur l'« Introduction » proposée par T. RICKLIN en ouverture du volume *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*.

<sup>3</sup> CICÉRON, *Tusculanae disputationes*, éd. Belles Lettres, III, 56, p. 33 : « Il existe deux procédés pour découvrir la vérité [...] ou nous examinons la nature de la chose considérée en soi, son caractère et son importance [...] ou bien, renonçant aux finesses de la dialectique, on recourt à la méthode des exemples. C'est alors qu'on évoque Socrate, et Diogène, et le vers de Caecilius : "souvent il y a de la sagesse sous un manteau sordide." »



autant du poids de l'*auctoritas* que de l'enrichissement de l'accumulation : chaque nouvel exemple trouvé pour illustrer et éclairer un concept lui ajoute d'autres aspects, multiplie ses facettes, ses expressions, et peut en permettre une nouvelle interprétation. Étudier donc les diverses utilisations de l'exemple de Caton, autant dans ses récurrences – chaque fois pourtant avec un contexte ou une formulation quelque peu modifiés – que dans ses transformations, devrait permettre une meilleure compréhension des nuances des concepts illustrés tout autant que des jugements sur le personnage utilisé et sur ce qu'il représente avant tout, à savoir un Romain<sup>4</sup>.

Les Romains trouvaient, en effet, plus leur motivation dans les exemples des *maiores* que dans les préceptes, et Caton leur avait donné un exemple de vertu face à la corruption, de liberté face au despotisme. Son suicide avait démontré l'indépendance d'un individu face aux circonstances extérieures<sup>5</sup>. Les Romains chrétiens transmirent l'exemple en en diversifiant l'interprétation, ou du moins en insistant sur la veine polémique de l'exemple (suicide et remariage avec Marcia). Quant aux médiévaux, que firent-ils de la figure de Caton ? Notre étude, qui a tenté de travailler sur le double plan du fondement conceptuel et du répertoire des images, mais qui, par l'ampleur du corpus étudié, n'a pu entrer dans une analyse pointue du phénomène, en relation à tel ou tel auteur, permet toutefois de conclure, de manière générale, à une utilisation de Caton en tant que cristallisation des jugements vis-à-vis de la morale (républicaine) romaine. Qu'on le mentionne en rapport avec ses vertus, sa sévérité, son incorruptibilité, son autorité, son engagement politique, pour la *libertas*, la patrie et le bien public ou sa mort, c'est bien souvent, pour le médiéval, une manière de se positionner face à la *virtus* romaine et païenne, car Caton semble incarner excellemment cette dernière.

En reprenant les quatre pistes d'interprétation proposées dans l'introduction<sup>6</sup>, afin d'adopter une approche plus spécifique des textes étudiés, nous pouvons préciser quelque peu le rôle de l'exemple de Caton dans la littérature médiévale.

L'*exemplum* rhétorique est directement lié à l'histoire et à l'emploi de la comparaison, laquelle a affaire avec la question de la *similitudo* ou du *comparabile*, puisqu'il consiste en un procédé d'identification ou de répulsion paradigmatiques : il se projette sur une personne, en l'occurrence le lecteur ou l'auditeur du discours. Par l'intermédiaire de l'émetteur du

---

<sup>4</sup> Pour la réponse à ces questions, voir les trois autres chapitres de la conclusion : sur la vision de Rome (I.A.2.b)), le concept de liberté (I.A.2.d)), la possibilité du salut des romains païens et ce que cela signifie à propos du concept de vertu (I.A.2.c)).

<sup>5</sup> Cf. M. GRIFFIN, « Philosophy, Politics, and Politicians at Rome », 10.

<sup>6</sup> Voir le chapitre I.A.2.a).

discours, l'auteur, le récepteur se voit engagé à imiter un comportement vertueux incarné par un personnage célèbre. L'*exemplum* de Caton au Moyen Âge nous a mis au défi de penser les croisements entre littérature, histoire, philosophie morale et politique, en donnant accès à des régimes d'exemplarité différents (ironique, antonomastique, représentatif, polémique, laudatif). À travers eux apparaissent plusieurs éléments indissociables. Un type de valeur dominante au sein d'une morale spécifique, en l'occurrence la rigueur ou l'engagement pour la patrie dans une éthique de l'excellence ou une politique « républicaine » ; un type de rapport entre passé, présent et futur : selon l'usage que l'on en a fait, l'homme illustre dilate (expression de l'âge d'or chez Pierre le Peintre<sup>7</sup>) ou resserre (utilisation de l'antonomase<sup>8</sup>) les dimensions du temps et oriente le présent soit vers le passé (le passé pourtant médiévalisé des Histoires de Rome et des encyclopédies<sup>9</sup>), soit vers le futur (Dante<sup>10</sup>) ; un type de rapport à soi et d'inscription du sujet dans le monde – faut-il imiter Caton pour devenir de plus en plus comme lui (tout en risquant l'hypocrisie, et donc l'ironie de la part des autres<sup>11</sup>) ou pour mieux devenir soi-même ? (les discours des « républicains » des communes<sup>12</sup>) ; enfin, il importe de comprendre comment le narratif devient normatif, le descriptif prescriptif, le biographique hagiographique, bref, comment est induit d'un portrait un modèle qu'il faut imiter (Dante, Pierre le Peintre<sup>13</sup>).

C'est surtout chez Dante que l'on peut envisager le personnage de Caton comme *figura* auerbachienne ; nous avons d'ailleurs déjà cité les réflexions propres du philologue allemand à propos du *Catone dantesco*<sup>14</sup>. La liberté politique pour laquelle le Caton terrestre meurt n'est en effet qu'une *umbra futurorum*, une préfiguration de la liberté chrétienne dont le Caton gardien du Purgatoire est dorénavant le garant, cette liberté affranchie de tout mauvais penchant qui mène à la véritable maîtrise de soi et que l'on atteint au sommet de la montagne du Purgatoire. La liberté éternelle affranchie de la servitude du péché a ici donc pour *figura* la mort librement choisie de Caton. Comme l'histoire, dans le christianisme, est à la fois *magistra vitae* et histoire de la Rédemption, l'exemple de Caton se réfère à la fois à sa

---

<sup>7</sup> Voir le chapitre III.C.9.b)(2).

<sup>8</sup> Voir le chapitre III.C.2.a)(5).

<sup>9</sup> Voir les chapitres III.C.9.c) et III.C.9.d).

<sup>10</sup> Voir le chapitre IV.D.

<sup>11</sup> Voir le chapitre III.C.2.

<sup>12</sup> Voir le chapitre III.D.

<sup>13</sup> Voir les chapitres III.C.9.b)(2) et IV.

<sup>14</sup> Voir le chapitre IV.D.2.c)(4).

classification paradigmatique, dans le contexte du système philosophico-moral, et, en tant que *figura*, à la Rédemption qui s'annonce et s'accomplit.

L'*imago* exemplaire de Curtius, relai de sagesse et lumière vertueuse, placée dans l'histoire de l'humanité par la bienveillante Providence, prend quelquefois les traits de Caton, de ce personnage historique qui professa de nobles idées – que l'on pense aux nombreuses reprises du discours sallustéen prononcé contre les conjurés de Catilina (Jean de Galles, Brunetto Latini, Ptolémée Fiadoni de Lucques, Engelbert d'Admont<sup>15</sup>), ou aux *Disticha Catonis*<sup>16</sup> – et montra l'exemple par l'excellence de son attitude morale et son engagement pour la patrie (*Collationes* d'Abélard, *Li Fet des Romains*, Rémi de Florence<sup>17</sup>). Ces différents éléments, exaltés, rappelés, mentionnés par les auteurs, constituent une preuve de l'attribution à Caton, par les médiévaux, d'un double statut, à la fois de représentant et de précurseur de la vraie vertu, à l'image de celui qu'ils octroient à Rome.

L'apparition de Caton comme personnage conceptuel deleuzien pourrait se présenter dans quelques cas particulièrement intéressants : le poème de Pierre le Peintre, le chapitre VII, 25 du *Policraticus* de Jean de Salisbury et le *Purgatorio* I de Dante (si l'on accepte, chez ce dernier, que le personnage historique s'efface au profit du conceptuel)<sup>18</sup>. Chez le poète du XII<sup>e</sup> siècle, Caton n'a que peu à voir avec son avatar historique et il semble inventé par son auteur pour créer un certain concept de vertu plutôt inédit – mélange de traits stoïciens et médiévaux. Jean de Salisbury et Dante, quant à eux, modèlent chacun un Caton afin de développer leurs idées sur une conception spécifique de la liberté, sur des arrière-plans philosophico-politiques que nous avons tentés de définir.

Au-delà de ces quelques tentatives d'interprétation du rôle de la figure catonienne, il est bon de garder à l'esprit l'intérêt principal, selon notre point de vue, d'une analyse de l'exemplarité de Caton, à savoir ce qu'elle peut nous apprendre sur les rapports des médiévaux avec la romanité.

---

<sup>15</sup> Voir à ce propos les chapitres III.C.7, III.D.1.a) et III.D.2.

<sup>16</sup> Voir à ce propos les chapitres III.B.2.d), III.B.3.a)(3) et III.C.1.

<sup>17</sup> Voir à ce propos les chapitres III.C.4.b), III.C.9.c)(1) et III.D.1.b)(1).

<sup>18</sup> Voir à ce propos les chapitres III.C.9.b) et IV.D.2.c)(4).

## **B. Comment Caton représente-t-il Rome ?**

Au-delà du mythe de Rome fondé en grande partie sur ses composantes impériale et chrétienne, le Moyen Âge doit constater la déchéance de la ville même et les constants affrontements des différentes Rome : Rome papale contre Rome impériale contre Rome communale... Pourtant, les auteurs médiévaux font très souvent appel à cette notion pour appuyer leurs critiques, soutenir leurs injonctions, justifier leurs revendications, fonder leurs prétentions, légitimer leurs droits ou motiver leurs actions<sup>19</sup>. Il s'agit en effet de recréer le pouvoir centralisateur de l'Empire, de faire briller la *pax christiana* à travers une unité remontant à Dieu, de rétablir les libertés politiques de la République, de renouer avec les lois efficaces du *Corpus iuris civilis*, de retrouver les vertus antiques, de rester attaché à la terre des martyrs fondateurs, de se réinvestir au service de la patrie comme les grands héros de l'*Urbs*. Or, Caton a pu, durant le Moyen Âge, illustrer et exemplifier chacune des propositions faites, hormis les deux premières se référant à l'Empire – la question du martyre est plus délicate, nous l'avons vu, surtout avec Dante<sup>20</sup>. La figure du Romain apparaît donc comme particulièrement représentative de ce que les médiévaux envisagent comme appartenant à la romanité.

Rome, c'est aussi, pour le Moyen Âge, la passeuse des savoirs antiques, le point focal où a convergé et d'où s'est transmise une grande partie des sources lumineuses issues de la Grèce. Cicéron et Sénèque mais aussi – puisque le Moyen Âge n'envisage pas de frontières très claires entre les différents domaines d'étude de la sagesse – Virgile, Horace, Lucain, Juvénal et Salluste transmettent une sagesse et des connaissances fort prisées des médiévaux, aux côtés des sources chrétiennes, latines et byzantines, ainsi que de celles arabes et juives, traduites en latin. Parmi les Romains, Cicéron est des plus grands, par son entreprise philosophique importante et la qualité de sa langue. Jean de Salisbury affirme d'ailleurs, dans son *Policraticus*, que Cicéron est le seul que notre latinité (*latinitas nostra*) ait pu opposer avec élégance à la Grèce insolente<sup>21</sup>. La même idée se trouve déjà, plus développée, dans l'*Entheticus* dont quarante-et-un vers sont consacrés à Cicéron et à sa philosophie :

Le monde latin n'eut rien de plus grand que Cicéron ;

---

<sup>19</sup> Voir à ce propos les chapitres introductifs I.A.2.b)(2) et I.A.2.d)(3) ainsi que le chapitre III.D.

<sup>20</sup> Voir à ce propos les chapitres IV.C.2 et IV.D.2.c)(4) ainsi que le chapitre conclusif V.C.

<sup>21</sup> Cf. JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* II, 22, 122 : « ille, in quo Latinitas nostra solo invenit, quicquid insolenti Graeciae eleganter opponit aut praefert, Ciceronem loquor, Romani auctorem eloquii. »

Devant son élégance la Grèce fut muette.

C'est lui que Rome exalte et oppose à tous les Grecs<sup>22</sup>.

Dans cette Pléiade romaine, Caton trouve aussi sa place. Grâce à la qualité de sa vie (et de sa mort), grâce à son engagement envers la cité<sup>23</sup>, les médiévaux lui concèdent un statut particulier, à la hauteur de sa réputation de Socrate romain : il est cité, malgré son paganisme, pour ses vertus typiquement romaines, afin de donner l'exemple. Son enseignement ne se fait cependant pas que par ses *facta*, mais aussi par ses *dicta*. En effet, Caton est présent dans l'apprentissage des lettrés médiévaux, dès l'ère carolingienne, à travers les distiques moraux des *Disticha Catonis*<sup>24</sup>, imprégnés de sagesse mondaine et pratique, « secularis, non perfectorum »<sup>25</sup>, utilisé pour préparer les esprits au latin des auteurs, mais aussi à celui de la Vulgate. Or, la place des sentences du païen Caton dans les écoles chrétiennes médiévales, sans être jamais véritablement remise en question, pousse les maîtres à en donner une interprétation à la lumière de la Révélation, afin de servir les fins de l'éducation chrétienne. L'herméneutique développée dans les commentaires des *Disticha Catonis*, grâce à l'allégorisation, procède de la méthode de *la captiva gentilis*<sup>26</sup>. Ainsi, Caton est doublement estimé : comme un des *auctores*<sup>27</sup>, il parle avec *auctoritas* ; converti en un véritable moraliste chrétien par l'interprétation de ses distiques, il sert l'*utilitas* du christianisme médiéval : efficacité de la patience, engagement pour la patrie céleste, inactivité comme source de vices, vertu du silence, malignité des femmes<sup>28</sup>, éléments que l'on retrouve aussi dans les textes sapientiaux bibliques. Le Romain Caton, tout comme le Juif Salomon, devient alors, pour le médiéval chrétien, un représentant exemplaire du sage et de la sagesse.

---

<sup>22</sup> JEAN DE SALISBURY, *Entheticus maior* II, § 79, v. 1215-1217, p. 184 : « Orbis nul habuit maius Cicerone Latinius, / cuius ad eloquium Graecia muta fuit. / Omnibus hunc Graecis opponit Roma vel effert. » Ce sont les vers 1215-1256 qui sont consacrés à Cicéron.

<sup>23</sup> Voir à ce propos les chapitres III.C.3, III.C.7, III.C.8.b)(1) et III.D.

<sup>24</sup> Voir à ce propos les chapitres III.B.2.d), III.B.3.a)(3) et III.C.1.

<sup>25</sup> Cf. commentaire anonyme à *Disticha Catonis* I, 26, du Ms. Lincoln, Cathedral Library, 132, f. 22ra, cité par R. HAZELTON, « The Christianization of "Cato" : The *Disticha Catonis* in the Light of Late Medieval Commentaries », 170.

<sup>26</sup> Nous faisons ici référence à la célèbre interprétation de *Deutéronome* 21, 11-13, faite par JÉRÔME (*Epistula* 70, 2) puis d'autres auteurs médiévaux (par exemple RABAN MAUR, *De clericorum institutione* III, 18, col. 396B), à savoir la *spoliatio* de la *captiva gentilis* (la littérature païenne) prise pour femme après s'être fait raser la tête, couper les ongles et avoir changé de vêtement (avoir enlevé tout ce qui est erreur). Voir à ce propos B. MUNK OLSEN, « L'esprit critique à l'égard de la littérature païenne au Moyen Âge, jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle », 28-29.

<sup>27</sup> Même s'il s'agit d'un *auctor minor*. Voir à ce propos le chapitre III.B.3.a)(3).

<sup>28</sup> Cf. R. HAZELTON, « The Christianization of "Cato" : The *Disticha Catonis* in the Light of Late Medieval Commentaries », 173.

## C. Caton est-il sauvé ?

Épineuse question que celle du salut de Caton pour les médiévaux ! Si seuls deux auteurs affirment explicitement que le Romain est sauvé – à savoir Jean de Thuin et Dante<sup>29</sup> – alors que Pierre le Peintre le qualifie de *sanctus*<sup>30</sup> et qu'un commentateur anonyme de la *Pharsalia* (que l'on peut lire dans un manuscrit du début de XIV<sup>e</sup> siècle) lui attribue les trois vertus théologiques<sup>31</sup>, les témoignages médiévaux sont en grande majorité élogieux envers le personnage de Caton : ils louent sa vertu, qu'ils ont tendance à christianiser<sup>32</sup>, son engagement pour la patrie, son attachement à la liberté<sup>33</sup>, ils le comparent aux dieux<sup>34</sup>, ils témoignent de son *auctoritas*<sup>35</sup>. D'autres, cependant, rapportent des informations sans prendre position<sup>36</sup>, d'autres encore critiquent assez vertement son suicide pour que l'on puisse conclure à sa damnation<sup>37</sup>. Il est vrai que son cas comporte trois éléments capitaux et assez originaux en comparaison à d'autres philosophes et *auctores* antiques : la composante socratique du personnage, dans le sens d'une réputation construite sur des témoignages et non sur des écrits, dont le Moyen Âge ne possède aucun authentique et un apocryphe plus ou moins remis en question, les *Disticha Catonis* ; sa réputation exceptionnelle de vertu ; sa mort pour la liberté, pouvant tout autant servir que desservir la cause du salut, selon qu'on l'envisage comme un suicide veule ou un martyr sublime. Une chose est certaine : le penseur médiéval est, dans l'ensemble, beaucoup moins polémique avec Caton que ne l'étaient les chrétiens de l'Antiquité – en particulier en ce qui concerne sa vertu et l'épisode du remariage avec Marcia<sup>38</sup> –, le paganisme n'étant plus considéré comme un adversaire direct qu'il faut empêcher de nuire. Ainsi, dans ce nouveau contexte, pourquoi ne pas adopter Caton, lui accorder une grâce spéciale et le sauver ?

---

<sup>29</sup> Voir à ce propos les chapitres III.C.9.c)(3) et IV.D.2.c)(3).

<sup>30</sup> Voir à ce propos le chapitre III.C.9.b)(2).

<sup>31</sup> Voir à ce propos le chapitre III.C.9.a)(4).

<sup>32</sup> Voir à ce propos les chapitres III.C.3 et III.C.9.c).

<sup>33</sup> Voir à ce propos les chapitres III.C.7, III.C.8.b)(1), III.C.9.c), III.D.1.a), III.D.1.b)(1), III.D.2.a), III.D.2.c).

<sup>34</sup> Voir à ce propos les chapitres III.C.4 et III.C.9.a)(4).

<sup>35</sup> Voir à ce propos les chapitres III.C.1 et III.C.2.

<sup>36</sup> Voir à ce propos les chapitres III.C.5, III.C.6, III.C.8.a), III.C.9.d) et III.D.2.b).

<sup>37</sup> Voir à ce propos les chapitres III.C.8.b)(2), III.C.9.b)(1) et III.D.1.b)(2).

<sup>38</sup> Dante, nous l'avons vu, va même jusqu'à spiritualiser cet élément scabreux pour un chrétien, en réponse à Augustin. Voir à ce propos le chapitre IV.B.2.a).

## D. En quoi Caton est-il libre ?

Quels liens le Moyen Âge repère-t-il entre la liberté et Caton ? Que lui permettent-ils d'argumenter et de conclure ? Concernant la liberté politique, les auteurs médiévaux, particulièrement ceux liés aux communes du Nord de l'Italie, en s'inspirant de Lucain et de Salluste et en se référant au « *Pugna pro patria* » des *Disticha Catonis*, louent et citent en exemple les vertus civiques et l'engagement total, sans compromis, de Caton pour défendre la *libertas*, *franchise* ou *franchigia* de sa patrie contre la tyrannie<sup>39</sup> ; les Histoires de Rome en langues vernaculaires, Rémi de Florence et Dante relèvent même que ce dévouement pour le bien commun va jusqu'au don de sa vie<sup>40</sup>. Quant à la liberté morale de Caton, celle qui permettrait la véritable vertu et qui dégagerait du péché, elle n'est pas explicitement affirmée – sauf par Dante<sup>41</sup> –, mais indirectement signifiée : en rapportant ses nombreuses vertus<sup>42</sup>, en partie christianisées<sup>43</sup>, en louant la cohérence de sa conduite et sa soustraction aux mauvaises passions<sup>44</sup>, en en faisant un modèle des *mores*<sup>45</sup>, en le comparant à Dieu<sup>46</sup>. Pour la plupart des auteurs médiévaux, cependant, les libertés morale et spirituelle ne peuvent être atteintes sans l'aide de la grâce qui restaure l'image divine en l'homme. C'est ce qu'exprime par exemple clairement Jean de Salisbury :

La vraie liberté de l'arbitre exige l'aide de deux choses,  
 sans lesquelles l'esprit reste oppressé par la faute,  
 à savoir que la raison doit discerner correctement et  
 que l'affection doit aimer ce que les lois pieuses approuvent.  
 La nature domptée, que son compagnon la faute oppresse  
 avec une blessure sévère, ne peut accomplir cela :  
 la faute, qui favorise la peine, trouble l'acuité de la raison,  
 renverse le vouloir, et ne permet pas d'être pieux.  
 La grâce, restaurant la nature, purifie l'acuité de la raison,  
 modère et régule les affections ;  
 elle libère l'arbitre, mais seulement de ceux que, pieuse mère,

---

<sup>39</sup> Voir à ce propos les chapitres III.C.7, III.C.9.c) et III.D.

<sup>40</sup> Cf. les chapitres III.D.1.b)(1), III.C.9.c) et IV.C.2.

<sup>41</sup> Cf. les chapitres IV.C.2.b), IV.D.2.b)(3) et IV.D.2.c)(4).

<sup>42</sup> Voir les chapitres III.C.3et III.C.9.a)(4).

<sup>43</sup> Voir les chapitres III.C.9.c) et III.C.9.a)(4).

<sup>44</sup> Voir les chapitres III.C.3.d)(2)et III.C.9.b)(2).

<sup>45</sup> Voir les chapitres III.C.1et III.C.2.

<sup>46</sup> Voir les chapitres III.C.4 et III.C.9.a)(4).

elle consacre à ton culte, Philosophie.<sup>47</sup>

Pour vivre de la liberté, l'homme doit ainsi accueillir la grâce et s'adonner à la philosophie. Or Caton remplit-il ces conditions ? Si le Moyen Âge lui donne traditionnellement le titre de philosophe<sup>48</sup>, il reconnaît moins spontanément en lui une action de la grâce divine, comme nous l'avons vu dans le chapitre conclusif précédent<sup>49</sup>. Mais une autre voie s'ouvre à la possibilité d'une liberté morale chez Caton, sans l'aide de la grâce : elle se construit sur une position intellectualiste de la liberté, qui donne la primauté à la raison sur la volonté et permet d'atteindre cette liberté, à savoir la vertu, grâce au jugement droit. C'est celle que présente Dante dans sa *Monarchia*<sup>50</sup>, pour laquelle Caton s'est sacrifié.

Se manifeste alors la nécessaire implication entre la décision de reconnaître au Romain une liberté morale (et même spirituelle) et le jugement que l'on pose sur sa mort. Les Anciens avaient considéré le suicide de Caton comme un acte noble, en vertu de la qualité du sujet et de la motivation, où le *decorum* était observé et la *dignitas* respectée : mourir plutôt que trahir ses principes et mourir pour obéir à la divinité qui donne l'ordre du départ, par l'intermédiaire d'une sévère épreuve et par la recommandation de la raison. La mort catonienne représente alors une valeur morale sous le triple aspect d'un devoir, de l'accomplissement d'un ordre divin et d'une conquête de la liberté dans sa plus haute expression<sup>51</sup>. Elle devient un appel pour les générations futures et prend son sens à travers le témoignage qu'elle offre et les épigones qu'elle produit<sup>52</sup>. S'il reste quelques témoignages de l'évaluation antique du suicide catonien<sup>53</sup>, seul Dante donne, dans la *Monarchia*, puis dans la *Commedia*<sup>54</sup>, une signification originale à la mort de Caton, en rapport étroit avec la liberté, qui puise son inspiration tant dans les sources antiques que dans les interprétations et débats médiévaux.

---

<sup>47</sup> JEAN DE SALISBURY, *Entheticus maior* I, § 21, v. 265-276, p. 122 : Exigit arbitrii libertas vera duorum / subsidium, sine quo mens rea pressa iacet : / scilicet ut ratio recte discernat, ametque / semper id affectus, quod pia iura probant. / Non praestare potest illud natura subacta, / quam premit inflicto vulnere culpa comes : / culpa fovens poenam rationis turbat acumen, / velleque praecipitat, nec sinit esse pium. / Gratia naturam reparans rationis acumen / purgat, et affectus temperat atque regit ; / liberat arbitrium, sed eorum, quos pia mater / consecrat ad cultum, Philosophia, tuum. » Voir aussi à ce propos le chapitre III.C.9.b)(1).

<sup>48</sup> Cf. le chapitre III.C.5.a).

<sup>49</sup> Cf. le chapitre I.A.2.c).

<sup>50</sup> Cf. le chapitre IV.C.2.

<sup>51</sup> Voir à ce propos Y. GRISÉ, *Le suicide dans la Rome antique*, 285.

<sup>52</sup> Cf. C. EDWARDS, « Modelling Roman Suicide ? The Afterlife of Cato ».

<sup>53</sup> Voir les chapitres III.C.8.b)(1), III.C.9.c) et III.C.9.a)(4).

<sup>54</sup> Voir les chapitres IV.C.2.a) et IV.D.2.c)(4).



## E. Quel philosophe est Caton ?

Dans la perspective qui est devenue la nôtre grâce au sujet de ce travail – celle d’une vision de la philosophie (médiévale) non cloisonnée, mais ouverte aux autres disciplines et imbriquées avec celles-ci<sup>55</sup> –, les philosophes, mais aussi les orateurs, les poètes, les théologiens, les exégètes, les historiens et les chroniqueurs ont contribué à l’élaboration de la figure médiévale du philosophe Caton. Il nous incombait alors de réfléchir sur ce que cela impliquait au niveau d’une certaine conception de la philosophie. Étude de la sagesse et science des choses divines et humaines, selon les définitions cicéroniennes<sup>56</sup>, cette philosophie privilégie, dans tous ces cas, l’éthique (et la politique). Cette discipline, bonne en elle-même, a la prééminence sur les autres parties de la philosophie. Le discours élaboré dans son champ utilise par excellence l’exemple, catonien en l’occurrence, et plus encore la stratégie de l’exemplarité, dans le but de conduire à différentes formes de « salut », ainsi que le présente Jean de Salisbury :

Qu’est-ce que la Philosophie sinon la source, le chemin et le guide du salut,  
La lumière de l’âme, la règle de la vie, le repos bienvenu ?<sup>57</sup>

L’historicisation du concept de philosophie, en particulier à travers ses discours liés à l’exemplarité, à la romanité, à la liberté et au salut, détruit forcément l’univocité d’une conception « qui érige une *forme donnée* du discours philosophique en *critère universel* »<sup>58</sup>. Étudier ce que la philosophie a été par l’analyse de cette figure itérative de Caton, souvent décrit comme philosophe, nous a obligée à reconnaître la diversité des conceptions et des fonctions de la philosophie et du philosophe.

---

<sup>55</sup> Cette vision se retrouve particulièrement, même si pas exclusivement, chez des auteurs du XII<sup>e</sup> siècle, tels Jean de Salisbury, Gilbert de la Porrée, Bernard de Chartres (voir à ce propos E. JEAUNEAU, « Jean de Salisbury et la lecture des philosophes », 81-87). C’est d’ailleurs, comme nous l’avons vu (cf. le chapitre III.A) une période phare pour les références catoniennes.

<sup>56</sup> Cf. CICÉRON, *De officiis* I, 153 et II, 2.

<sup>57</sup> JEAN DE SALISBURY, *Entheticus maior* I, § 21, v. 277-278, p. 123 : « Philosophia qui est, nisi fons, via duxque salutis, / Lux animae, vitae regula, grata quies ? »

<sup>58</sup> R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, 78.

## VI.ÉPILOGUE : FORTUNE POSTÉRIEURE DE CATON, UNE FIGURE SUR LA LONGUE DURÉE

La figure de Caton n'est pas prête, au début du XIV<sup>e</sup> siècle, à perdre de son emprise sur les esprits lettrés d'Occident, et ceci pour de nombreuses raisons. Durant le siècle suivant, les *Disticha Catonis* et Luain continuent d'être lus et annotés – Goro d'Arezzo, Zono de Magnalis, Benvenuto da Imola –, alors que les premières gloses à Valère Maxime font leur apparition – Giovanni Cavallini, Giovanni da Camerino, Pietro da Monteforte, Benvenuto da Imola, Luca da Penne, Giovanni Conversini. En Italie surtout, Dante devient une *auctoritas* que l'on commente ; l'œuvre de Cicéron dans son intégralité est magnifiée et imitée par l'*umanesimo* et Leonardo Bruni traduit en latin, vers 1405-1408, la *Vita Catonis Uticensis* de Plutarque, ouvrant la voie à une connaissance approfondie et systématique des engagements et positions du Romain. Le courant de pensée appelé « humanisme civique » après Hans Baron – même si sa chronologie et certaines de ses modalités ont été revues par des chercheurs contemporains<sup>1</sup> –, détaché de l'université et baigné dans les réalisations et questionnements liés à la vie politique (Boccace, Pétrarque, Salutati et Bruni sont juristes, fonctionnaires, secrétaires ou chanceliers), va en effet se passionner pour les questions éthiques et politiques, se référant amplement aux grandes figures tutélaires de l'Antiquité romaine. Caton, héros historique de la liberté morale (en tant que *sapiens* et *vir bonus*) et politique (dans son dévouement et son martyre pour la cause républicaine) devient ainsi un exemple de vie à méditer et à imiter.

Et l'histoire ne s'arrête pas en si bon chemin. La fin tragique du héros d'Utique tout comme ses austères vertus inspirent des artistes, écrivains, dramaturges, peintres, sculpteurs, de différentes époques – et tout particulièrement du XVIII<sup>e</sup> siècle – parmi lesquels : Michel de Montaigne dans ses *Essais* (1572-1592), et ceci à plusieurs reprises (I, 19 ; I, 37 ; II, 11 ; II, 13) ; Robert Garnier et son drame *Porcie* (1568) ; Métastase dans son mélodrame *Catone in Utica* (1728) qui fournit un livret à pas moins de 18 opéras entre 1720 et 1791, dont un de

---

<sup>1</sup> Cf. H. BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance : Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Puis J. HANKINS, « The 'Baron Thesis' after Forty Years, and Some Recent Studies of Leonardo Bruni », J. M. BLYTHE, « "Civic Humanism" and Medieval Political Thought » et « City Governments and Civic Humanism », dans : *The Worldview and Thought of Tolomeo Fiadoni (Ptolemy of Lucca)*, 207-226.

Vivaldi (1737)<sup>2</sup> ; Joseph Addison et Johann Gottsched, respectivement dans leurs tragédies *Cato* (1713) et *Sterbender Cato* (1732) ; Henry de Montherland et ses réflexions sur le suicide intitulées *La Mort de Caton* (1969) ; François Rude et Jean-Baptiste Roman et leur sculpture *Caton d'Utique lisant le Phédon avant de se donner la mort* (1832-1840) ; Philippe-Laurent Roland et sa statue *Caton d'Utique* (1787) ; Le Guercin et son œuvre picturale *Suicidio di Catone l'Uticense* (1641), Giovanni Battista Langetti et ses deux tableaux *Catone* et *La morte di Catone* (v. 1670) ; Guillaume Guillon Lethière et Pierre-Narcisse Guérin et leurs huiles sur toile intitulées toutes deux *La Mort de Caton d'Utique* (1795 et 1797) ; mais encore, et pour ne citer que des noms, Shakespeare, Corneille, Jean Mairet, Paul de Gondi Cardinal de Retz, Fénelon, Boileau, Guez de Balzac, Racine, Dancourt, La Rochefoucauld, La Bruyère, Malebranche, Adam Smith, Antoine Hamilton, Hutcheson, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau, Victor Hugo, Hermann Melville, Berthold Brecht, Umberto Eco, Matilde Asensi...

Dans l'usage de la langue, on continue aussi à se référer à Caton. Son nom désigne un type de personnage, un type d'attitude. On parle d'un Caton, de catonisme, de catonien. Certains dictionnaires récents de langue française, tel le Littré, ou certaines encyclopédies, tel le Quillet<sup>3</sup>, attestent encore l'existence de l'emploi substantivé de « Caton » pour désigner un homme de mœurs austères et rigides, de l'adjectif « catonien » (qui a le caractère d'un Caton) et du terme « catonisme » (caractère d'un Caton). Si les exemples cités appartiennent plutôt à la langue classique, le premier de ces emplois, au moins, semble avoir subsisté jusqu'à l'époque contemporaine.

Selon ces œuvres attrapées au vol durant l'écriture de notre thèse, la moralité rigide et l'acte ultime de Caton conduisent ainsi à deux traitements du personnage : d'un côté, une réflexion sur les qualités de ce personnage exemplaire qui conduit à l'éloge ou la critique ; de l'autre, une utilisation de l'antonomase du nom, de l'adjectif ou du verbe comme moyen privilégié de l'ironie et de la controverse.

La figure du Romain dans toute sa complexité semble donc s'offrir, aussi dans la Modernité, comme objet d'étude, de méditation et de débats passionnants.

---

<sup>2</sup> Cf. F. CLÉMENT, P. LAROUSSE, *Dictionnaire lyrique ou Histoire des opéras*, 143-144, qui mentionne encore un *Caton*, opéra allemand joué en 1715 ; *Catone il Giovane*, opéra italien joué en 1688 et un *Catone Uticense*, opéra italien joué en 1701.

<sup>3</sup> Cf. *Le Littré. Le dictionnaire de référence de la langue française*, vol. 3, 261-262 et *Dictionnaire encyclopédique Quillet. B<sup>ote</sup>-D<sup>er</sup>*, 1109.

## VII. ANNEXE : CATON DANS LES LISTES ET LES CYCLES D'HOMMES ILLUSTRES : L'ARTISTE EN PHILOSOPHIE POLITIQUE<sup>1</sup>

### A. Listes littéraires d'hommes illustres

Dans nos lectures, nous avons souvent rencontré des listes d'hommes illustres où apparaissait Caton. Nous pensions qu'il était intéressant de les comparer, car le contenu et l'ordre de ces listes ne sont pas sans signification.

Virgile, l' <i>Enéide</i> VI, v. 750-853	Horace, <i>Odes</i> I, xii	Sénèque, <i>De</i> <i>providentia</i> III, 4-14.	Lucain, <i>Pharsalia</i> VI, 780- 798	Augustin, <i>De civitate</i> <i>Dei</i> V, 18	Jean de Salisbury <i>Policraticus</i> , V, vii	Rémi de Florence, <i>De bono</i> <i>communi</i> I	Ptolémée de Lucques, <i>Determinatio</i> <i>compendiosa</i> XXI et XXIII	Dante, <i>Convivio</i> IV, 5	Dante, <i>Monarchia</i> II, 5
Silvius	Romulus	Mucius	les Decii	Brutus	Alexandre	Lucius Valerius	Brutus	Fabritius	Cincinnatus
Procas	Numa	Fabritius	Camille	Torquatus	Scipion l'Africain	Quintus Cincinnatus	Torquatus	Curion Dentatus	Fabritius
Capys	Tarquin	Rutilius	Curius	Camille	Camille	Fabritius	Marcus Curtius	Mucius	Camille
Numitor	<b>Caton d'Utique</b>	Regulus	Sylla	Mucius Scaevola	Fabritius	Marcus Curtius	Marcus Regulus	Torquatus	Brutus
Silvius Enée	Regulus	Socrate	Scipion	les Decii	César Auguste Germanicus	Torquatus	Marcus Curius	Brutus	Mucius
Romulus	Scaurus	<b>Caton</b>	<b>Caton le Censeur</b>	Regulus	<b>Marcus Caton</b>	Marcus Regulus	Fabritius Maximus	les Decii	les Decii
[Auguste]	Paulus		<b>son petit-fils (Caton d'Utique)</b>	Cincinnatus	Atthilius Regulus	Codrus	Scipion	les Drusi	<b>Caton d'Utique</b>

<sup>1</sup> En référence à la traduction française du court écrit éclairant de Q. SKINNER, *L'artiste en philosophie politique*, en part. p. 113, 127, 175.

# VII. Annexes

Numa Pompilius	Fabricius		Brutus	Fabricius	Gneius Scipion	<b>Caton</b>	Marcus Marcellus	Regulus	
Tullus	Camille		Catiline	Curtius	Hannibal			Cincinnatus	
Ancus	Curius		Marius	Marcus Pulvillus	Emilianus Scipion			Camille	
les Tarquins	Marcellus		Cégéthus	Lucius Valerius	Alexandre			<b>Caton d'Utique</b>	
Brutus	Jules César		les Drusi		Auguste César			Scipion	
Decius			les Gracques		Masinissa			Cicéron	
Drusus					Gaius Curius				
Torquatus					Marcus Scaurus				
Camille					Lucilius Mommus				
Jules César									
Pompée									
L. Mummius Achaicus									
Paul- Emile									
<b>Caton</b>									
Cossus									

Le héros de la liberté  
Les aventures philosophiques de Caton au Moyen Âge latin, de Paul Diaque à Dante

les Gracques									
les Scipion									
Fabricius									
Serranus Regulus									
Fabius									
Q. Fabius Maximus									

## B. Cycles picturaux d'hommes illustres, avec leurs épigrammes<sup>2</sup>

Il existe quatre cycles médiévaux représentant (picturalement) des hommes illustres que l'on peut dater d'avant 1415 et qui ont représenté (ou représentent encore) Caton parmi leurs personnages. Ils sont cependant tous postérieurs à la mort de Dante mais ont tous été élaborés et conçus en Italie<sup>3</sup>.

Padoue	Florence	Foligno	Sienne
Peinture : Altichiero? Épigrammes : Pétrarque, Lombardo della Setta  Lieu : Padoue, Palazzo da Carrara  Date : env. 1370-1380  N'existe plus	Peinture : ? Épigrammes : Coluccio Salutati  Lieu : Florence, Palazzo Vecchio  Date : 1391  N'existe plus	Peinture : Gentile da Fabriano et son équipe Épigrammes : Francesco da Fiano  Lieu : Foligno, Palazzo Trinci  Date : av. 1411-1412  Existe encore	Peinture : Taddeo di Bartolo Épigrammes : Cristoforo d'Andrea, Pietro dei Pecci, Bartolomeo Scala, Leonardo Bruni ?  Lieu : Sienne, Palazzo Pubblico  Date : 1414  Existe encore

<sup>2</sup> Voici une petite bibliographie sur le sujet, qui a permis d'élaborer ce tableau : R. GUERRINI, « Catone Uticense » ; M. M. DONATO, « Gli eroi romani tra storia ed "exemplum". I primi cicli umanistici di Uomini Famosi » ; R. SABBADINI, « Gli esatici sui Romani illustri » ; T. E. MOMMSEN, « Petrarch and the Decoration of the *Sala Virorum Illustrium* in Padua » ; N. RUBINSTEIN, « Classical Themes in the Decoration of the Palazzo Vecchio in Florence » et *The Palazzo Vecchio (1298-1532). Government, Architecture, and Imagery in the Civic Palace of the Florentine Republic* ; R. GUERRINI, « *Effigies Procerum*. Modelli antichi (Virgilio, Floro, *De viris illustribus*) negli epigrammi del Salutati per Palazzo Vecchio a Firenze » ; A. MESSINI, « Documenti per la storia del palazzo Trinci di Foligno » ; M. SALMI, « Gli Affreschi del palazzo Trinci a Foligno » ; C. GALASSI, « La sala dei Giganti di Palazzo Trinci : iconologia di un ciclo "politico" » ; N. RUBINSTEIN, « Political Ideas in Sienese Art. The Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico » ; R. GUERRINI, « *Anthologia Latina* 831-55<sup>d</sup> Riese. Per un'edizione critica degli epigrammi di Francesco da Fiano (Sala degli Imperatori, Palazzo Trinci, Foligno) », « "Uomini di pace e di guerra che l'aurea Roma generò". Fonti antiche e tradizione classica negli epigrammi di Francesco da Fiano per la Sala degli Imperatori (*Anthologia latina*, Riese, 1906, 831-855<sup>b</sup>) » et « *Dulci pro Libertate*. Taddeo di Bartolo : Il ciclo di eroi antichi nel Palazzo Pubblico di Siena (1413-1414). Tradizione classica ed iconografia politica » ; R. FUNARI, (éd.), *Un ciclo di tradizione repubblicana nel Palazzo pubblico di Siena. Le iscrizioni degli affreschi di Taddeo di Bartolo (1413-1414)*.

<sup>3</sup> Nous remercions J.-B. Delzant, qui nous a fourni des indications précieuses sur le sujet, ainsi que le Prof. R. Guerrini qui nous a gentiment reçues à Sienne et nous a fort généreusement offert les clichés reproduits dans ce chapitre. Si l'on repousse les limites temporelles à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, il y aurait encore à mentionner au moins, pour l'Italie, le portrait de Caton (1497) par Perugino peint dans le Collegio del Cambio à Pérouse, et intégré aussi dans un cycle d'hommes illustres. Le personnage apparaît seul sous une arche, et son épigramme incite à ne prendre la parole et à ne rendre justice qu'après s'être éloigné de ses propres passions.

Le héros de la liberté  
Les aventures philosophiques de Caton au Moyen Âge latin, de Paul Diacre à Dante

Romulus	L. Brutus	Romulus	RELIGIO Plan de Rome
Numa Pompilius	M. Furius Camillus	Iulius Caesar	Mars et Iuppiter
Tullus Hostilius	P. Scipio Africanus	Ottavianus Augustus	Aristoteles
Ancus Martius	M. Curius Dentatus	Tiberius	IUSTITIA Tullius Cicero
L. Junius Brutus	Dantes Aligherius	Furius Camillus	<b>Cato Uticensis</b>
Horatius Cocles	Pyrrhus Epyrotarum rex	Fabricius	Scipio Nasica
L. Quinctius Cincinnatus	Hannibal Hamilcaris	M. Curius Dentatus	*Appius Caecus
M. Furius Camillus	Franciscus Petrarca	T. Manlius Torquatus	*C. Mucius Scaevola
M. Valerius Corvinus	Q. Fabius Maximus Verrucosus	Q. Cincinnatus	*C. Frabricius
T. Manlius Torquatus	M. Marcellus	M. Marcellus	*M. Curius Dentatus
P. Decius Mus	Ninus	Scipio Africanus	MAGNANIMITAS M. Curius Dentatus



VII. Annexes

L. Papirius Cursor	Alexander Magnus	Sceva	M. Furius Camillus
M. Curius Dentatus	Claudianus poeta Florentinus	<b>P. Cato Uticensis</b>	P. Scipio Africanus Maior
C. Fabricius Luscinus	D. Zenobius de Strada	Caius Marius	*Scipio Africanus Minor
Alexander	Dominus Johannes Boccacius	Publius Decius	*P. Aemilius
Pyrrhus	C. Iulius Cesar	Claudius Nero consul	*M. Attilius Regulus
Hannibal	Octavianus Augustus	Fabius Maximus	*M. Livius Drusus
Q. Fabius Maximus Cunctator	Constantinus	Gaius Calligula	FORTITUDO (Judas Maccabeus)
M. Claudius Marcellus	Carolus Magnus	Magnus Pompeius	M. Iunius Brutus
C. Claudius Nero	M. Tullius Cicero	Traianus	*P. Decius Mus
M. Livius Salinator	G. Fabritius Luscinius		* <b>Cato Stoicus</b>
P. Cornelius Scipio Africanus	<b>M. Portius Cato Uticensis</b>		*T. Manlius Torquatus
<b>M. Porcius Cato (Censor)</b>			PRUDENTIA Caius Laelius

Le héros de la liberté  
Les aventures philosophiques de Caton au Moyen Âge latin, de Paul Diacre à Dante

P. Cornelius Scipio Nasica			*Cl. Iunius Brutus Minor
T. Quinctius Flaminius			*Q. Fabius Cunctator
L. Cornelius Scipio Asiaticus			*M. Claudius Marcellus
L. Aemilius Paullus Macedonicus			(B. Ambrogio Sansedoni)
Q. Caecilius Metellus Macedonicus			RELIGIO Magnus Pompeius
P. Cornelius Scipio Aemilianus Africanus			Iulius Caesar
C. Marius			
Cn. Pompeius			
C. Iulius Caesar			
Augustus			
Vespasianus			

Titus			
Traianus			
Petrarca (ante 1388)			
Lombardo della Seta (1380-1388)			
Francesco Zabarella			

Pour donner une petite indication sur chacun des cycles.

- Le premier cycle, à Padoue, a été pensé à partir du *De viris illustribus* de Pétrarque. Ainsi ce n'est pas Caton d'Utique, mais bien Caton l'Ancien qui était représenté. Lombardo della Seta avait certainement arrangé les portraits pétrarquiens au format de l'épigramme. On a des témoignages écrits que ce cycle a existé dans la *Sala virorum illustrium* du Palais de la famille Da Carrara.
- Le deuxième, à Florence, a été conçu par le Chancelier Coluccio Salutati pour l'*Aula minor* du Palazzo Vecchio. Même si les fresques ont aujourd'hui disparu, les épigrammes composées par Salutati pour chaque personnage ont été conservées. Ainsi nous pouvons savoir que ce cycle n'intégrait pas la période monarchique de Rome, puisqu'il commence avec Brutus, instaurateur de la République. De part et d'autre de ce dernier, on retrouve en pied trois hommes illustres *in toga* (Cicéron, Caton, Fabricius) et trois *in armis* (Camille, Dentatus, Scipion l'Africain), représentant les deux façons de servir la patrie. Par contre, la liste ne se clôt pas avec Rome puisqu'elle englobe Charlemagne ainsi que de grands poètes florentins (Dante, Pétrarque, Boccace, Zanobi da Strada). Elle n'a, de plus, pas un ordre chronologique puisqu'elle se termine par Caton d'Utique. L'épigramme qui le décrit en fait un soldat de la vertu,

rappelle son rôle dans la conjuration de Catilina et termine par une allusion sénéquienne à sa mort :

Gloria virtutum, gremio conceptus honesti  
sum Cato, qui, semper vitii acerrimus hostis,  
in coniuratos statui cum sanguine penas :  
eiciensque animam, mea liber ad astra redivi.<sup>4</sup>

- Le troisième, à Foligno, qui a été restauré il y a une dizaine d'années, se trouve dans la *Sala degli Imperatori* (ou *dei Giganti*) du Palazzo Trinci. Le cycle ne comprend que des hommes d'État ou des guerriers romains, de Romulus à Trajan. Le Caton représenté ici ressemble au *Catone dantesco*, vieil homme chenu aux longs cheveux et à la barbe fleurie. Il tient certainement dans les mains, à la mode sénéquienne, un rouleau et une épée.



---

<sup>4</sup> Trad. : « Gloire des vertus, conçu dans le sein de l'honnêteté, / je suis Caton, qui fut toujours l'ennemi le plus âpre des vices, / je décidai la peine de mort contre les conjurés : / chassant mon âme, je suis retourné libre à mes étoiles. »

Son épigramme écrite par l'humaniste Francesco da Fiano rappelle la figure lucanéenne vénérée et sacrée, amante de la liberté, qui se tue pour cette dernière :

Cerne hic ora sacri semper veneranda Catonis !  
 Libertate potens animoque invictus et armis  
 Avius incerto peragravit tramite Syrthes.  
 Libertatis enim dulcedine captus amate,  
 Ne sua servitio premerentur colla potentis,  
 Fortia crudeli penetravit pectora ferro.<sup>5</sup>



- Le quatrième, que l'on peut encore admirer dans l'*Anticapella* du Palazzo Pubblico, à Sienne, a été conçu comme un véritable parcours moral et politique, organisé autour des vertus (nommées dans le tableau ci-dessus), lesquelles sont entourées d'une à trois représentations d'hommes en pied ainsi que de quelques portraits en médaillons (signalés par \*), devant tous servir à les exemplifier. Caton d'Utique apparaît à deux reprises dans cet itinéraire. Une première fois sur la paroi principale qui représente les vertus de Justice et de Magnanimité, illustrées respectivement par trois hommes en toge (Tullius Cicero, Porcius Cato Uticensis, Scipio Nasica) et trois soldats (Curius

<sup>5</sup> Trad. : « Regarde ici le visage toujours vénéré du Caton sacré ! / Puissant par la liberté et invaincu dans l'âme et les armes / Égaré il parcourut les Syrtes d'un chemin incertain / Capturé en effet par la douceur de la liberté aimée / De sorte que sa nuque ne pouvait se laisser dompter sous le servage du tyran, / Il transperça sa poitrine courageuse de l'épée cruelle. »



Dentatus, Furius Camillus, Scipio Africanus). De l'habit de Caton, représenté debout en position frontale, la tête légèrement inclinée, on voit poindre l'épée, attribut fondamental du héros, qu'il utilise pour se tuer dans une affirmation suprême de la liberté. La Justice, sous laquelle est rangé Caton, est définie ainsi :

Iustitia omnium virtutum preclarissima regna conservat.

[GILLES DE ROME, *De regimine principum* I, II, 11]

Propter iniustitiam transferuntur regna de gente in gentem. [Ec. 10, 8]<sup>6</sup>



<sup>6</sup> Trad. : « La justice, de toutes les vertus la plus illustre, conserve les règnes. » et « À cause de l'injustice les règnes passent de peuple en peuple. »





Il est décrit dans son *titulus* – lequel s’intègre totalement dans la tradition médiévale, faisant appel aux formules de Dante, de Lucain et de Salluste – comme *amator iustitiae* :

Quem [vera liber]tas aluit, quem gloria nulla  
Ambiret licet invitum distraxit, amator,  
Iustitiae ac recti Cato sum, civilia bella,  
Ne domino premerer, fugi quem morte secutus.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Trad : « Celui que la vraie liberté a nourri, qu’aucune gloire, / Bien qu’elle l’entourât, ne réussit à le détourner de sa volonté ; Amant / de la justice et du droit, je suis Caton : les guerres civiles / J’ai fui pour ne pas être opprimé par le tyran que j’ai suivi par la mort. »

Une seconde fois il apparaît en médaillon, sous le titre de *Cato Stoicus*, aux côtés de Torquatus et de Decius, pour illustrer la vertu de courage. En effet, celui-ci n'a pas craint la mort – résultat autant de l'exercice spirituel stoïcien que de la vertu de la *fortitudo* – et, par amour pour sa patrie, a sacrifié sa propre vie.







## VIII. BIBLIOGRAPHIE

### I. Bibliographie primaire

#### 1. Sources pour le personnage de Caton

##### a) Sources antiques (classés par ordre chronologique)

##### (1) Romains païens

- APPIEN, *Roman History*, vol. III : *The Civil Wars*, éd. et trad. H. WITHE, Cambridge / London, Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1913.
- DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. sous la dir. de M.-O. GOULET-CAZÉ, Paris, Librairie générale française, 1999.
- DION CASSIUS, *Roman History*, vol. III, *Books XXXVI-XL*, éd. H. B. FOSTER, trad. E. CARY, Cambridge / London, Harvard University Press / William Heinemann LTD (The Loeb Classical Library), 1984. *Histoire romaine, Livres 41 & 42*, éd. et trad. M.-L. FREYBURGER-GALLAND, Paris, Belles Lettres, 2002.
- PLUTARQUE, *Vies, t. X : Phocion-Caton le Jeune*, éd. et trad. R. FLACELIÈRE et E. CHAMBRY, Paris, Belles Lettres, 1976.
- Anthologia latina I. Carmina in codicibus scripta*, éd. D. R. SHACKLETON-BAILEY, fasc. 1. Libri Salmasiani aliorumque Carmina, Stuttgart, Teubner, 1982.
- CATON L'ANCIEN, *Praeter librum De re rustica quae exstant*, éd. H. Iordan, Leipzig, Teubner, 1853.
- CICÉRON, *Pro L. Murena oratio*, éd. H. KASTEN, Leipzig, Teubner (M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 18), 1972. Trad. : *Pour L. Muréna*, éd. et trad. A. BOULANGER, Paris, Belles Lettres, 1957.
- , *De domo sua*, éd. T. MASLOWSKI, Leipzig, Teubner (M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia, fasc. 21 : orationes post reditum), 1981. Trad. : *Sur sa maison*, éd. et trad. P. WUILLEUMIER, Paris, Belles Lettres, 1952.
- , *Pro P. Sestio*, éd. T. MASLOWSKI, Leipzig, Teubner (Scripta quae manserunt omnia, fasc. 22), 1986. Trad. : *Pour Sestius*, éd. et trad. J. COUSIN, Paris, Belles Lettres, 1965.
- , *De legibus, Traité des lois*, éd. et trad. G. de PLINVAL, Paris, Belles Lettres, 1959.
- , *Pro T. Annio Milone*, éd. A. KLOTZ, Leipzig, Teubner, 1918. Trad. : *Plaidoyer Pour T. Annus Milon*, éd. et trad. A. BOULANGER, Paris, Belles Lettres, 1949.
- , *Paradoxa Stoicorum. Les paradoxes des Stoïciens*, éd. et trad. J. MOLAGER, Paris, Belles Lettres, 1971.
- , *Orator*, éd. R. WESTMAN, Leipzig, Teubner, 1980. Trad. : *L'orateur*, éd. et trad. A. YON, Paris, Belles Lettres, 1964.
- , *De finibus bonorum et malorum*, éd. C. MORESCHINI, München / Leipzig, K. G. Saur MMV (Scripta quae manserunt omnia, fasc. 43), 2005. Trad. : *Des biens et des maux*, éd. et trad. J. MARTHA, Paris, Belles Lettres, 1930.

- , *Tusculanae disputationes*, éd. M. POHLENZ, Stuttgart, Teubner (Scripta quae manserunt omnia, fasc. 44), 1982. Trad. : *Tusculanes*, éd. G. FOHLEN, trad. J. HUMBERT, Paris, Belles Lettres, tome I, 1970, t. II, 1968.
- , *De divinatione*, éd. R. GIOMINI, Leipzig, Teubner, (M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 46), 1975. Trad. : *La divination*, éd. et trad. G. FREYBURGER, J. SCHIED, Paris, Belles Lettres, 1992.
- , *Topica*, éd. et trad. H. BORNECQUE, Paris, Belles Lettres, 1924.
- , *In M. Antonium orationes Philippicae*, éd. P. FEDELI, Leipzig, Teubner, 1982. Trad. : *Philippiques, I à IV*, éd. et trad. A. BOULANGER et P. WUILLEUMIER, Paris, Belles Lettres, 1959. *Philippiques V à XIV*, éd. et trad. P. WUILLEUMIER, Paris, Belles Lettres, 1960.
- , *De officiis*, éd. C. ATZERT, Leipzig, Teubner (Scripta quae manserunt omnia, fasc. 48), 1971. Trad. : *Les devoirs*, éd. et trad. M. TESTARD, Paris, Belles Lettres, 2 t., 1965.
- , *Epistulae ad Atticum, vol. I-II*, éd. D. R. SHACKLETON BAILEY, Stuttgart, Teubner, 1987.
- , *Epistulae ad Familiares, l. I-XVI*, éd. D. R. SHACKLETON BAILEY, Stuttgart, Teubner, 1988.
- , *Correspondances*, trad. J. BEAUJEU, t. IV, Paris, Belles Lettres, 1967 ; t. VII, 1991 ; t. VIII, 1983.
- Bellum Africanum. Guerre d'Afrique*, éd. et trad. A. BOUVET, revu et corrigé par J.-C. RICHARD, Paris, Belles Lettres, 1997.
- SALLUSTE, *Catilina*, éd. A. KURFESS, Leipzig, Teubner, 1964, 2-52. Trad. : *La conjuration de Catilina*, éd. et trad. A. ERNOUT, rev. par J. HELLEGOUARC'H, Paris, Belles Lettres, 1989, 54-124.
- HORACE, *Carmina (Odes)*, éd. D. R. SHACKLETON BAILEY, Stuttgart, Teubner, 1985, 1-134. Trad. : *Odes et Epodes*, éd. et trad. F. VILLENEUVE, rev. par J. HELLEGOUARC'H, Paris, Belles Lettres, 1990.
- , *Epistulae*, éd. D. R. SHACKLETON BAILEY, Stuttgart, Teubner, 1995, 251-309. Trad. : *Epitres*, éd. et trad. F. VILLENEUVE, Paris, Belles Lettres, 1934.
- TITE-LIVE, *Ab urbe condita, Pars VI (fragmenta)*, éd. W. WEISSENORN, Leipzig, Teubner, 1911.
- VIRGILE, *Enéide*, éd. et trad. J. PERRET, Paris, Belles Lettres, t. II (l. V-VIII), 1978.
- SÉNÈQUE LE RHÉTEUR, *Controversiae (Oratorum et rhetorum sententiae diuisiones colores)*, éd. L. HAKANSON, Leipzig, Teubner, 1989, 1-59 ; 65-125 ; 131-135 ; 142-144 ; 166-222 ; 234-276 ; 283-326. Trad. : *Sentences, divisions et couleurs : des orateurs et des rhéteurs (Controverses et Suasoirs)* trad. H. BORNECQUE, rev. par J.-H. BORNECQUE, Paris, Aubier, 1992, 29-182, 231-303, 315-427.
- Excerpta Controversiarum*, éd. L. HAKANSON, Leipzig, Teubner, 1989, 60-64 ; 125-130 ; 135-141 ; 145-165 ; 222-233 ; 276-282 ; 326-330. Trad. : *Sentences, divisions et couleurs : des orateurs et des rhéteurs (Controverses et Suasoirs)* trad. H. BORNECQUE, rev. par J.-H. BORNECQUE, Paris, Aubier, 1992, 183-229, 304-313.
- , *Suasoriae (Oratorum et rhetorum sententiae diuisiones colores)*, éd. L. HAKANSON, Leipzig, Teubner, 1989, 331-373. Trad. : *Sentences, divisions et couleurs : des orateurs et des rhéteurs (Controverses et Suasoirs)* trad. H. BORNECQUE, rev. par J.-H. BORNECQUE, Paris, Aubier, 1992, 431-481.

- VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia*, éd. J. BRISCOE, Stuttgart / Leipzig, Teubner, 2 tomes, 1998. Trad. : *Faits et dits mémorables*, éd. et trad. R. COMBES, Paris, Belles Lettres, t. I, l. I-III, 1995 ; t. II, l. IV-VI, 1997.
- SÉNÈQUE, *De ira*, éd. et trad. A. BOURGERY, Paris, Belles Lettres, 1942, 101-182. Trad. : *La colère*, trad. rev. par P. VEYNE, dans : SÉNÈQUE, *Entretiens*, Paris, Robert Laffont (Coll. « Bouquins »), 1993, 109-182.
- , *De vita beata*, éd. et trad. A. BOURGERY, Paris, Belles Lettres, 1955, 221-258. Trad. : *La vie heureuse*, trad. rev. par P. VEYNE, dans : SÉNÈQUE, *Entretiens*, Paris, Robert Laffont (Coll. « Bouquins »), 1993, 231-258.
- , *Consolatio ad Marciam*, éd. et trad. R. WALTZ, Paris, Belles Lettres, 1942, 1-58. Trad. : *Consolation à Marcia*, trad. rev. par P. VEYNE, dans : SÉNÈQUE, *Entretiens*, Paris, Robert Laffont (Coll. « Bouquins »), 1993, 1-41.
- , *ad Helviam matrem de Consolatione*, éd. et trad. R. WALTZ, Paris, Belles Lettres, 1942, 54-89. Trad. : *Consolation à ma mère Helvia*, trad. rev. par P. VEYNE, dans : SÉNÈQUE, *Entretiens*, Paris, Robert Laffont (Coll. « Bouquins »), 1993, 43-73.
- , *De providentia*, éd. et trad. R. WALTZ, Paris, Belles Lettres, 1950, 5-29. Trad. : *La Providence*, trad. rev. par P. VEYNE, dans : SÉNÈQUE, *Entretiens*, Paris, Robert Laffont (Coll. « Bouquins »), 1993, 289-308.
- , *De constantia sapientis*, éd. et trad. R. WALTZ, Paris, Belles Lettres, 1950, 31-60. Trad. : *La constance du sage*, trad. rev. par P. VEYNE, dans : SÉNÈQUE, *Entretiens*, Paris, Robert Laffont (Coll. « Bouquins »), 1993, 309-334.
- , *De tranquillitate animi*, éd. et trad. R. WALTZ, Paris, Belles Lettres, 1950, 62-106. Trad. : *La tranquillité de l'âme*, trad. rev. par P. VEYNE, dans : SÉNÈQUE, *Entretiens*, Paris, Robert Laffont (Coll. « Bouquins »), 1993, 335-371.
- , *De beneficiis*, éd. et trad. F. PRÉCHAC, Paris, Belles Lettres, t. II, 1927. Trad. : *Les bienfaits*, trad. rev. par P. VEYNE, dans : SÉNÈQUE, *Entretiens*, Paris, Robert Laffont (Coll. « Bouquins »), 1993, 389-584.
- , *Epistulae ad Lucilium*, éd. F. PRÉCHAC, trad. H. NOBLOT, Paris, Belles Lettres, 5 t., 1945-1964. Trad. rev. par P. VEYNE, dans : SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, Paris, Robert Laffont (Coll. « Bouquins ») 1993, 585-1094.
- SÉNÈQUE (*dubium*), *Epigrammata*, éd. D. R. SHACKLETON BAILEY, dans : *Anthologia latina I.1, Carmina in codicibus scripta, fasc. 1, Libri Salmasiani aliorumque Carmina, Carmina Codicis Vossiani Q. 86*, Stuttgart, Teubner, 1982, 303-354 ; avec les corrections et la traduction de S. MERCIER, « Les épigrammes de l'*Anthologie latine* attribuées à Sénèque », *FEC - Folia Electronica Classica (Louvain-la-Neuve)* 12 (juillet-décembre 2006), sur le site Internet: <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/> (dernière consultation 30.09.10).
- , *Senecas Epigramme und andere Gedichte aus der "Anthologia latina" : Ausgabe mit Übersetzung und Kommentar*, éd. J. DINGEL, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2007.
- PLINE L'ANCIEN, *Naturalis historia*, éd. L. IAN, C. MAYHOFF, Leipzig, Teubner, 1870-1878, t. I-V. Trad. : *Histoire naturelle*, livre I, éd. et trad. J. BEAUJEU, Paris, Belles Lettres, 1950 ; livre V, 1-46, éd. et trad. J. DESANGES, Paris, Belles Lettres, 1980.
- LUCAIN, *Bellum civile sive Pharsalia*, éd. D. R. SHACKLETON BAILEY, Stuttgart, Teubner, 1988. Trad. : *La Pharsale*, t. I, éd. et trad. A. BOURGERY, Paris, Belles Lettres, 1926 ; t. II, éd. et trad. M. PONCHONT, Paris, Belles Lettres, 1929.

- QUINTILIEN, *Institutio oratoria. Les institutions oratoires*, t. I-VII, éd. et trad. J. COUSIN, Paris, Belles Lettres, 1975-1980 (t. II, 1976, t. VI, 1979).
- PERSE, *Saturae*, éd. S. MORTON BRAUND, Cambridge / London, Harvard University Press (The Loeb Classical Library), 2004. Trad. : *Satires*, éd. et trad. A. CARTAULT, Paris, Belles Lettres, 1966.
- PÉTRONE, *Satyricon*, éd. K. MUELLER, Stuttgart / Leipzig, Teubner, 1995. Trad. : *Le Satiricon*, éd. et trad. A. ERNOUT, Paris, Belles Lettres, 1923.
- [CAESIUS BASSUS], *Excerpta grammatica* éd. H. KEIL, dans : *Grammatici latini*, Leipzig, Teubner, vol. VI, 1874, 273-275.
- MARTIAL, *Epigrammata*, éd. D. R. SHACKLETON BAILEY, Stuttgart, Teubner, 1990, 14-431. Trad. : *Epigrammes*, éd. et trad. H. J. IZAAC, Paris, Belles Lettres, 2 t., 1969-1973.
- TACITE, *Annales*, éd. H. HEUBNER, Stuttgart, Teubner, 1983. Trad. : *Annales, l. IV-VI*, trad. P. WUILLEUMIER, rev. par H. LE BONNIEC, Paris, Belles Lettres, 1990.
- JUVÉNAL, *Saturae*, éd. J. WILLIS, Leipzig, Teubner, 1997. Trad. : *Satires*, éd. et trad. P. DE LA LABRIOLLE et F. VILLENEUVE, Paris, Belles Lettres, 1931.
- PLINE LE JEUNE, *Epistulae*, éd. M. SCHUSTER, Leipzig, Teubner, 1958, 4-366. Trad. : *Lettres*, éd. et trad. A.-M. GUILLEMIN, Paris, Belles Lettres, 1927.
- SUÉTONE, *De vita Caesarum*, éd. M. IHM, Stuttgart, Teubner, 1907. Trad. : *Vie des douze Césars*, éd. et trad. H. AILLOUD, Paris, Belles Lettres, t. I, 1981.
- PS. AURELIUS VICTOR, *De viris illustribus urbis Romae*, éd. Fr. PICHLMAYR, Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1993, 23-74. Trad. : *Œuvres complètes*, trad. A. DUBOIS ET Y. GERMAIN, Clermont-Ferrand, Paleo, 2003, 33-90.
- FLORUS, *Epitoma de Tito Livio. Œuvres*, éd. et trad. P. JAL, Paris, Belles Lettres, t. I-II, 1967.
- AULU-GELLE, *Noctes Atticae*, éd. C. HOSIUS, Stuttgart, Teubner, t. I-II, 1981. Trad. : *Les nuits attiques*, éd. et trad. R. MARACHE, Paris, Belles Lettres, t. I-III, 1967-1989.
- Liviani operis periochae. Abrégés des livres de l'Histoire romaine de Tite-Live*, éd. et trad. P. JAL, Paris, Belles Lettres, 1984.
- SYMMAQUE, *Epistulae. Lettres*, éd. et trad. J.-P. CALLU, Paris, Belles Lettres, t. I, 1972.
- EUTROPE, *Brevarium ab urbe condita. Abrégé d'histoire romaine*, éd. et trad. J. HELLEGOUARC'H, Paris, Belles Lettres, 1999.
- AMMIEN MARCELLIN, *Historiae. Histoire*, éd. et trad. M.-A. MARIÉ, Paris, Belles Lettres, t. I, 1978 ; t. V, 1984.
- AUSONE, *Mosella*, dans : *Opera*, éd. R. P. H. GREEN, Oxford, Clarendon Press, 1999, 126-143. Trad. : *Œuvres complètes*, trad. CH. POMIER, Clermont-Ferrand, Paleo, 2006.
- GRILLIUS, *Commentum in Ciceronis Rhetorica*, éd. R. JAKOBI, München/Leipzig, Teubner, 2002.
- CLAUDE MAMERTIN, *Gratiarum actio de Consulatu suo Iuliano imp.*, dans : *XII Panegyrici latini*, éd. A. BAEHRENS, Leipzig, Teubner, 1974, 244-271. Trad. : *Discours de remerciement de Claudius Mamertin à l'Empereur Julien pour son consulat*, éd. et trad. E. GALLETIER, dans : *Panegyriques latins*, Paris, Belles Lettres, t. III, 1955, 16-44.
- PACTUS DEPRANIUS, *Panegyricus Theodosio Augusto dictus*, dans : *XII Panegyrici latini*, éd. A. BAEHRENS, Leipzig, Teubner, 1974, 271-314. Trad. : *Panegyrique de Théodose* éd. et trad. E. GALLETIER, dans : *Panegyriques latins*, Paris, Belles Lettres, t. III, 1955, 68-114.

- CLAUDIEN, *Carmina*, éd. J. B. HALL, Leipzig, Teubner, 1985. Trad. : *Œuvres. Poèmes politiques*, éd. et trad. J.-L. CHARLET, Paris, Belles Lettres, t. II, 2, 2000 ; *Œuvres complètes*, trad. H. DE GUERLE, A. TROGNON, Y. GERMAIN, Clermont-Ferrand, Paléo, 2003.
- MACROBE, *Commentarii in Somnium Scipionis*, éd. J. WILLIS, Stuttgart / Leipzig, Teubner, 1994, 1-154. Trad. : *Commentaire au Songe de Scipion*, éd. et trad. M. ARMISEN-MARCHETTI, Paris, Belles Lettres, 2003.
- , *Saturnalia*, éd. J. WILLIS, Leipzig, Teubner, 1970.
- MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, éd. J. WILLIS, Leipzig, Teubner, 1983. Trad. : *Les noces de Philologie et Mercure, l. IV : la dialectique*, éd. et trad. M. FERRÉ, Paris, Belles Lettres, 2007.
- PRISCIEEN, *Praeexercitamina*, éd. H. KEIL, dans : *Grammatici latini*, Leipzig, Teubner, vol. III, 1860, 430-440.
- EMPORIUS, *De deliberativa materia*, dans : *Rhetores latini minores*, éd. C. HALM, Leipzig, Teubner, 1863, 570-574.

## (2) Romains chrétiens

- Clavis Patrum latinorum*, éd. E. DEKKERS, A. GAAR, Turnhout, Brepols, Editores Pontifici, Steenburgis, In abbatia Sancti Petri, 1995<sup>3</sup>.
- TERTULLIEN, *Apologeticum*, éd. E. DEKKERS, Turnhout, Brepols, CCSL 1, 1954, 85-171. Dans le cas de textes doubles, la version reprise est celle de la “recensio Fuldensis”. Ont été intégrés les *corrigenda* publiés par P. PETITMENGIN, « Errata Tertulliana », dans : *Hommage à René Braun*, textes réunis par J. GRANAROLO et vérifiés par M. BIRAUD, *Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines de Nice* 56 (1990) vol. 2, 35-41. Trad. : *Apologétique*, éd. et trad. J.-P. WALTZING, Paris, Belles Lettres, 1998.
- , *De pallio*, éd. A. GERLO, Turnhout, Brepols, CCSL 2, 1954, 733-750. Trad. : *Le Manteau*, trad. M. TURCAN, Paris, Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes 513), 2007.
- ARNOBE, *Adversus nationes. Contre les Gentils (Contre les païens). Livre III*, éd. J. CHAMPEAUX, Paris, Belles Lettres, 2007.
- LACTANCE, *Divinarum institutionum libri septem*, fasc. II, libri III et IV, éd. E. HECK et A. WLOSOK, Berlin, Walter de Gruyter, 2007.
- , *Institutiones divines*, livre VI, éd. et trad. C. INGREMEAU, Paris, Cerf (Sources Chrétiennes 509), 2007.
- , *Epitomé des Institutions divines*, éd. et trad. M. PERRIN, Paris, Cerf (Sources Chrétiennes 335), 1987
- JÉRÔME, *Chronicon*, dans : *Eusebius Werke*, éd. R. HELM, t. 7, Berlin, Akademie-Verlag, 1984<sup>3</sup>.
- , *Lettres*, éd. et trad. J. LABOURT, Paris, Belles Lettres, t. II, 1951 ; t. III, 1953 ; t. IV, 1954 ; t. VII, 1961.
- , *Commentarium in Osee*, dans : *Commentarii in prophetas minores*, éd. M. ADRIAEN, Turnhout, Brepols, CCSL 76, 1969, 1-158.
- , *Commentarium in Sophoniam*, dans : *Commentarii in prophetas minores*, éd. M. ADRIAEN, Turnhout, Brepols, CCSL 76A, 1970, 655-711.

- , *Adversus Iovinianum*, PL 23, col. 211-338. Pour les passages qui nous intéressent au plus haut point (l. I, 41-49 ; l. II 5-14) : *Diatribes in Senecae Philosophi Fragmenta*, éd. E. BICKEL, vol. I (*fragmenta de Matrimonio*), Leipzig, Teubner, 1915, 373-420.
- , *Contra Iohannem*, éd. J.-L. FEIERTAG, Turnhout, Brepols, CCSL 79A, 1999.
- , *Apologia contra Rufinum*, éd. P. LARDET, Turnhout, Brepols, CCSL 79, 1982, 1-72. Trad. : *Apologie contre Rufin*, éd. et trad. P. LARDET, Paris, Cerf (Sources Chrétiennes 303), 1983.
- , *Dialogus adversus Pelagianos*, éd. C. MORESCHINI, Turnhout, Brepols, CCSL 80, 1990.
- AUGUSTIN, *Epistulae* LVI-C, éd. Kl. D. DAUR, Turnhout, Brepols, CCSL 31a, 2005. Trad. *Lettres de Saint Augustin*, trad. M. POUJOLAT, Paris, Librairie liturgique-catholique, 1858.
- , *De doctrina christiana*, éd. G. M. GREEN, Turnhout, Brepols, CCSL 80, 1963. Trad. : *La doctrine chrétienne*, trad. G. COMBÈS, abbé FARGES, rev. par M. MOREAU, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997.
- , *De fide et operibus*, éd. J. ZYCHA, Wien / Prag / Leipzig, CSEL 41, 1900, 33-97. Trad. : *La foi et les œuvres*, trad. J. PEGON, Paris, Desclée de Brouwer, 1951, 354-461.
- , *De bono coniugali*, éd. J. ZYCHA, Wien / Prag / Leipzig, CSEL 41 1900, 185-230. Trad. : *Le bien du mariage*, trad. G. COMBÈS rev. par G. MADEC, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, 21-76.
- , *De civitate Dei*, éd. B. DOMBART, A. KALB, Stuttgart, Teubner, 1981<sup>5</sup>. Trad. : *La cité de Dieu, livres I-X*, trad. G. COMBÈS, rev. par G. MADEC, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1993 ; *La cité de Dieu, Livres XIX-XXII*, trad. G. COMBÈS, rev. par G. MADEC, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1995.
- , *Contra Iulianum haresis Pelagianae defensorem*, PL 44, col. 614-874.
- PRUDENCE, *Contra Symmachum*, dans : *Carmina*, éd. M. CUNNINGHAM, Turnhout, Brepols, CCSL 126, 1966, 182-250. Trad. : *Contre Symmaque*, éd. et trad. M. LAVARENNE, rev. par J. L. CHARLET, Paris, Belles Lettres, 1992.
- , *Peristephanon*, dans : *Carmina*, éd. M. CUNNINGHAM, Turnhout, Brepols, CCSL 126, 1966, 251-389. Trad. : *Le Livre des couronnes*, éd. et trad. M. LAVARENNE, Paris, Belles Lettres, 1951.
- SULPICE SÈVÈRE, *Dialogi*, éd. C. HALM, Wien, CSEL 1, 1866. Trad. : *Œuvres complètes*, trad. M. HERBERT, M. RITON, F. RANQUE, Clermont-Ferrand, Paleo, 2002, 163-228.
- OROSE, *Historiae adversum paganos. Histoires contre les païens*, éd. H.-P. ARNAUD-LINET, Paris, Belles Lettres, 3 t., 1990-1991.
- SALVIEN DE MARSEILLE, *De gubernatione Dei*, dans : *Œuvres*, t. II, *Du gouvernement de Dieu*, éd. et trad. G. LAGARRIGUE, Paris, Cerf (Sources Chrétiennes 220), 1975.
- CLAUDIANUS MAMERTUS, *De statu animae*, éd. A. ENGELBRECHT, Wien, CSEL 11, 1885, 18-197.
- , *Epistulae*, éd. A. ENGELBRECHT, Wien, CSEL 11, 1885, 203-206.
- FULGENCE, *Mitologiarum libri tres*, dans : *Fabii Planciadis Fulgentii V. C. : Opera*, éd. R. HELM, Leipzig, 1898 / Stuttgart, Teubner, 1970.
- SIDOINE APPOLINAIRE, *Carmina. Poèmes*, éd. et trad. A. LOYEN, Paris, Belles Lettres, 1960.
- ENNODE DE PAVIE, *Opera omnia*, éd. G. HARTEL, Wien, CSEL 6, 1882.
- , *Vita beatissimi viri Epiphani Episcopi Ticinensis Ecclesiae*, dans : *Vita del beatissimo Epifanio vescovo della chiesa pavese*, éd. M. CESA, Como, New Press, 1988.
- , *Panegyricus dictus clementissimo regi Theodorico. Panegirico del clementissimo re Teoderico*, éd. S. ROTA, Roma, Herder, 2002.

- LUXORIUS, *Epigrammata*, éd. H. HAPP, Stuttgart, Teubner, 2 t., 1986.
- SYMPOSIUS (?), *Aenigmata Symposii. La fondazione dell'enigmistica come genere poetico*, éd. M. BERGAMIN, Firenze, éd. del Galluzzo, 2005.
- PSEUDO-AUGUSTIN, *Anonymi contra philosophos [Altercationes christianae philosophiae contrs erroneas et seductiles paganorum philosophorum versutias]*, éd. D. ASCHOFF, Turnhout, Brepols, CCSL 58A, 1975.
- VENANCE FORTUNAT, *Carmina. Poèmes*, éd. M. REDELLEY, Paris, Belles Lettres, t. 2, 1998.
- BOÈCE, *Philosophiae consolatio*, éd. L. BIELER, Turnhout, Brepols, CCSL 94, 1957. Trad. : *La Consolation de Philosophie*, trad. J.-Y. GUILLAUMIN, Paris, Belles Lettres, 2002.
- CASSIODORE, *Variarum [epistularum] libri duodecim*, éd. A. J. FRIDH, Turnhout, Brepols, CCSL 96, 1973.
- , *Orationum reliquiae*, éd. L. TRAUBE, Auctores antiquissimi, vol. 12, Hannover / Berlin, Weidmann (Monumenta Germaniae Historica), 1894, 459-484.
- ISIDORE DE SÉVILLE, *Chronica*, éd. J. C. MARTIN, Turnhout, Brepols, CCSL 112, 2003.

## b) Sources médiévales antérieures à Dante

### 1. Manuscrits

- GIOVANNI COLONNA, *De viris illustribus*, Firenze, Biblioteca Nazionale, Conv. Soppr. G. 4. 1111, f. 1r-123v.
- Gloses à Lucain*, Bern, Burgerbibliothek, Litt. 45.
- , St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 863.
- , Leiden, Universiteitsbibliotheek, Voss. lat. 63.
- , London, British Library, Harley, 2728.
- , Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, Dombibl. 199.
- , Berlin, Staatsbibliothek, Lat. fol. 34.
- , Berlin, Staatsbibliothek, Lat. fol. 35.
- , Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms. 1285.
- , Firenze, Biblioteca Nazionale, Ms. n. a. 1102.
- , Milano, Biblioteca Ambrosiana, Ms. I, 143 inf.
- , London, British Library, Harley, Ms. 2531.
- Gloses au Disticha Catonis*, Trier, Stadtbibliothek, Ms. 1093 (1694).
- , Lucca, Biblioteca Statale, Ms. 1433.
- , Rouen, Bibliothèque municipale, Ms. O.32 (1470).
- JEAN DE GALLES, *Breviloquium de virtutibus antiquorum philosophorum et principum*, Sion, Bibliothèque cantonale, Fond Supersaxo, Ms. S96, f. 182r-214v.
- , *Communiloquium sive summa collationum*, München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14054, f. 1-191v.
- NICOLAS TREVET, *Commentaire à la Consolation de la Philosophie*, München, Bayerische Staatsbibliothek, cod. lat. 348.
- NICOLAS TREVET, *Commentaire au De civitate Dei*, Oxford, Bodleian Library, Bodl. 292, f. 119v-148v.



RÉMI DE FLORENCE, *De via paradisi*, Firenze, Biblioteca Nazionale, Conv. Soppr. C. 4.940, f. 207r-352v.

2. Textes médiévaux imprimés (classés par genre littéraire et ordre alphabétique)

i. Textes liés au *trivium* : grammaire, rhétorique, logique

(I) TEXTES ANTIQUES

AQUILA ROMANUS, *De figuris sententiarum et elocutionis liber*, dans : *Rhetores latini minores*, éd. C. HALM, Leipzig, Teubner, 1863, 22-37.

Aristoteles Latinus II 1-2, *De interpretatione vel Periermenias translatio Boethii*, éd. L. MINIO-PALUELLO, Bruges / Paris, Desclée de Brouwer, 1965.

Aristoteles Latinus I 6-7, *Porphyrii Isagoge translatio Boethii*, éd. L. MINIO-PALUELLO, Bruges / Paris, Desclée de Brouwer, 1966, 5-31.

BOÈCE, *Commentatorii in librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ, prima editio*, éd. C. MEISER, Leipzig, Teubner, 1877.

—, *Commentatorii in librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ, secunda editio*, éd. C. MEISER, Leipzig, Teubner, 1877.

—, *In Porphyrii Isagogen commentorum editio prima*, éd. S. BRANDT, Wien, CSEL 48, 1906, 3-132.

—, *In Porphyrii Isagogen commentorum editio secunda*, éd. S. BRANDT, Wien, CSEL 48, 1906, 135-348.

—, *In Categorias Aristotelis libri IV*, PL 64, col. 159-294.

—, *Introductio ad syllogismos categoricos*, PL 64, col. 761-791.

—, *De syllogismo categorico libri duo*, PL 64, col. 793-832.

—, *De differentiis topicis libri quattuor*, PL 64, col. 1173-1218.

CICÉRON, *De inventione. De l'invention*, éd. et trad. G. ACHARD, Paris, Belles Lettres, 1994.

—, *De fato*, éd. R. GIOMINI, Leipzig, Teubner, 1975. Trad. : *Traité du destin*, éd. et trad. A. YON, Paris, Belles Lettres, 1933.

DIOMÈDE, *Ars grammatica*, éd. H. KEIL, dans : *Grammatici latini*, Leipzig, Teubner, vol. I, 1857, 297-529.

DONAT, *Ars maior*, éd. H. KEIL, dans : *Grammatici latini*, Leipzig, Teubner, vol. IV, 1864, 367-402.

FLAVIUS SOSIPATER CHARISIUS, *Ars grammatica*, éd. C. BARWICK, revue par F. KÜNHERT, Stuttgart / Leipzig, Teubner, 1997.

ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae sive Origines*, éd. W. M. LINDSAY, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1911.

—, *Etymologiae, livre II*, éd. P. K. MARSHALL, sous la direction de J. FONTAINE et Y. LEFÈVRE, Paris, Belles Lettres, 1983.

C. IULIUS VICTOR, *Ars rhetorica*, éd. R. GIOMINI, M. S. CELENTANO, Leipzig, Teubner, 1980.

MARIUS VICTORINUS, *Ars grammatica*, éd. I. MARIOTTI, Firenze, Le Monnier, 1967.

—, *Explanationes in Rhetoricam M. Tullii Ciceronis*, dans : *Rhetores latini minores*, éd. C. HALM, Leipzig, Teubner, 1863, 155-304.

MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, éd. J. WILLIS, Leipzig, Teubner, 1983.

PRISCIEN, *Institutiones grammaticae*, éd. M. HERTZ, dans : *Grammatici latini*, Leipzig, Teubner, vol. II-III, 1855-1860, 5-597, 1-384.

*Rhetorica ad Herennium*, éd. F. MARX, Leipzig, Teubner, 1923, réimp. Stuttgart, Teubner, 1993. Trad. : *Rhétorique à Herennius*, trad. G. ACHARD, Paris, Belles Lettres, 1989.

## (II) TEXTES MÉDIÉVAUX

ADALBERT DE BOLOGNE, DIT LE SAMARITAIN, *Praecepta dictaminum*, éd. F.-J. SCHMALE, Weimar, H. Böhlau, (Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, vol. III), 1961.

*Accessus ad Auctores*, éd. R. C. B. HUYGENS, Leiden, Brill, 1970, 19-54.

AIMERIC DE GÂTINAUX, *Ars lectoria*, éd. H. F. REIJNDERS, dans : *Vivarium* 9 (1971) 119-137 (I) ; 10 (1972) 41-101 (II) ; 124-176 (III).

ALAIN DE LILLE, *Summa de arte praedicatoria*, PL 210, col 111-198.

*Anonymus ad Cuimnanum. Expositio [sic] latinitatis*, éd. B. BISCHHOFF, B. LÖFSTEDT, Turnhout, Brepols, CCSL 133D, 1992.

ALEXANDRE NECKAM, *Sacerdos ad altare*, éd. CH. H. HASKINS, dans : « A List of Text-Books from the Close of the Twelfth Century », *Harvard Studies in Classical Philology* 20 (1909) 75-94.

*Ars ambrosiana. Commentum anonymum in Donati partes maiores*, éd. B. LÖFSTEDT, Turnhout, Brepols, CCSL 133C, 1982.

*Ars Laureshamensis. Expositio in Donatum maiorem*, éd. B. LÖFSTEDT, Turnhout, Brepols, CCCM 50A, 1977.

*Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval*, éd. J. HAMESSE, Louvain / Paris, Publications universitaires / Béatrice-Nauwelaerts, 1974.

BÉRENGER DE TOURS, *Rescriptum contra Lanfrannum*, éd. R. B. G. HUYGENS, Turnhout, Brepols, CCCM 84, 1988.

BONIFATIUS (VYNFRETH), *Ars grammatica*, éd. G. J. GEBAUER, B. LÖFSTEDT, Turnhout, Brepols, CCSL 133B, 1980.

CONRAD D'HIRSAU, *Dialogus super auctores*, éd. R. B. C. HUYGENS, Berchem / Bruxelles, Latomus, 1955 ; nouvelle édition revue et corrigée : Leiden, Brill, 1970, 71-131.

ÉVRARD DE BÉTHUNE, *Graecismus*, éd. I. WROBEL, Breslau, G. Koebner, 1887.

ÉVRARD L'ALLEMAND, *Laborinthus*, dans : E. FARAL, *Les arts poétiques du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, 1924, 336-377.

GEOFFROI DE VINSauf, *Poetria nova*, dans : E. FARAL, *Les arts poétiques du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, 1924, 197-262.

—, *Documentum de modo et arte dictandi et versificandi*, dans : E. FARAL, *Les arts poétiques du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, 1924, 265-320.

—, *Summa de coloribus rhetoricis*, dans : E. FARAL, *Les arts poétiques du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, 1924, 321-327.

GERVAIS DE MELKLEY, *Ars poetica*, éd. H.-J. GRÄBENER, Münster, Aschendorff, 1965.

- HUGUES DE TRIMBERG, *Registrum multorum auctorum*, éd. K. LAUGOSCH, Berlin, 1942, réimpression anastatique Nendeln, Kraus Reprint, 1969.
- JACQUES DE DINANT, *Summa dictaminis*, éd. E. J. POLAK, dans : IDEM, *A textual study of Jacques de Dinant's 'Summa dictaminis'*, Genève, Droz, 1975.
- JEAN DE GARLANDE, *Compendium grammatice*, éd. T. HAYE, Köln / Weimar / Wien, Böhlau Verlag, 1995.
- JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, éd. J. B. HALL, K. S. B. KEATS-ROHAN, Turnhout, Brepols, 1993. Trad. : *Metalogicon*, trad. F. LEJEUNE, Paris / Laval, Vrin / Pul, 2009.
- JEAN DE VIGNANO, *Flore de parlare*, dans : MATTEO DEI LIBRI, *Arringhe*, éd. E. VINCENTI, Milano / Napoli, R. Ricciardi, 1974, 228-327.
- LAMBERT D'AUXERRE, *Logica (Summa Lamberti)*, éd. F. ALESSIO, Firenze, La Nuova Italia, 1971.
- MATHIEU DE VENDÔME, *Ars versificatoria*, dans : *Opera*, éd. F. MUNARI, Roma, Edizioni di Storia e letteratura 171, vol. 3, 1988.
- MURETHACH (MURIDAC), *In Donati artem maiorem*, éd. L. HOLTZ, Turnhout, Brepols, CCCM 40, 1977.
- PAPIAS, *Ars grammatica*, éd. R. CERVANI, Bologna, Pàtron Editore, 1998.
- PIERRE D'ESPAGNE, *Tractatus (Summule logicales)*, éd. L. M. DE RIJK, Assen, Van Gorcum & Comp. B. V., 1972.
- PIERRE HÉLIE, *Summa super Priscianum*, éd. L. REILLY, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1993.
- SEDULIUS SCOTTUS, *In Donati artem maiorem*, éd. B. LÖFSTEDT, Turnhout, Brepols, CCCM 40B, 1977.
- , *In Priscianum*, éd. B. LÖFSTEDT, Turnhout, Brepols, CCCM 40C, 1977.
- SMARAGDUS, *Liber in partibus Donati*, éd. LÖFSTEDT, L. HÖLTZ, A. KIBRE, Turnhout, Brepols, CCCM 68, 1986.
- TATUINUS (TATWINE), *Ars grammatica (De viii partibus orationis)*, éd. M. DE MARCO, Turnhout, Brepols, CCSL 133, 1968.
- THOMAS D'AQUIN, *Expositio libri Peryermenias*, dans : *Opera omnia*, t. 1/1, Roma, Commissio Leonina, 1989.
- THOMAS DE CHOBHAM, *Summa de arte praedicandi*, éd. F. MORENZONI, Turnhout, Brepols, CCCM 82, 1987.

ii. Textes des *Disticha Catonis* et de leurs commentaires

*Disticha Catonis*, éd. M. BOAS, H. J. BOTSCHUYVER, Amsterdam, North-Holland, 1952.

- BONVESIN DE LA RIVA, *Expositiones Catonis : saggio di ricostruzione critica*, éd. C. BERETTA, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2000.
- CATENACCIO DE' CATENACCI D'ANAGNI, *Liber Catonis*, dans : P. PARADISI, *I 'Disticha Catonis' di Catenaccio da Anagni. Testo in volgare laziale (secc. XIII ex- XIV in.)*, Utrecht University, LOT Dissertation, Series 112, 2005, sur le site Internet : <http://www.lotpublications.nl/publish/articles/001395/bookpart.pdf> (dernière consultation 01.10.10).

- , *Liber Catonis*, dans : A. ALTAMURA, *Testi napoletani dei secoli XIII e XIV*, Napoli, Perrella, 1949, 105-137.
- CONSTANT, P. (tr.), *Fables de Phèdre, Fables d'Avianus, Sentences de Publilius Syrus, Distiques moraux de Denys Caton*, Paris, Garnier, 1937.
- Disticha Catonis. Volgarizzamenti dei Distici di Catone*, dans : *Crestomazia italiana dei primi secoli*, éd. E. MONACI, rev. par F. ARESE, Roma / Napoli / Città di Castello, Società Editrice Dante Alighieri, 1955, 170-174.
- LE ROUX DE LINCY, A., *Le Livre des proverbes français*, précédé de *Recherches historiques sur les proverbes français et leur emploi dans la littérature du Moyen Age et de la Renaissance*, Paris, A. Delahays, 1859.
- MANCINI, A., « Un Commento ignoto di Remy d'Auxerre ai *Disticha Catonis* », *Rendiconti della Reale Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, ser. 5, 11 (1902) 175-198, 369-382.
- MANITIUS, M., « Remigiusscholien », dans : *Münchener Museum für Philologie des Mittelalters und der Renaissance* 2 (1915) 109-113.

### iii. Florilèges, recueils de proverbes

- ALAIN DE LILLE, *Liber Parabolarum*, PL 210, col. 581B-594C.
- Florilegium Frisigense*, dans : R. G. BABCOCK, *Heriger of Lobbes and the Freising Florilegium. A Study of the Influence of Classical Latin Poetry in the Middle Ages*, Frankfurt / Bern, P. Lang, 1984.
- Florilegium Gallicum. Untersuchungen und Texte zur Geschichte der mitellalterlichen Florilegienliteratur*, éd. A. GAGNÉR, Lund, C.W.K. Gleerup, 1936.
- Florilegium Gallicum. Prolegomena und Edition der exzerpte von Petron bis Cicero, De oratore*, éd. J. HAMACHER, Frankfurt / Bern, P. Lang, 1975.
- Florilegium Gallicum*, dans : R. BURTON, *Classical Poets in the « Florilegium Gallicum »*, Frankfurt / Bern, P. Lang, 1983.
- Florilegium Gallicum*, éd. B. FERNÁNDEZ DE LA CUESTA GONZÁLEZ, dans : *En la senda del « Florilegium Gallicum ». Edición y estudio del florilegio del manuscrito Córdoba, Archivo Capitular 150*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales (Textes et Études du Moyen Âge, 45), 2008, 285-524.
- Florilegium morale Oxoniense, Ms. Bodl. 633. Secunda pars : Flores auctorum*, éd. C. H. TALBOT, Louvain / Lille, Éditions Nauwelaerts / Librairie Giard, 1956.
- GUILLAUME DE MALMESBURY, *Polyhistor*, éd. H. TRESTROET-OUELLETTE, Binghamton N.Y., Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1982.
- HEIRIC D'AUXERRE, *Collectanea*, dans : R. QUADRI, *I Collectanea di Eirico di Auxerre*, Fribourg, Editions Universitaires, 1966.
- OTHLON DE SAINT-EMMERAN, *Libellus proverbiorum*, éd. G. C. KORFMACHER, Chicago, Typ. Univ. Loyola, 1936.
- RAOUL LE TOURTIER, *De memorabilibus*, dans : *Carmina*, éd. M. B. OGLE, D. M. SCHULLIAN, Roma, American Academy in Rome, 1933, 5-245.
- Thesaurus proverbiorum medii aevi. Lexicon der Sprichwörter des romanisch-germanischen Mittelalters*, éd. KURATORIUM SINGER, Berlin / New York, Walter de Gruyter, vol. 13, 2002.

WALTHER, H., *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi. Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 11 vol., 1963-1986.

iv. Commentaires aux auteurs classiques

*Adnotationes super Lucanum*, éd. J. ENDT, Leipzig 1909, Stuttgart, Teubner, 1969.

ARNOUL D'ORLÉANS, *Glosule super Lucanum*, éd. B. M. MARTI, Roma, American Academy, 1958.

*Commenta Bernensia*, éd. H. USENER, Leipzig 1869, Hildesheim, Georg Olms, 1967.

*Commentaire à Lucain*, dans : G. A. CAVAJONI, « Scholia inediti a Lucano del Codex Bernensis Litt. 45 saec. X », *ACME. Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli Studi di Milano* 28. 1-2 (1975) 79-114.

GILBERT DE LA PORRÉE, *Expositio in Boecii librum « De bonorum Ebdomade »*, dans : *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, éd. N. M. HÄRING, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1966, 181-230.

*Gli scolii a Lucano ed altra scoliastica latina*, éd. P. ESPOSITO, Pisa, Edizioni ETS, 2004.

GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae super Boethium*, éd. L. NAUTA, Turnhout, Brepols, 1999.

MANITIUS, M., « Scholien zu Lucan aus einer Dresdener Handschrift », *Philologus* 61 (1902) 317-320.

*Pharsalia cum notis ...quibus...adnotationem suam*, éd. C. F. WEBER, Leipzig, G. Fleischer, vol. 3 : Scholiastae, 1831.

PSEUDOACRON, *Scholia in Horatium vetustiora*, éd. O. KELLER, Stuttgart, Teubner, vol. I, 1902.

REMI D'AUXERRE, *Commentum in Martianum Capellam, Libri III-IX*, éd. C. E. LUTZ, Leiden, Brill, 1965.

*Saeculi noni auctoris in Boetii Consolationem philosophiae commentarius*, éd. E. T. SILK, Roma, Papers and Monographs of the American Academy in Rome, 1935.

*Scholia in Horatium*, éd. H. J. BOTSCHUYVER, Amsterdam, H. A. van Bottenburg, vol. I, 1935.

*Supplementum Adnotationum super Lucanum, I, libri I-V*, éd. G. A. CAVAJONI, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1979.

*Vier Juvenal-Kommentare aus dem 12. JH.*, éd. B. LÖFSTEDT, Amsterdam, J. C. Gieben, 1995.

v. Textes poétiques

ABÉLARD, *Carmen ad Astralabium*, éd. J. M. A. RUBINGH-BOSSCHER, Groningen, [s.n.], 1987.

ALAIN DE LILLE, *De planctu naturae*, éd. N. M. HÄRING, dans : *Studi Medievali* ser. 3, 19, 2 (1978) 797-879.

—, *Anticlaudianus* [sive *De officiis viri boni et perfecti*], éd. R. BOSSUAT, Paris, Vrin, 1955.

ALPHANE DE SALERNE, *I Carmi*, éd. A. LENTINI, F. AVAGLIANO, Montecassino, Miscellanea Cassinese, 1974.

« AMICO DI DANTE », *La "Corona di casistica amorosa" e le canzoni del cosiddetto "Amico di Dante"*, éd. I. MAFFIA SCARIATI, Roma, Antenore, 2002.

- ANGILBERT DE ST-RQUIER, *Carmen de Karolo Magno*. éd. G. H. PERTZ, Hannover, Monumenta Germaniae Historica Scriptorum, t. II, 1829, 393-403.
- ANONIMO VENETO (?), *Proverbia quae dicuntur super natura feminarum*, dans : *Poeti del Duecento*, éd. G. CONTINI, Milano / Napoli, R. Ricciardi, t. 1, 1960, 523-555.
- BAUDRI DE BOURGUEIL, *Carmina. Poèmes*, éd. et trad. J.-Y. TILLIETTE, Paris, Belles Lettres, 2 vol., 1998-2002.
- BERNARD LE CLUNISIEN, *De contemptu mundi. Une vision du monde vers 1144*, éd. et trad. A. CRESSON, Turnhout, Brepols, 2009.
- Carmina Burana*, éd. A. HILKA, O. SCHUMANN, Heidelberg, C. Winter, 1930. Trad. : *Carmina Burana*, trad. E. WOLFF, Paris, Imprimerie nationale, 1995.
- ERMOLD LE NOIR, *In honorem Hludowici Christianissimi Caesaris Augusti*, dans : *Poetae latini aevi carolini*, éd. E. DÜMMLER, t. II, Berlin, Weidmann (Monumenta Germaniae Historica), 1964, 5-79.
- , *Appendix ad Ermoldum : Versus ad pueros*, dans : *Poetae latini aevi carolini*, éd. E. DÜMMLER, t. II, Berlin, Weidmann (Monumenta Germaniae Historica), 1964, 92-93.
- ETIENNE DE ROUEN, *Draco Normannicus, Liber III*, Hannover, Monumenta Germaniae Historica Scriptorum, t. XXVI, 1882, 167-194.
- FOLCUIN DE BEAUVAIS, *Utriusque de nuptii Christi et ecclesiae libri septem*, éd. M. I. JOGUES ROUSSEAU, Washington, The Catholic University of America, 1960.
- GAUTIER DE CHÂTILLON, *Carmina*, dans : *Moralisch-satirische Gedichte Walters von Châtillon [...]*, éd. K. STRECKER, Heidelberg, Winter's Universitätsbuchhandlung, 1929.
- GAUTIER DE WIMBORNE, *Carmina*, éd. A. G. RIGG, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978.
- GODEFROID DE WINCHESTER, *Epigrammata*, éd. TH. WRIGHT, dans : *The Anglo-Latin Satirical Poets and Epigrammatists of the Twelfth Century*, London, Longman & Co., 1872, réimpression anastatique Nendel-Liechtenstein, vol. 2, 1964, 103-155.
- HENRI DE SETTIMELLO, *Elegia (De diversitate fortunae et philosophiae consolatione sive de miseria)*, éd. G. CREMASCHI, Bergamo, Edizioni Atlas, 1949.
- , *Lo Libro d'Arrighetto fiorentino disposto di grammatica in volgare*, dans : E. BONAVENTURA, « Arrigo da Settimello e l'Elegia de diversitate fortunae et philosophiae consolatione », *Studi medievali* 4 (1912-13), 110-192.
- JEAN DE HAUVILLE, *Architrenius*, éd. et trad. W. WETHERBEE, New York / Melbourne, Cambridge University Press, 1994.
- Laudes amicae*, dans : *Carmina Riuipullensia. Chansonnier amoureux de Ripoll*, éd. J.-L. MORALEJO, Barcelona, Bosch, 1986, 170-181.
- L'Intelligenza. Poemetto anonimo del secolo XIII*, éd. M. BERISSO, Parma, Ugo Guanda, 2000.
- Metamorphosis Golie*, dans : *Serta Mediaevalia. Textus varii saeculorum X-XIII, Poetica*, éd. R. B. C. HUYGENS, Turnhout, Brepols, CCCM 171A, 2000, 805-815.
- MOÏSE DE BERGAME, *Liber Pergaminus*, éd. G. GORNI, dans : « Il Liber Pergaminus di Mosè de Brolo », *Studi medievali*, 11 (1970), 409-460.
- NIGEL DE LONGCHAMPS, *Speculum stultorum*, éd. H. MOZLEY, R. RAYMO, Berkeley / Los Angeles, University of California Press, 1960.
- PIERRE LE PEINTRE, *Carmina*, éd. L. VAN ACKER, Turnhout, Brepols, CCCM 25, 1972.
- PS. PHILIPPE DE HARVENG, *Carmina varia*, PL 203, col. 1391-1398.

- Ritmo laurenziano*, dans : *Poeti del Duecento*, éd. G. CONTINI, Milano / Napoli, R. Ricciardi, t. 1, 1960, 5-6.
- RODOLPHE DE LIEBEGG, *Pastorale nouellum*, éd. A. P. ORBÀN, Turnhout, Brepols, CCCM 55, 1982.
- SERLON DE WILTON, *Carmina. Poèmes latins*, éd. J. ÖBERG, Stockholm / Göteborg [etc.], Almqvist & Wiksell, 1965.
- Speculum virginum*, éd. J. SEYFARTH, Turnhout, Brepols, 1990.
- THIERRY DE ST-TROND, *De cane*, dans : M. MANITIUS, « Zur poetischen Literatur aus Bruxell. 10615-729 », *Neues Archiv* 39 (1914), 155-175.
- , *De fratre suo nummo*, dans : P. LEHMANN, « Eine Sammlung mittellateinischer Gedichte aus dem Ende des 12. Jahrhunderts », dans : *Erforschung des Mittelalters. Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze*, Stuttgart, A. Hiersemann, vol. 4, 1961, 283-316, en part. 307-312.
- (dubium), *Quid suum virtutis*, dans : A. PARAVICINI, *Quid suum virtutis. Eine Lehrdichtung des XII. Jahrhundert*, Heidelberg, C. Winter (Editiones Heidelbergenses 21), 1980, col. 27-109.
- UDALSCALC, *Carmen de itinere et obitu Eginonis*. éd. PH. JAFFÉ, Hannover, Monumenta Germaniae Historica Scriptorum, t. XII, 1856, 447-448.
- WALAFRID STRABON, *Carmina. Ad Degan Chorepiscopum Trevirenses in persona Tattonis*, dans : *Poetae latini aevi carolini*, éd. E. DÜMLER, t. II, Berlin, Weidmann (Monumenta Germaniae Historica), 1964, 267-473, en part. 351-352.

vi. Chroniques, textes historiques et  
hagiographiques

- ADAM DE BRÊME, *Gesta Hammenburgensis ecclesiae pontificum*, éd. V. CL. IO. M. LAPPENBERG, Hannover, Monumenta Germaniae Historica Scriptorum, t. VII, 1846, 283-389.
- ADON DE VIENNE, *Chronicon*, PL 123, col. 23-138.
- ANSELME DE LIÈGE, *Gesta pontificum [episcoporum] Tungrensium, Traiectensis sive Leodiensium Aecclesiae*, éd. R. KOEPKE, Hannover, Monumenta Germaniae Historica Scriptorum, t. VII, 1846, 189-234.
- BARTHOLOMÉE, *Annales Ianuae a. 1125-1248*, éd. G. PERTZ, Hannover, Monumenta Germaniae Historica Scriptorum, t. XVIII, 1863, 156-225.
- BENZO D'ALBE, *Ad Heinricum IV Imperatorem*, éd. K. PERTZ, Hannover, Monumenta Germaniae Historica Scriptorum, t. XI, 1854, 597-681.
- Cantatorium sive Chronicon sancti Huberti*, éd. K. HANQUET, Bruxelles, Kiessling, 1906.
- Casus Sancti Galli. Continuatio II*, éd. D. I. VON ARX, Hannover, Monumenta Germaniae Historica Scriptorum, t. II, 1829, 149-163.
- Chronica Naierensis*, éd. J. A. ESTÉVEZ SOLA, Turnhout, Brepols, CCCM 71A (Chronica Hispana Saeculi XII, pars II), 1995.
- CONRAD DE MURI, *Fabularius*, éd. T. VAN DE LOO, Turnhout, Brepols, CCCM 210, 2006.
- Conti di antichi cavalieri*, éd. A. DEL MONTE, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1972.
- DUDON DE ST-QUENTIN, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, éd. J. LAIR, Caen, F. Le Blanc-Hardel, 1865.

- EKKEHARD IV, *Casus Sancti Galli. Continuatio I*, éd. D. I. VON ARX, Hannover, Monumenta Germaniae Historica Scriptorum, t. II, 1829, 78-147.
- EKKEHARD D'AURA (-FRUTOLF), *Chronicon universale*, PL 154, col. 497-1060.
- Fiori e vita di filosofi e d'altri savi e d'imperadori, éd. A. D'AGOSTINO, Firenze, La nuova Italia, 1979.
- FOLCUIN DE LOBBES, *Vita Floquini Episcopi Morinensis*, éd. O. HOLDER-EGGER, Hannover, Monumenta Germaniae Historica Scriptorum, t. XV, 1, 1887, 423-430.
- ÉTIENNE DE VIMERCATE, *Liber de gestis in civitate Mediolani*, éd. G. CALLIGARIS, Città di Castello, S. Lapi (Rerum Italicarum Scriptores, t. IX, Pars I), 1912, 1-95.
- FRÉCULFE DE LISIEUX, *Historiae*, éd. M. I. ALLEN, Turnhout, Brepols, CCCM 169A, 2002.
- GUGLIELMO VENTURA, *De gestis civium Astensium*, éd. sous la dir. de C. ALBERTI, Torino, Apud fratres Bocca bibliopolas regis, Historiae patriae monumenta, vol. V (Scriptorum, t. III), 1848.
- HUGUES DE POITIERS, *Chronicon abbatiae Uizeliacensis*, dans : *Monumenta Vizeliacensia. Textes relatifs à l'histoire de l'abbaye de Vézelay*, éd. R. B. C. HUYGENS, Turnhout, Brepols, CCCM 42, 1976, 395-607.
- I Fatti di Cesare : testo di lingua italiana inedito del secolo XIV*, éd. L. BANCHI, Bologna, Gaetano Romagnoli (Collezione di opere inedite o rare), 1863.
- I Fatti dei Romani (edizione parziale)*, éd. M. MARTI, dans : *La prosa del Duecento*, éd. C. SEGRE et M. MARTI, Milano / Napoli, R. Riccardi, 1959, 456-488.
- I Fatti dei Romani. Saggio di edizione critica di un volgarizzamento fiorentino del Duecento*, éd. S. MARRONI, Roma, Viella, 2004.
- JACQUES DE VORAGINE, *Chronica civitatis Ianuensis*, éd. G. MONLEONE, Roma, Tipografie del Senato, vol. 1, 1941.
- JEAN DE THUIN, *Li hystore de Julius Cesar*, éd. F. SETTEGAST, Halle, M. Niemeyer, 1881.
- JEAN DE THUIN (?), *Le roman de Jules César*, éd. O. COLLET, Genève, Droz, 1993.
- LANDOLPHE SAGAX, *Historia miscella. Addimenta ad Pauli Historiam Romanam*, éd. H. DROYSEN, Berlin, Weidmann (Monumenta Germaniae Historica, aa ii), 1878.
- Li fet des Romains, compilé ensemble de Saluste, de Suetoine et de Lucan*, éd. L.-F. FLUTRE, K. SNEYDERS DE VOGEL, Paris / Groningen, Droz / J.-B. Wolters, 1938 ?, réimpression anastatique Genève, Slatkine, 1977.
- Les Fais des Rommains*, édition partielle, éd. T. J. MCCORMICK, Lewiston/Queenston/Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1995.
- LUCAS DE TÚY, *Chronicon mundi*, éd. E. FALQUE REY, Turnhout, Brepols, CCCM 74, 2002.
- MAGISTER TOLOSANUS, *Chronicon Faventinum*, éd. G. ROSSINI, Bologna, N. Zanichelli (Rerum Italicarum Scriptores, t. XXVIII, Pars I), 1939, 3-176.
- OTHLON DE ST-EMMERAN, *Liber visionum*, éd. P. G. SCHMIDT, Weimar, Hermann Böhlhaus (Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, t. XIII), 1989.
- OTHON DE FREISING, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, éd. A. HOFMEISTER, Hannover / Leipzig, Monumenta Germaniae, Scriptores rerum germanicarum, t. 45, 1912.
- PAUL DIACRE, *Historia romana*, éd. A. CRIVELLUCCI, Roma, Tipografia del Senato (Istituto storico italiano. Fonti per la storia d'Italia), 1914.



- PHILOTHEUS MONACHUS, *De vita et moribus sancti Bernardi abbatis Clarae-Vallensis Carmen Encomiasticon*, PL 185, col. 551-566.
- POETA SAXO, *Annales de gestis Caroli Magni Imperatoris*, éd. G. H. PERTZ, Hannover, Monumenta Germaniae Historica Scriptorum, t. I, 1826, 225-279.
- RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA, *Breviarium historie catholice*, éd. J. FERNÁNDEZ VALVERDE, Turnhout, Brepols, CCCM 72A-B, 1992-1993.
- , *Historia Romanorum*, éd. J. FERNÁNDEZ VALVERDE, dans : *Historiae minores*, Turnhout, Brepols, CCCM 72C, 1999, 37-57.
- SALIMBENE DE ADAM, *Chronica*, éd. G. SCALIA, Turnhout, Brepols, CCCM 125-125A, 2 t., 1998-1999.
- SICARD DE CRÉMONE, *Cremonensis Chronica*, éd. O. HOLDER-EGGER, Hannover, Monumenta Germaniae Historica Scriptorum, t. XXXI, 1903, 78-183.
- SIGEBERT DE GEMBOUX, *Passio ss. Thebeorum, Mauricii, Exuperii et soc.*, éd. E. DÜMMLER, dans : « Sigebert's von Gembloux *Passio Sanctae Luciae Virginis und Passio Sanctorum Thebeorum* », *Philosophische und historische Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (1893) 44-125. Le texte cité dans le travail est tiré de la *Library of Latin Texts A* et est donc une version revue et corrigée par JEAN SCHUMACHER pour sa thèse (*L'œuvre de Sigebert de Gembloux. Études philologiques*, thèse inédite, Louvain, 1975).
- Storie de Troja et de Roma altrimenti dette Liber Ystoriarum romanorum*, éd. E. MONACI, Roma, Società alla Biblioteca Vallicelliana, 1920.
- THIERRY DE ST-TROND, *Uita Trudonis Hasbaniensis (uita secunda)*, éd. L. SURIUS, dans : *De probatis sanctorum historiis* 6, éd. I. MOSANDER, Coloniae Agrippinae, Apud Geruinium Calenium & Haeredes Quentelios, 1581, 588-613.
- VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum historiale* d'après le manuscrit Douai B.M. 797 (XIV<sup>e</sup> s.), en ligne sur le site Internet: <http://atilf.atilf.fr/bichard/> (dernière consultation 12.09.10).
- , *Speculum historiale*, Douai 1624, réimpr. anast., Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1965.
- VINCENT DE PRAGUE, *Annales*, éd. W. WATTENBACH, Hannover, Monumenta Germaniae Historica Scriptorum, t. XVII, 1861, 658-683.
- Vita Heinrici IV imperatoris ex recensione Wattenbachii*, ed. tertia par W. EBERHARD, Hannover, Imp. Hahniani (Scriptores Rerum Germanicarum 58), 1899.
- PS. WALTER BURLEY, *Liber de vita et moribus philosophorum*, éd. H. KNUST, Tübingen, Litterarischer Verein in Stuttgart, 1886, réimpression anastatique Frankfurt a. M., Minerva, 1964.

## vii. Récits

- GAUTIER MAP, *De nugis curialium*, éd. M. R. JAMES, C. N. L. BROOKS, R. A. B. MYNORS, Oxford, Clarendon Press, 1983. Trad. : *Contes pour les gens de cours*, trad. A. KEITH BATE, Turnhout, Brepols, 1993.
- HERBERT, *Le roman de Dolopathos : édition du manuscrit H 436 de la Bibliothèque de l'école de médecine de Montpellier*, éd. J.-L. LECLANCHE, Paris / Genève, Champion / Slatkine, 1997.
- Historia septem sapientum sive Dolopathos sive de rege et septem sapientibus*, éd. A. HILKA, Heidelberg, C. Winter, 1913.

- Historia septem sapientum*, éd. D. ROTH, Tübingen, M. Niemeyer, 2004.
- Il libro dei sette savi di Roma, tratto da un codice del secolo XIV*, éd. A. CAPPELLI, Bologna, G. Romagnoli, 1865.
- JEAN GOBI, *Scala Coeli* (édition du texte d'après l'édition incunable d'Ulm, 1480), dans : *La Scala Coeli de Jean Gobi*, éd. M.-A. POLO DE BEAULIEU, Paris, Éditions du CNRS, 1991, 161-578.
- La Prosa del Duecento*, éd. C. SEGRE et M. MARTI, Milano / Napoli, R. Riccardi, 1959.
- Le Roman des sept sages*, éd. J. MISRAHI, Paris, Droz, 1933.
- Libre dels Set Savis de Roma*, éd. A. GIANNETTI, Bari, Adriatica editrice, 1996.
- Libro dei Sette Savj*, éd. A. D'ANCONA, Pisa, Fratelli Nistri, 1864, réimpression anastatique Bologna, Arnaldo Forni, 1980.
- Libro dei sette savi di Roma*, éd. F. ROEDIGER, Firenze, Tipografia dell'arte della stampa, 1883.
- Li Ystoire de la male marastre : version M of the 'Roman des sept sages de Rome'*, éd. H. R. RUNTE, Tübingen, M. Niemeyer, 1974.
- Roman des sept sages. Analyse et extraits de Dolopathos*, dans : *Essai sur les fables indiennes et sur leur introduction en Europe* par A. LOISELEUR DESLONGCHAMPS, suivi du *Roman des sept sages de Rome en prose*, éd. A. LE ROUX DE LINCY, pour servir d'introduction aux fables des XII<sup>e</sup>, XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, publ. par M. ROBERT, Paris, Techener, 1838.
- Novellino*, éd. A. CONTE, Roma, Salerno Editrice, 2001.
- Storia di Stefano figliuolo d'un Imperatore di Roma. Versione in ottava rima del 'Libro dei Sette Savi'*, éd. P. RAJNA, Bologna, Romagnoli, 1880.

#### viii. Lettres

- BERNOLD DE SAINT-BLAISE, *De damnatione scismaticorum*, éd. F. THANER, dans : *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII.*, t. II, Hannover, Monumenta Germaniae Historica, 1892, 27-58
- Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV- Die Regensburger rhetorischen Briefe*, dans : *Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, éd. N. FICKERMANN, vol. V, München, Monumenta Germaniae Historica, 1977, 274-382.
- CONRAD DE BRAUWEILER, *Epistola de sacramento eucharistiae contra errores Berengarii*, dans : CONRAD DE BRAUWEILER, *Vita Wolfhelmi Abbatis Brunwilarensis*, éd. R. WILMANS, Hannover, Monumenta Germaniae Historica Scriptorum, t. XII, 1856, 181-195, en part. 185-186.
- FOLCUIN DE BEAUVAIS, *Epistulae*, éd. M. L. COLKER, dans : *Traditio* 10 (1954) 191-273, en part. 208-269.
- JEAN DE SALISBURY, *Epistularium Iohannis Sarisberiensis: Epistulae Iohannis et aliorum contemporaneorum*, dans : *The Letters of John of Salisbury*, éd. W. J. MILLOR, H. E. BUTLER, C. N. L. BROOKE, Oxford, Clarendon Press, 2 vol., 1979.
- PIERRE ABÉLARD, *Epistula VIII (Regula Sanctimonialium)*, éd. T. P. MACLAUGHLIN, dans : *Medieval Studies* 18 (1956), 241-291.
- PIERRE DE BLOIS, *Epistolae*, PL 207, col. 1-560.

- RATHIER DE VÉRONE, *De contemptu canonum*, éd. F. WEIGLE, dans : *Die Briefe des Bischofs Rather von Verona*, Weimar, Hermann Böhlau (Monumenta Germaniae Historica - Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, 1), 1949, 71-106.
- WIBAUD DE CORBIE, *Epistolae*, dans : *Monumenta Corbeiensia*, éd. PH. JAFFÉ, Berlin, Weidmann, 1864, 76-602.

ix. Traités philosophiques

- ALARD DE CAMBRAI, *Le livre de philosophie et de moralité*, éd. CH. PAYEN, Paris, Klincksieck, 1970.
- ALBERT LE GRAND, *Super Ethica. Commentum et quaestiones*, dans : *Opera omnia*, éd. W. KÜBEL, Köln, Aschendorff, t. XIV, pars 1 et 2, 1968-1972 et 1987.
- , *De natura boni*, éd. E. FILTHAUT, dans : *Opera omnia*, t. XXV, pars I, Monasterii Westfolorum in aedibus Aschendorff, 1974.
- ALBERTANO DA BRESCIA, *Liber consolationis et consilii*, éd. TH. SUNDBY, London, Chaucer Society, 1873.
- , *De amore et dilectione Dei et proximi et aliarum rerum et de forma vitae*, éd. S. L. HILTZ, University Microfilms International, Ann Arbor Mich., 1981.
- , *De arte loquendi et tacendi*, dans : *Liber de doctrina dicendi et tacendi : la parola del cittadino nell'Italia del Duecento*, éd. P. NAVONE, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 1998.
- BONO GIAMBONI, *Il libro de' vizi e delle virtudi*, éd. C. SEGRE, Torino, G. Einaudi, 1968.
- ENGELBERT D'ADMONT, *Utrum sapienti competat uxorem ducere*, dans : ENGELBERT VON ADMONT, *Vom Ursprung und Ende des Reiches und andere Schriften*, éd. W. BAUM, Graz, Leykam, 1998, 136-197.
- ÉVRARD D'YPRES, *Dialogus Ratii et Euerardi*, éd. N. M. HARING, dans : « A Latin Dialogue on the Doctrine of Gilbert of Poitiers », *Medieval Studies* 15 (1953) 245-289.
- FRANCESCO DA BARBERINO, *I Documenti d'Amore*, éd. F. EGIDI, Roma, Presso la Società, 4 vol., 1905-1927.
- GUILLAUME DE CONCHES, *Philosophia minor* (PSEUDO-HONORÉ D'AUTUN, *De philosophia mundi*), PL 172, col. 39-102.
- GUILLAUME DE CONCHES (?), *Moralium dogma philosophorum, Lateinisch, Altfranzösische und Mittelniederfränkisch*, éd. I. HOLMBERG, Paris / Cambridge / Uppsala / Leipzig, Champion / W. Heher & Sons / Almquist & Wiksells Boktryckeri / Otto Harrassowitz / Martinus Niihoff, 1929.
- GUILLAUME PEYRAUD, *De eruditione principiis*, dans : *Doctoris angelici Thomae Aquinatis opera omnia*, Paris, Vivès, t. 27, 1875, 551-673.
- HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, éd. CH. BUTTIMER, Washington DC, The Catholic University Press, 1939. Trad. : *Didascalicon*, trad. M. LEMOINE, Paris, Cerf, 1991.
- JEAN DE SALISBURY, *Entheticus maior and minor*, éd. J. VAN LAARHOVEN, Leiden, Brill, vol. 1, 1987.
- , *Policraticus*, éd. C. C. J. WEBB, London / Oxford, 2 vol., 1909, réimpression anastatique Francfort, Minerva, 1965. Pour les livres I-IV, éd. K. S. B. KEATS-ROHAN, Turnhout, Brepols, CCCM 118, 1993.

- JEAN DE VITERBE, *Liber de regimine civitatum*, éd. C. SALVEMINI, dans : A. GAUDENZI, *Bibliotheca iuridica Medii Aevi*, III, Bologna, Societa Azzoguidiana, 1901.
- Li Ars d'amour, de vertu et de boneurté*, éd. J. PETIT, Bruxelles, Victor Devaux, 2 vol., 1867-1869.
- ORFINO DE LODI, *De regimine et sapientia potestatis*, éd. S. POZZI, Lodi, Archivio storico Lodigiano, 1998.
- PIERRE ABÉLARD, *Collationes. Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*, éd. J. MARENBO, G. ORLANDI, Oxford, Clarendon Press, 2001. Trad. : *Conférences : dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien*, trad. M. DE GANDILLAC, Paris, Cerf, 1993.
- ROGER BACON, *Moralis Philosophia*, éd. F. DELORME†, E. MASSA, Zürich, Thesaurus Mundi, 1953.
- THOMAS D'AQUIN, *De regno ad regem Cypri*, dans : *Opera omnia*, t. 42, Roma, Commissio Leonina, 1979, 449-471. Trad. : *Du royaume*, trad. Fr. M. MARTIN-COTTIER, Fribourg/Paris, Egloff/LUF, 1946.
- Tractatus quidam de philosophie et de partibus eius*, dans : G. DAHAN, « Une introduction à la philosophie au XII<sup>e</sup> siècle : le *Tractatus quidam de philosophia et de partibus eius* », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 49 (1982) 155-193, en part. 181-193.

#### x. Traités théologiques

- ARNOUL DE LISIEUX, *In Girardum Engolismensem invectiva*, Hannover, Monumenta Germaniae Historica Scriptorum, t. XII, 1856, 707-720.
- BONAVENTURE, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, dans : *Opera omnia*, t. V, Firenze, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1891, 455-532.
- ÉTIENNE DE BOURBON, *Tractatus de diuersis materiis praedicabilibus (prologus et prima pars)*, éd. J. BERLIOZ ET J.-L. EICHENLAUB, Turnhout, Brepols, CCCM 124, 2002.
- GEOFFROY D'AUXERRE, *Libellus contra capitula Gilberti Pictaviensis Episcopi*, PL 185, col. 595-618.
- GILBERT DE HOYLAND, *Tractatus ascetici*, PL 184, col. 251-290.
- GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Disputatio adversus Petrum Abaelardum ad Gaufridum Carnotensem et Bernardum*, PL 180, col. 249-282.
- HENRI DE GAND, *Quodlibet I*, éd. R. MACKEN, Leuven/Leiden, Leuven University Press/Brill, 1979.
- , *Quodlibet II*, éd. R. WIELOCKX, Leuven, Leuven University Press, 1983.
- HENRI DE MARCY, *De peregrinante civitate Dei*, PL 204, col. 251-402.
- JEAN BELETH, *Summa de ecclesiasticis officiis (Rationale divinorum officiorum, Sommes des offices)*, éd. H. DOUTAIL, Turnhout, Brepols, CCCM 41+41A, 1976.
- PIERRE ABÉLARD, *Sic et non*, éd. B. B. BOYER, R. MCKEON, Chicago / London, The Chicago University Press, 1976-1977.
- , *Theologia christiana*, éd. E. M. BUYTAERT, Turnhout, Brepols, CCCM 12, 1969.
- PIERRE LE CHANTRE, *Verbum abbreviatum*, éd. M. BOUTRY, Turnhout, Brepols, CCCM 196, 2004.

- PIERRE DE POITIERS, *Compilatio praesens <Summa de confessione>*, éd. J. LONGÈRE, Turnhout, Brepols, CCCM 51, 1980.
- RATHIER DE VÉRONE, *Praeloquia*, éd. P. L. D. REID, Turnhout, Brepols, CCCM 46A, 1984, 3-196.
- THOMAS D'AQUIN, *Commentum in Quatuor Libros sententiarum*, t. IV, éd. M. F. MOOS O.P., Paris, P. Lethielleux, 1947.
- , *Secunda secundae Summa theologiae, Quaestiones I-LVI*, dans : *Opera omnia*, t. 8, Roma, Commissio Leonina, 1895. Trad. : *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1985.
- , *Secunda secundae Summa theologiae, Quaestiones LVII-CXXII*, dans : *Opera omnia*, t. 9, Roma, Commissio Leonina, 1897. Trad. : *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1985.
- , *Secunda secundae Summa theologiae, Quaestiones CXXIII-CLXXXIX*, dans : *Opera omnia*, t. 10, Roma, Commissio Leonina, 1899. Trad. : *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1985.
- , *Collationes in decem preceptis*, éd. J.-P. TORRELL, dans : « Les *Collationes in decem preceptis* de saint Thomas d'Aquin. Édition critique avec introduction et notes », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 69 (1985) 5-40 et 227-263.
- THOMAS DE CHOBHAM, *Summa de commendatione virtutum et extirpatione vitiorum*, éd. F. MORENZONI, Turnhout, Brepols, CCCM 82B, 1997.
- VINCENT DE BEAUVAIS, *De morali principis institutione*, éd. R. J. SCHNEIDER, Turnhout, Brepols, 1995.

#### xi. Sermons

- ALBERTANO DA BRESCIA, *Sermones quattuor*, éd. M. FERRARI, Lonato, Fondazione Ugo da Como, 1955.
- GUILLAUME PEYRAUD, *Sermones*, dans : *Opera omnia*, Paris, G. Deluyne, t. II, 1674.
- HÉLINAND DE FROIDMONT, *Sermones*, PL 212, col. 481-720.
- JACQUES DE VORAGINE, *Feria III quarta hebdomada quadragesima, 1/2*, dans : *Sermones Quadragesimale*, éd. R. CLUTTIUS, Augsburg/Krakow, 1760, 100b-101a, sur le site Internet: <http://thesaurus.sermones.net/voragine/> (dernière consultation 22.06.10).
- JACQUES DE VITRY, *Sermo coram scholaribus* (BNF Ms. lat. 17509, f. 31-32), dans : A. LECOY DE LA MARCHE, *La chaire française au Moyen Âge*, Paris, 1886, Genève, Slatkine Reprints, 1974, 474-475.
- PSEUDO-AUGUSTIN (BELGICUS, XII<sup>e</sup> siècle), *Sermones*, éd. A. MAI, Roma, Nova patrum Bibliotheca I, 1852.

#### xii. Commentaires bibliques

- BEATUS DE LIÉBANA, *Commentarius in Apocalipsin*, éd. E. REMERO, Roma, Typis Officinae Polygraphicae (Scriptores Graeci et Latini), 1985.
- GIRARDO PATECCHIO, *Splanamento de li Proverbi de Salomone*, dans : *Poeti del Duecento*, éd. G. CONTINI, Milano / Napoli, R. Ricciardi, t. 1, 1960, 560-583.
- HERMANN DE WERDEN, *Hortus deliciarum*, éd. P.G. SCHMIDT, Turnhout, Brepols, CCCM 204, 2005,

- PHILIPPE DE HARVENG, *Commentaria in Cantica Canticorum*, PL 203, col. 181-490.
- THOMAS D'AQUIN, *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, éd. P. RH. CAI O.P., Roma / Torino, Marietti, 1952. Trad. : *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, II, trad. M.-D. PHILIPPE O.P., Buxy, Les Amis de Saint Jean, Rimont, 1982.
- , *Lectura super Matthaeum V, 20-48, édition d'après le Ms. Bâle, Univ. Bibl. B. V. 12 (reportation de Pierre d'Andria)*, éd. J.-P. RENARD, dans : *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 50 (1983) 145-190, en part. 153-189.
- THOMAS LE CISTERCIEN (DE PERSEIGNE), *Commentarii in Cantica Canticorum*, PL 206, col. 18-862.

### 3. Prédécesseurs directs et contemporains de Dante

- Ammaestramenti degli Antichi Latini e Toscani, raccolti e volgarizzati per Fra Bartolommeo da San Concordio, Pisano, dell'Ordine de' Frati Predicatori*, éd. V. NANNUCCI, Firenze, Presso Ricordi, 1840.
- BRUNETTO LATINI, *Le tre orazioni di Marco Tullio Cicerone...volgarizzate da Brunetto Latini*, éd. L. M. REZZI, Milano, Ranieri Fanfani, 1832.
- , *La rettorica*, éd. F. MAGGINI, Firenze, F. Le Monnier, 1968.
- , *Tesoretto*, éd. J. B. HOLLOWAY, New York, Garland, 1981. Trad. : *Le petit trésor*, trad. B. LEVERGEOIS, Paris, M. de Maule, 1997.
- , *Tresor*, éd. P. G. BELTRAMI, P. SQUILLACIOTI, P. TORRI, S. VATTERONI, Torino, Einaudi, 2007.
- ENGELBERT D'ADMONT, *Speculum virtutum moralium*, éd. K. UBL, dans : *Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung (Monumenta Germaniae Historica, Staatsschriften des späteren Mittelalters. I. Band), Teil 2, 2004.
- PTOLÉMÉE DE LUCQUES, *De regimine principum*, dans : THOMAS D'AQUIN, *Opuscula omnia necnon opera minora*, éd. J. PERRIER, Paris, Lethielleux, 1949, 271-426.
- , *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, éd. M. KRAMMER, Hannover/Leipzig, Impensis Hahniani (Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi, 1), 1909.
- RÉMI DE FLORENCE, *De bono comuni*, dans : E. PANELLA, « Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio dei Girolami († 1319) nella Firenze dei bianchi-neri », *Memorie domenicane* 16 (1985) 1-198, en part. 123-168.
- RICCOBALDO DE FERRARA, *Compendium romanae historiae*, éd. T. A. HANKEY, Roma, Nella sede dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo (Fonti per la Storia d'Italia 108), 1984.
- , *Compilatio chronologica*, éd. A. T. HANKEY, Roma, Nella sede dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo (Fonti per la storia dell'Italia medievale, Rerum Italianarum scriptores 4), 2000.

c) Œuvres de Dante (éditions citées\*)

*Œuvres complètes*, trad. nouvelle revue et corrigée, sous direction de Ch. BEC, traductions de Ch. BEC, R. BARBONE, F. LIVI, M. SCIALOM, A. STÄUBLE, notes et index de Ch. BEC, Paris, Le livre de poche (La pochothèque), 1996.

*Œuvres complètes*, trad. et comm. A. PÉZARD, Paris, Gallimard, 1965.

*Le opere latine*, éd. L. COGLIEVINA ET ALII, intr. M. PASTORE STOCCHI, Roma / Salerno, I diamanti, 2005.

(1) *Convivio*

\**Il Convivio*, éd. F. BRAMBILLA AGENO, Firenze, Le Lettere (Società dantesca italiana. Edizione nazionale), 1995.

*Il Convivio*, éd. C. VASOLI, D. DE ROBERTIS, Opere Minori, I/2, Milano / Napoli, R. Ricciardi, 1988.

\**Le Banquet*, trad. R. BEC, dans : *Œuvres complètes*, sous direction de Ch. BEC, Paris, Le livre de poche, 1996, 183-383.

*Das Gastmahl, Buch I*, übersetzt von T. RICKLIN, eingeleitet und kommentiert von F. CHENEVAL, Italienisch-Deutsch, Hamburg, Felix Meiner, 1996.

*Das Gastmahl, Buch II*, übersetzt und kommentiert von T. RICKLIN, Italienisch-Deutsch, Hamburg, Felix Meiner, 1996.

*Das Gastmahl, Buch IV*, übersetzt von T. RICKLIN, eingeleitet und kommentiert von R. IMBACH, in Zusammenarbeit mit R. BEHAR und T. RICKLIN, Italienisch-Deutsch, Hamburg, Felix Meiner, 2004.

(2) *De vulgari eloquentia*

\**De vulgari eloquentia*, éd. PIO RAJNA, Milano / Verona, Mondadori (Società dantesca italiana), 1965.

*De vulgari eloquentia I. Über die Beredsamkeit in der Volkssprache. Lateinisch-Deutsch*, trad. F. CHENEVAL, intro. R. IMBACH et I. ROSIER-CATACH, comm. R. IMBACH et T. SUAREZ-NANI, Hamburg, Felix Meiner, 2007.

(3) *Epistole*

\**Epistole (I-XII)*, éd. A. FRUGONI, Opere Minori, II, Milano / Napoli, R. Ricciardi, 1979.

*Épîtres*, trad. R. BARBONE, A. STÄUBLE, dans : *Œuvres complètes*, sous direction de Ch. BEC, Paris, Le livre de poche, 1996, 519-560.

(4) *Epistola a Cangrande*

\**Das Schreiben an Cangrande della Scala*, übersetzt und kommentiert von T. RICKLIN, mit einer Vorrede von R. IMBACH, Latein-Deutsch, Hamburg, Felix Meiner, 1993.

*Epistola a Cangrande [XIII]*, éd. E. CECCHINI, Firenze, Giunti, 1995.

*Epistola XIII*, éd. A. JACOMUZZI, Opere Minori, II, Torino, UTET, 1986.

*Épître à Cangrande*, trad. fr. R. BARBONE, A. STÄUBLE, dans : *Œuvres complètes*, sous la dir. de Ch. BEC, Paris, Le livre de poche (la Pochothèque), 1996.

(5) *Monarchia*

- \**Monarchia*, éd. P. SHAW, Firenze, Le Lettere (Società dantesca italiana. Edizione nazionale), 2009.
- Monarchia*, éd. P. G. RICCI, Milano, Mondadori (Società dantesca italiana. Edizione nazionale), 1965.
- Monarchia*, éd. G. VINAY, Firenze, Sansoni, 1950.
- Monarchia*, éd. et trad. B. NARDI, dans : *Opere Minori*, vol. V. Milano / Napoli, R. Ricciardi, 1979, 239-503.
- \**La Monarchie*, trad. F. LIVI, dans : *Œuvres complètes*, sous direction de Ch. BEC, Paris, Le livre de poche, 1996, 439-516.
- La Monarchie*, éd. bilingue, trad. du latin par M. GALLY, précédé de *La modernité de Dante* par C. LEFORT, Paris, Belin, 1993.
- La Monarchie*, I, iii et III, xv, trad. R. IMBACH, M.-H. MÉLÉARD, dans : *Philosophes médiévaux des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, éd. R. IMBACH, M.-H. MÉLÉARD, Paris, 10/18, 1986, 256-267.
- Monarchia*, trad. P. SHAW, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Medieval Classics, 4), 1995.
- Dante's Monarchia*, trad. et comm. R. KAY, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1998.
- Monarchia*, Latein-Deutsch, Einleitung, Übersetzung und Kommentar von R. IMBACH und Ch. FLÜELER, Stuttgart, Reclam, 1989.

(6) *Commedia*

- \**La Commedia seconda l'antica vulgata*, éd. G. PETROCCHI, Verona 1966-67/Firenze, Le Lettere (Società dantesca italiana. Edizione nazionale), 1994
- \**La divine comédie*, trad., intro. et notes de J. RISSET, Paris, GF-Flammarion, 1985-1990.
- La divina Commedia*, comm. F. TORRACA, Milano, Albrighi, 1920.
- Commento alla Divina commedia* di L. PIETROBONO, ill. G. B. GALIZZI, Milano, Labor, 1943.
- La divina Commedia*, éd. et comm. N. SAPEGNO, Milano / Napoli, R. Ricciardi, 1957.
- La divina Commedia, Purgatorio*, comm. C. GRABHER, Firenze, 1936-1937, Milano/Messina, G. Principato, 1966.
- La divina Commedia*, éd. et comm. D. MATTALIA, Milano, Rizzoli, 1966.
- La divina Commedia, Inferno et Purgatorio*, comm. T. CASINI, S. A. BARBI, A. MOMIGLIANO, Firenze, Sansoni, 1972 et 1973.
- La divina Commedia, Purgatorio*, éd. et comm. U. BOSCO, G. REGGIO, Firenze, Le Monnier, 1979.
- Commedia, Purgatorio*, éd. et comm. E. PASQUINI, A. QUAGLIO, Milano, Garzanti, 1982.
- La Commedia*, vol. II, *Purgatorio*, éd. B. GARAVELLI, M. CORTI, Milano, Bompiani, 1993.
- La Commedia*, vol. II, *Purgatorio* ; vol. III, *Paradiso*, comm. A. M. CHIAVACCI LEONARDI, Milano, Mondadori, 1994 et 1997.
- Inferno & Purgatorio*, tr. et comm. R. and J. HOLLANDER, New York, Doubleday, 2000, 2003.



(7) *Quaestio de terra et acqua*

*Quaestio de terra et acqua*, éd. E. PISTELLI, Firenze, Società Dantesca Italiana (Testo critico della Società Dantesca Italiana), 1960.

d) Quelques commentaires à la *Commedia*

PIETRO ALIGHIERI (Firenze av. 1300-Treviso 1364)

1<sup>ère</sup> rédaction (1340-1341) : *Petri Allegherii super Dantis ipsius genitoris Comediam commentarius nunc primum in lucem editum consilio et sumptibus G. J. Bar. Vernon*, éd. V. NANNUCCI, Firenze, apud Guglielmum Piatti, 1845.

2<sup>ème</sup> rédaction (1357-1358) : *Il Commentarium di Pietro Alighieri nelle redazioni Ashburnhamiana e Ottoboniana*, éd. R. DELLA VEDOVA et M. T. SILVOTTI, nota introduttiva di E. GUIDUBALDI, Firenze, Olschki, 1978.

Mais aussi une édition partielle : *Petri Allegherii super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium*. [Texte de l'édition préparée par Silvana Pagano comme partie de son mémoire de licence, réalisé sous la direction de Francesco Mazzoni à la Faculté des Lettres de l'Université de Florence.]

3<sup>ème</sup> rédaction (1358-1364) : *Comentum super poema Comedie Dantis (A Critical Edition of the Third and Final Draft of Pietro Alighieri's Commentary on Dante's 'The Divine Comedy')*, éd. M. CHIAMENTI, Tempe (Arizona), Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2002.

BOCCACE, *Esposizioni sopra la comedia*, éd. G. PADOAN, Tutte le opere di Giovanni Boccaccio 6, éd. V. BRANCA, Milano, Mondadori, 1965.

*Falso Boccaccio*, dans : *Chiose sopra Dante*, éd. G. VERNON, Firenze, Piatti, 1846 (testo revisionato da F. Ferrario).

BENVENUTO DA IMOLA (Imola [Bologna] 1320/30-Ferrara 1386/87)

1<sup>ère</sup> rédaction 1375, Bologne : *La commedia di Dante Alighieri col commento inedito di Stefano Talice da Ricaldone*, éd. V. PROMIS et C. NEGRONI, Torino, V. Bona, 1886.

2<sup>ème</sup> rédaction 1375-1376, Ferrara : Ms. Laurenziano Ashburnhamiano 839 (un exemplaire du *Purgatoire* fait par Tedaldo della Casa en 1381)

3<sup>ème</sup> rédaction dès 1376 (d'abord *Inferno*, puis pause pour maladie et vers 1380 reprise jusqu'à sa mort, Ferrara), *Benvenuti de Rambaldis de Imola Commentum super Dantis Aldigherii comoediam*, éd. J. PH. LACAITA, Firenze, t. III, 1887.

FRANCESCO DA BUTI (Buti [Pisa] env. 1315-Pisa 1406), *Commento di Francesco da Buti sopra la Divina Comedia di Dante Allighieri* (1395), éd. C. GIANNINI, Pisa, Nistri, 1858-1862, réimpression anastatique Pisa, Nistri-Lischi, 1989.

## 2. Sources pour des questions annexes

## a) Sources antiques

ESCHYLE, *Les sept contre Thèbes*, éd. P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

PLATON, *Criton*, éd. et trad. M. CROISSET, Paris, Belles Lettres, 1985.

—, *Phédon*, éd. et trad. L. ROBIN, Paris, Belles Lettres, 1983.

- , *Les Lois VII-X*, éd. A. Diès, Paris, Belles Lettres, 1976.
- ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, éd. R. A. GAUTHIER, Louvain-la-Neuve, Peeters/Nauwelaerts, 2 t., 2002.
- Stoicorum veterum fragmenta, vol. III*, éd. J. VON ARNIM, Stuttgart, Teubner, 1903.
- LES STOÏCIENS, *Passions et vertus : fragments*, trad. P. MARÉCHAU, Paris, Payot & Rivages, 2003.
- ARISTOTE, *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grossesteste Lincolniensis*, éd. R. A. GAUTHIER, Leiden / Bruxelles, Brill / Desclée de Brouwer, 1972.
- AUGUSTIN, *De patientia*, dans : *Œuvres de Saint Augustin*, vol. 2 : *Problèmes moraux*, trad. G. COMBÈS, Paris, Desclée de Brouwer, 1937, 457-511.
- , *De libero arbitrio*, éd. W. M. GREEN. Turnhout, Brepols, CCSL 29, 1970, 205-321. Trad. : *Œuvres de Saint Augustin*, vol. 6 : *Dialogues philosophiques*, trad. G. MADEC, Paris, Desclée de Brouwer, 1976, 190-529.
- , *De haeresibus*, éd. M. P. J. VAN DEN HOUT, Turnhout, Brepols, CCSL 46, 1979.
- , *De correptione et gratia*, dans : *Œuvres de Saint Augustin*, vol. 24 : *Aux moines d'Adrumète et de Provence*, trad. J. CHÉNÉ et J. PINTARD, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, 268-381.
- , *Enarratio in psalmos*, éd. E. DEKKERS, I. FRAIPONT, Turnholt, Brepols, CCSL 38-40, 1956.
- , *Retractationes*, éd. A. MUTZENBECHER, Turnholt, Brepols, CCSL 57, 1984. Trad. : *Les révisions*, trad. G. BARDY, Paris, Desclée De Brouwer & Cie, 1950.
- CICÉRON, *De amicitia*, éd. R. COMBÈS, Paris, Belles Lettres, 1983.
- JÉRÔME, *Liber de viris inlustribus*, éd. E. C. RICHARDSON, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1896.
- RUFIN D'AQUILÉE, *Apologia (contra Hieronymum)*, dans : *Tyrannii Rufini opera*, éd. M. SIMONETTI, Turnholt, Brepols, CCSL 20, 1961, 31-123.
- GENNADE, *De viris illustribus*, éd. E. C. RICHARDSON, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1896.
- GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogi libri IV*, éd. U. MORICCA, Roma, Istituto Storico Italiano. Fonti per la storia d'Italia, 1924.
- , *Moralia in Iob libri XXIII-XXXV*, éd. M. ADRIAEN, Turnholt, Brepols CCSL 143 B, 1985.
- , *Homélies sur l'Évangile, Livre II*, éd. R. ÉTAIX, trad. G. BLANC, Paris, Cerf (Sources Chrétiennes 522), 2008.
- SEDULIUS, *Carmen Paschale*, dans : *Sedulii Opera omnia*, éd. J. HUEMER, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, CSEL 10, 2007.
- SÉNÈQUE, *De clementia. La clémence*, éd. et trad. F.-G. CHAUMARTIN, Paris, Belles Lettres, 2005.
- SERVIUS, *Aeneidos commentarii*, éd. G. THILO, vol. II, l. VI-XII, Leipzig / Berlin, Teubner, 1923.
- TITE LIVE, *Ab Urbe condita. Histoire romaine. Livre XXIV*, éd. et trad. P. JAL, t. 14, Paris, Belles Lettres, 2005.

## b) Sources médiévales

- ANONYMUS MAGISTER ARTIUM (c. 1245-1250), *Lectura in librum "De anima" a quodam discipulo reportata* (Ms. Roma Naz. V. E. 828), éd. R. A. GAUTHIER, Grottaferrata, éd. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1985.
- ALAIN DE LILLE, *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti*, éd. D. O. LOTTIN, dans : *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Louvain / Gembloux, Abbaye du Mont César / J. Duculot, t. VI, 1960, 44-92.
- ALBERT LE GRAND, *De mineralibus*, dans : *Opera omnia*, éd. A. BORNET, Paris, Vivès, vol. 5, 1889, 1-103.
- , *De somno et vigilia*, dans : *Opera omnia*, éd. A. BORNET, Paris, Vivès, vol. 9, 1890, 121-212.
- , *Ethicorum Libri X*, dans : *Opera omnia*, éd. A. BORNET, Paris, Vivès, vol. 7, 1891.
- , *In Apocalypsim*, dans : *Opera omnia*, éd. A. BORNET, Paris, Vivès, vol. 38, 1889, 774-777.
- , *Commentarii in II Sententiarum*, dans : *Opera omnia*, éd. A. BORNET, Paris, Vivès, vol. 27, 1894.
- , *Commentarii in III Sententiarum*, dans : *Opera omnia*, éd. A. BORNET, Paris, Vivès, vol. 28, 1894.
- (?), *Paradisus animae sive libellus de virtutibus*, éd. J. M. SAILER, Regensburg, G. M. Manz, 1878.
- , *De bono*, dans : *Opera omnia*, éd. H. KÜHLE, C. FECKES, B. GEYER, Münster, Aschendorff, t. 28, 1951.
- , *Metaphysica*, dans : *Opera omnia*, éd. B. GEYER, Münster, Aschendorff, t. 16, 1960.
- , *Summa theologiae, Pars prima*, dans : *Opera omnia*, éd. A. BORNET, Paris, Vivès, vol. 31, 1894.
- ALEXANDRE DE HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Florence, Quaracchi, t. III, 1954.
- ALEXANDRE DE VILLEDIEU, *Doctrinale*, éd. D. REICHLING, Berlin, A. Hofmann & comp., Monumenta Germaniae paedagogica, vol. XII, 1893.
- ANSELME DE CANTORBERY, *De libertate arbitrii. La liberté du choix*, éd. F. S. SCHMITT, trad. R. DE RAVINEL, dans : *L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, vol. 2, Paris, Cerf, 1986, 204-247.
- ARNOUL DE PROVENCE, *Divisio scientiarum*, dans : *Quatre introductions à la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle : textes critiques et étude historique*, éd. C. LAFLEUR, Montréal, Institut d'études médiévales, 1988, 295-355.
- AUGUSTIN DE DACIE, *Rotulus pugillaris*, éd. P. A. WALZ, dans : *Angelicum* 6 (1929), 253-278, 548-574.
- BÈDE, *In Apocalypsim*, PL 93, col. 197-202.
- BERNARD DE CLAIRVAUX, *Liber de gratia et libero arbitrio. La grâce et le libre arbitre*, éd. et trad. F. CALLEROT, J. CHRISTOPHE, M.-I. HUILE, P. VERDEYEN, Paris, Cerf (Sources Chrétiennes 193), 1993.
- , *Epistolae. Lettres*, éd. J. LECLERCQ et H. ROCHAIS, trad. M. DUCHET-SUCHAUX, H. ROCHAIS, Paris, Cerf (Sources Chrétiennes 458), t. 2, 2001.

- BERNARD SILVESTRE ( ?), *The Commentary on the First Six Books of the "Aeneid" of Vergil. Commentum quod dicitur Bernardi Silvestris super sex libros Eneidos Virgilii*, éd. J. W. JONES, E. F. JONES, Lincoln / London, University of Nebraska Press, 1977.
- BOCCACE, *Filocolo*, éd. A. E. QUAGLIO, dans : *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, éd. V. BRANCA, Milano, Mondadori, 1967, vol. 1, 45-675.
- , *Trattatello in laude di Dante*, éd. P. G. RICCI, dans : *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, éd. V. BRANCA, Milano, Mondadori, 1974, vol. 3, 425-538.
- BOÈCE, *Commentatorium in librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ*, editio secunda, III, éd. C. MEISER, II, Leipzig, Teubner, 1880, 195-196.
- , *Aristoteles latinus V, 1-3 Topica translatio Boethii*, fragmentum recensiois alterius, éd. L. MINIO-PALUELLO, Leiden, Brill, 1969.
- BOÈCE DE DACIE, *De summo bono*, éd. N. G. GREEN-PEDERSEN, dans : *Opera*, Hauniae, G. E. C. Gad (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, 6, 2), 1976, 369-377.
- BOÈCE DE DACIE, THOMAS D'AQUIN, *Sur le bonheur*, trad. R. IMBACH et I. FOUCHE, Paris, Vrin, 2005.
- BONAVENTURE, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum, In Secundum librum Sententiarum*, dans : *Opera omnia*, t. 2, éd. Quaracchi, 1885 ; *In Tertium librum Sententiarum*, dans : *Opera omnia*, t. 3, éd. Quaracchi, 1887.
- , *Legenda maior S. Francisci Assisiensis*, dans : *Opera* 14,1, éd. Quaracchi [éd. minor, 1941], trad. R. PACIOCCO, Roma, Città Nuova, 1993, 194-407.
- , *Legenda minor S. Francisci*, dans : *Opera* 14,1, éd. Quaracchi [éd. minor, 1941], trad. R. PACIOCCO, Roma, Città Nuova, 1993, 410-465.
- , *De reductione artium ad theologiam*, dans : *Opera omnia*, éd. Quaracchi, t. 5, 1891, 317-325.
- , *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, coll. VIII, dans : *Opera omnia*, éd. Quaracchi, t. 5, 1891, 455-503.
- BRUNI, L., *Dialogi ad Petrum Paulum Histum*, éd. S. U. BALDASSARRI, Firenze, L. S. Olschki, 1994.
- Chartularium Universitatis Parisiensis*, éd. H. DENIFLE, A. CHÂTELAIN, t. I, Paris, ex typis fratrum Delalain, 1899.
- DINO COMPAGNI, *Cronica*, éd. D. CAPPI, Roma, Nella sede dell'Istituto Palazzo Borromini (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Rerum italicarum scriptores, I), 2000. Trad. : *Chronique des événements survenant à son époque*, trad. P. MULA, Grenoble, ELLUG, 2002.
- EGBERT DE LÜTTUCH, *Fecunda ratis*, éd. E. VOIGT, Halle, M. Niermeyer, 1889.
- GAUTIER DE SAINT-VICTOR, *Quatuor labyrinthos Franciae*, dans : P. GLORIEUX, « Le *Quatuor labyrinthos Franciae* de Gauthier de S. Victor », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 19 (1952) 187-335.
- GAUTIER DE BRUGES, *Quaestiones disputatae*, éd. E. LONGPRÉ, Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1928.
- Gesta di Frederico I in Italia*, éd. E. MONACI, Roma, Forzani (Fonti per la storia d'Italia 1), 1887.

- GILBERT CRISPIN, *Disputatio inter Christianum et Gentilem*, dans : *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*, éd. A. S. ABULAFIA et G. R. EVANS, London / New York, The British Academy / Oxford University Press, 1986, 61-87.
- GILLES DE ROME, *Quodlibeta*, Louvain, Hieronymus Nempaeus, 1646, réimpression anastatique Frankfurt, 1966.
- , *Commentarii in II Sententiarum*, éd. A. ROCCHENS, Venezia, Apud Franciscum Zilettum, 1581.
- GODEFROID DE FONTAINES, *Les Quodlibets cinq, six et sept*, éd. M. DE WULF ET J. HOFFMANS, Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1914.
- , *Le Huitième Quodlibet*, éd. J. HOFFMANS, Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1924.
- GUIOT DE PROVINS, *Œuvres*, éd. J. ORR, Manchester/Paris, Imprimerie de l'Université/Honoré Champion, 1915.
- HENRI D'ANDELI, *The Battle of the Seven Arts*, éd. et trad. L. J. PAETOW, Berkeley, University of California Press, 1914.
- HENRI DE GAND, *Quodlibet I*, éd. R. MACKEN, dans : *Opera omnia*, Leuven/Leiden, Leuven University Press / Brill, t. V, 1979.
- , *Quodlibet IX*, éd. R. MACKEN, dans : *Opera omnia*, Leuven, Leuven University Press, t. XIII, 1983.
- , *Quodlibet XII, quaestiones 1-30*, éd. J. DECORTE, dans : *Opera omnia*, Leuven, Leuven University Press, t. XVI, 1987.
- HONORIUS D'AUTUN, *De animae exilio et patria alias De artibus*, PL 172, col. 1242-1246.
- HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, PL 176, col. 173-618.
- JACQUES DE PISTOIA, *Quaestio de felicitate*, éd. I. ZAVATTERO, dans : « La *Quaestio de felicitate* di Giacomo da Pistoia. Un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova edizione critica del testo », dans : *Le felicità nel medioevo*, éd. M. BETTETINI, F. D. PAPARELLA, Louvain-la-Neuve, Collège Cardinal Mercier (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales. Textes et Études du Moyen Âge, 31), 2005, 395-409.
- JEAN DE GARLANDE, *Morale scolarium*, éd. L. J. PAETOW, dans : « *Morale scolarium* » of John of Garland, a Professeur in the Universities of Paris and Toulouse in the Thirteenth Century, Berkeley, University of California Press, 1927.
- , *Parisiana poetria*, dans : *The Parisiana Poetria of John of Garland*, éd. T. LAULER, New Haven / London, Yale University Press, 1974.
- JEAN DUNS SCOT, *Lectura in Librum secundum Sententiarum*, dans : *Opera omnia*, éd. Commissio scotistica, vol. XIX, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1993.
- Les fabulistes latins, depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du moyen âge, V : Jean de Capoue et ses dérivés*, éd. L. HERVIEUX, Paris, 1899, réimpression anastatique New York, Burt Franklin, 1965.
- Liber exemplorum ad usum praedicantium saeculo XIII compositus a quodam Fratre Minore Anglico de Provincia Hiberniae*, éd. A. G. LITTLE (dir.), Aberdeen, Typis academicis (British Society of Franciscan Studies I), 1908.
- MARBODE DE RENNES (D'ANGERS), *De lapidibus*, éd. J. M. RIDDLE, Wiesbaden, Steiner, 1977. Trad. : *Poème des pierres précieuses*, trad. P. MONAT, Grenoble, Jérôme Millon, 1996.
- NICOLE ORESME, *Le livre de Ethiques d'Aristote*, éd. A. D. MENUT, New York, G. E. Stechert & Co., 1940.

- OTHON DE FREISING et RAHEWIN, *Gesta Friderici I. imperatoris*, éd. G. WAITZ, B. DE SIMSON, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1978.
- PIERRE ABÉLARD, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, éd. E. M. BUYTAERT, Turnhout, Brepols, CCCM 11, 1969, 1-340.
- , *Theologia christiana*, éd. E. M. BUYTAERT, Turnhout, Brepols, CCCM 12, 1969, 1-371.
- , *Theologia 'Scholarium'*, éd. E. M. BUYTAERT, Turnhout, Brepols, CCCM 12, 1969, 373-451.
- , *Theologia 'Summi Boni'*, éd. E. M. BUYTAERT, C. J. Mews, Turnhout, Brepols, CCCM 13, 1987. Trad. : *De l'unité et de la trinité divines*, trad. J. JOLIVET, Paris, Vrin 2001.
- , *Scito te ipsum*, éd. R. M. ILGNER, Turnhout, Brepols, CCCM 190, 2001.
- , *Problemata Heloissae*, PL 178, col. 677B-730B.
- PIERRE DE JEAN OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, éd. B. JANSEN, vol. II., Quaracchi, 1924. Voir aussi *Über die menschliche Freiheit*, lateinisch-deutsch, trad. P. NICKL, Fribourg-en-Brigsau, Herder, 2006.
- PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata (Spicilegium Bonaventurianum, 4-5), 1971-1981.
- , *Commentarium in Psalmos*, PL 191, col. 31-1296.
- , *Collectanea in epistolas Pauli. In epistolam II ad Corinthios*, PL 192, col. 9-40.
- Poesie di mille autori intorno a Dante Alighieri, raccolte ed ordinate cronologicamente con note storiche, bibliografiche e biografiche da Carlo del Balzo*, Roma, Forzani, 1889-1909.
- PSEUDO-DENYS, *De caelesti hierarchia*, dans : *Dionysiaca*, Bruges, Desclée de Brouwer & Cie, t. II, 1937, 727-1066.
- PSEUDO-HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De fructibus carnis et spiritus*, PL 176, col. 997-1006.
- RABAN MAUR, *De clericorum Institutione ad Haisulphum*, PL 107, col. 294D-420A.
- RÉMI DE FLORENCE, *De bono pacis*, dans : E. PANELLA, « Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio dei Girolami († 1319) nella Firenze dei bianchi-neri », *Memorie domenicane* 16 (1985) 1-198, en part. 169-183.
- , *Contra falsos ecclesie professors*, éd. F. TAMBURINI, Roma, Pontificia Universita Lateranense, 1981.
- ROBERT DE MÉLUN, *Sententie*, dans : *Œuvres*, éd. R. M. MARTIN, t. III, vol. I, Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1947.
- ROGER BACON, *Opus tertium*, dans : *Opera quaedam hactenus inedita*, éd. J. S. BREWER, London, Rolls Series, 1859, 1-310.
- , *Compendium studii philosophiae*, dans : *Opera quaedam hactenus inedita*, éd. J. S. BREWER, London, Rolls Series, 1859, 393-519.
- , *Secretum secretorum cum glossis et notulis*, éd. R. STEELE, Oxford, Clarendon, 1920, 25-172.
- SALUTATI, COLUCCIO, *Epistolario*, éd. F. NOVATI, Roma, Forzani (Istituto storico italiano), 4 tomes, 1891-1911.
- SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in metaphysicam*, éd. W. DUNPHY, Louvain-la-Neuve, Institut supérieur de philosophie, 1981.
- , *Quaestiones in Metaphysicam*, éd. A. MAURER, Louvain-la-Neuve / Paris, Éd. de l'Institut supérieur de philosophie / Belles Lettres, 1983.

- , *Impossibilia*, dans : *Ecrits de logique, de morale et de physique*, éd. B. BAZÀN, Louvain / Paris, Publications Universitaires, 1974.
- The Earliest Life of Gregory the Great by an Anonymous Monk of Whitby*, éd. B. COLGRAVE, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Speculum doctrinale*, dans : *Bibliotheca Mundi seu Speculi Maioris Vincentii Burgundi ex ordine Praedicatorum ...Speculum quadruplex, ...Doctrinale...*, Douai, 1624.
- Speculum laicorum*, éd. J.-Th. WELTER, Paris, A. Picard, 1914.
- THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles I-II*, dans : *Opera omnia*, t. 13, Roma, Commissio Leonina, Riccardi Garroni, 1918.
- , *Summa contra Gentiles III*, dans : *Opera omnia*, t. 14, Roma, Commissio Leonina, Riccardi Garroni, 1926.
- , *Scriptum super Libros Sententiarum, Commentum in secundum librum sententiarum*, éd. P. MANDONNET, t. II, Paris, P. Lethielleux, 1929.
- , *Scriptum super Libros Sententiarum, Commentum in tertium librum sententiarum*, éd. M. F. MOOS, t. III, Paris, P. Lethielleux, 1933.
- , *Commentum in Quatuor Libros sententiarum*, vol. I, Parma, t. 6, 1856.
- , *Commentum in Quatuor Libros sententiarum*, vol. II et II pars altera, Parma, t. 7 et 7 II, 1858.
- , *Expositio in omnes S. Paul Epistolas*, Parma, t. 13, 1862.
- , *Pars prima Summae Theologiae, Quaestiones I-XLIX*, dans : *Opera omnia*, t. 4, Roma, Commissio Leonina, 1888.
- , *Prima secundae Summae theologiae, Quaestiones I-LXX (1266-1268)*, dans : *Opera omnia*, t. 6, Roma, Commissio Leonina, 1891.
- Secunda secundae Summae theologiae, Quaestiones I-LVI*, dans : *Opera omnia*, t. 8, Roma, Commissio Leonina, 1895.
- , *Supplementum tertiae partis Summae theologiae*, dans : *Opera omnia*, t. 12, Roma, Commissio Leonina, 1906.
- , *Somme théologique*, Paris, Cerf, 4 tomes, 1999-2004.
- , *Sententia Libri Ethicorum*, dans : *Opera omnia*, t. 47, Roma, Commissio Leonina (ad Sanctae Sabinae), 1969.
- , *Quaestiones disputatae de veritate (1256-1259)*, dans : *Opera omnia*, éd. A. DONDAINE, t. 22, Roma, Commissio Leonina, 1970-1974.
- , *Quaestiones de Quodlibet*, dans : *Opera omnia*, éd. A. DONDAINE, t. 25, Roma / Paris, Commissio Leonina, Éditions du Cerf, 1996.
- , *Sententia libri Ethicorum*, dans : *Opera omnia*, t. 47, Roma, Commissio Leonina, 2 vol., 1969.
- , *Sententia libri De anima*, dans : *Opera omnia*, t. 45, 1, Roma / Paris, Commissio Leonina / Vrin, 1984.
- UGUCCIONE DA PISA, *Derivationes*, éd. E. CECCHINI, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2004.
- VILLANI, G., *Nuova Cronica*, éd. G. PORTA, Parma, Fondazione Pietro Bembo, Ugo Guanda Editore, 3 vol., 1991.

c) Sources modernes et contemporaines

HEIDEGGER, M., *Introduction à la métaphysique*, trad. G. KAHN, Paris, Gallimard, 1967.

- MONTAIGNE, M. EYQUEM DE, *Les Essais*, éd. J. BALSAMO *et al.*, Paris, Gallimard (Pléiade), 2007.
- MONTESQUIEU, C.-L. DE SECONDAT, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1741), dans : *Œuvres complètes*, vol. II, éd. R. CAILLOIS, Paris, Gallimard, 1994, 69-209.
- RABELAIS, F., *Gargantua*, éd. G. DEFAUX, Paris, Le Livre de Poche (Bibliothèque classique), 1994.
- GARNIER, R., *Porcie*, éd. J.-C. TERNAUX, Paris, Champion (Textes de la Renaissance 28), 1999.



## B. Bibliographie secondaire

### 1. Axes de travail

#### a) L'exemplum dans le discours philosophique

- ALEWELL, K., *Ueber das rhetorische Paradeigma: Theorie, Beispielsammlungen, Verwendung in der römischen Literatur der Kaiserzeit*, Leipzig, Hoffmann, 1913.
- AUERBACH, E., *Figura*, trad. M.-A. BERNIER, Paris, Belin, 1993.
- BERLIOZ, J., POLO DE BEAULIEU, M.-A. (éd.), *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Actes du Colloque du C.N.R.S. et de l'École normale supérieure, Saint-Cloud 27-28 sept. 1994, Paris, Nouvelle Bibliothèque du Moyen Age 47, 1998.
- BREMOND, CL., LE GOFF, J, SCHMITT, J.-CL., *L'« Exemplum »*, Turnhout, Brepols, 1982.
- BÜCHER, F., *Verargumentierte Geschichte. Exempla Romana im politischen Diskurs der spätrömischen Republik*, Stuttgart, Franz Steiner, 2006.
- CURTIUS, E. R., *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Tübingen / Basel, Francke, 1993. Trad. : *Littérature européenne et Moyen Âge latin*, trad. J. BRÉJOUX, Paris, PUF, 1956.
- CRANE, T. F. (éd.), *The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones vulgares of Jacques de Vitry*, Londres, 1889, réimpression anastatique Nendeln, Kraus Reprint, 1967.
- DELCORNO, C., « Dante e l'exemplum medievale », *Lecture classensi* 12 (1983) 113-138.
- , *Exemplum e letteratura tra Medioevo e Rinascimento*, Bologna, Il mulino, 1989.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991.
- DOMANSKI, J., *La philosophie, théorie ou manière de vivre. Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris / Fribourg, Cerf / Éditions universitaires, 1996.
- DÖRING, K., *Exemplum Socratis. Studien zur Sokrates-Wirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der früheren Kaiserzeit und im frühen Christentum*, Wiesbaden, F. Steiner, 1979.
- DÜRING, I., *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, Almqvist & Wiksell, 1975.
- FLASCH, K., *Philosophie nach der Pest : Der Anfang des Decameron*, Mainz 1992.
- GUERRINI, R., « Tipologia di 'fatti e detti memorabili' : dalla storia all'exemplum », *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 4 (1980) 77-96.
- HOWIE, M. D., *Studies in the Use of Exempla with Special Reference to Middle High German Literature. Part I : The Use of Exempla in the Middle High German Literature, Part II : The Legend of the Virgin as Knight*, Phil. Diss., London, 1923.
- JEAUNEAU, E., « Jean de Salisbury et la lecture des philosophes », dans : *The World of John of Salisbury*, éd. M. WILKS, Oxford, Blackwell, 1984, 77-108.
- KESSLER, E., « Die Notwendigkeit des Exemplum », *Das Problem des frühen Humanismus*, München, W. Fink, 1968, 165-200.
- , *Petrarca und die Geschichte. Geschichtsschreibung, Rhetorik, Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, München 1978.
- KORNHARDT, H., *Exemplum. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie*, Dissertation Göttingen, 1936.
- LARGIER, N., *Diogenes der Kyniker. Exempel, Erzählung, Geschichte in Mittelalter und früher Neuzeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1997.

- LYONS, J. D., *Exemplum. The Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy*, Princeton N. J., Princeton University Press, 1989.
- MIX, E. R., *Marcus Atilius Regulus. Exemplum Historicum*, The Hague / Paris, Mouton, 1970.
- MOSHER, J. A., *The Exemplum in the Early Religious and Didactic Literature of England*, New York, Columbia University Press, 1911.
- RICKLIN, T., « Introduction », dans : *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*, éd. TH. RICKLIN, E. BABEY, D. CARRON, Paris, Vrin, 2006, 7-19.
- SCHÜRER, M., *Das Exemplum oder die erzählte Institution. Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts*, Berlin, LIT, 2005.
- STIERLE, K., « L'Histoire comme Exemple, l'Exemple comme Histoire », *Poétique* 10 (1972) 176-198.
- VON MOOS, P., « The Use of *exempla* in the *Policraticus* of John of Salisbury », dans : *The World of John of Salisbury*, éd. M. WILKS, Oxford, Blackwell, 1984, 207-261.
- , *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im Policraticus Johannes von Salisbury*, Hildesheim / Zürich / New York, Olms-Weidmann, 1988.
- , « Sulla retorica dell'*exemplum* nel Medioevo », dans : *Retorica e Poetica tra i secoli XII e XIV*, éd. C. LEONARDI, E. MENESTÒ, Perugia / Firenze, Regione dell'Umbria / La Nuova Italia, 1988, 53-77.
- , « Die Kunst der Antwort, *exempla* und *dicta* im lateinischen Mittelalter », dans : *Exempel und Exempelsammlungen*, éd. W. HAUG, B. WACHINGER, Tübingen, M. Niemeyer, 1991, 23-57.
- WELTER, H., *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge*, Paris / Toulouse 1927, Genève, Slatkine Reprints, 1973.
- WITT, R. G., *Coluccio Salutati and His Public Letters*, Genève, Droz (Travaux d'Humanisme et de Renaissance CLI), 1976.
- , *Hercules at the Crossroads: The Life, Works, and Thought of Coluccio Salutati*, Durham N.C., 1983.

#### b) Rome dans le discours médiéval

- ALESSIO, G. C., VILLA, C., « Il nuovo fascino degli autori antichi tra i secoli XII e XIV », *Lo spazio letterario di Roma antica*, t. III, Roma, Salerno, 1990, 473-511.
- ANDENNA, G., « Eredità di Roma e originalità nelle istituzioni comunali », dans : *Roma antica nel Medioevo : mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella « Respublica Christiana » dei secoli IX-XIII*, éd. P. ZERBI, Milano, Vita&Pensiero, 2001, 399-423.
- ANDRÉ, J.-M., *La philosophie à Rome*, Paris, PUF, 1977.
- BRAGUE, R., *Europe : la voie romaine*, Paris, Criterion, 1993<sup>2</sup>.
- BUTTENWIESER, H., « Popular Authors of the Middle Ages. The Testimony of the Manuscripts », *Speculum* 17 (1942) 50-55.
- COLISH, M. L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, 2 t., Leiden, Brill, 1985.

- D'AMICO, J. C., *Le mythe impérial et l'allégorie de Rome. Entre Saint-Empire, Papauté et Commune*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2009.
- FORNI, A., *La questione di Roma medievale*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1985.
- GRIFFIN, M., « Philosophy, Politics, and Politicians at Rome », dans : *Philosophia togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, éd. M. GRIFFIN et J. BARNES, Oxford, Clarendon Press, 1989, 1-37.
- GRAF, A., *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*, Torino, Sala Bolognese, A. Forni, 2 vol., 1882-1883.
- HOUBEN, H., « La componente romana nell'istituzione imperiale da Ottone I a Federico II », dans : *Roma antica nel Medioevo : mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella « Respublica Christiana » dei secoli IX-XIII*, éd. P. ZERBI, Milano, Vita&Pensiero, 2001, 27-47.
- INGHAM, M. B., *La vie de la sagesse. Le stoïcisme au Moyen Âge*, Paris / Fribourg, Cerf / Academic Press, 2007.
- JONGKEES, A. G., « Translatio studii : les avatars d'un thème médiéval », dans : *Miscellanae Mediaevalia in memoriam J. F. Niermeyer*, Groningen, J. B. Woltersyer, 1967, 41-51.
- LÉVY, C., « Philosopher à Rome », dans : *Le concept de nature à Rome. La physique*, éd. C. LÉVY, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1996, 7-20.
- , « De la Grèce à Rome : l'espace-temps des philosophes antiques », dans : *Lieux de savoir. Espaces et communautés*, sous la dir. de C. JACOB, Paris, Albin Michel, 2007, 1019-1047.
- LE GOFF, J., *L'Europe est-elle née au Moyen Âge ?*, Paris, Seuil, 2003.
- MUNK OLSEN, B., « L'esprit critique à l'égard de la littérature païenne au Moyen Âge, jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle », dans : *La méthode critique au Moyen Âge*, éd. M. CHAZAN et G. DAHAN, Turnhout, Brepols, 2006, 27-45.
- RICKLIN, T., « La mémoire des philosophes, Les débuts de l'historiographie de la philosophie au Moyen Age », dans : *La mémoire du temps au Moyen Age*, éd. A. PARAVICINI BAGLIANI, Firenze, SISMEL - Ed. del Galluzzo (Micrologus' Library 12), 2005, 249-310.
- , « “Arabes contigit imitari”. Beobachtungen zum kulturellen Selbstverständnis der iberischen Übersetzer der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts », dans : *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, éd. A. SPEER, L. WEGENER, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2006, 47-67.
- , « *De honore Aristotelis apud principes* oder Wie Aristoteles in der höfischen Gesellschaft des 13. Jahrhunderts Einzug hält? : Das Beispiel des Johannes von Wales », dans : *Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter: Wissenskultur am sizilianischen und kastilischen Hof im 13. Jahrhundert*, éd. G. GREBNER, J. FRIED, Berlin, Akademie Verlag, 2008, 367-389.
- ROBERT, J.-N., *Rome. La gloire et la liberté. Aux sources de l'identité européenne*, Paris, Belles Lettres, 2008.
- SPANNEUT, M., *Le stoïcisme des Pères de l'Église : de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil, 1957.
- , « Sénèque au Moyen Âge », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 31 (1964) 32-42.
- , *Permanence du stoïcisme, de Zénon à Malraux*, Gembloux, Duculot, 1973.

- , « Le stoïcisme dans l'histoire de la patience chrétienne », *Mélanges de Science Religieuse* 39 (1982) 101-130.
- , « Sénèque », *Dictionnaire de Spiritualité* 15 (1989) col. 585-587.
- , « L'impact de l'*apatheia* stoïcienne sur la pensée chrétienne jusqu'à Saint Augustin », dans : *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, éd. A. GONZÁLES BLANCO et J. M. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, Murcia, Univ. de Murcia Area de Historia Antigua, 1990, 39-52.
- VAUCHEZ, A., « Rome dans la mémoire et l'imagination du Moyen Âge », dans : *Rome au Moyen Âge*, éd. A. VAUCHEZ, 2010, 13-38.
- VERBEKE, G., « L'influence du stoïcisme sur la pensée médiévale en Occident », dans : *Actas del V congreso internacional de filosofía medieval*, Madrid, Editora Nacional, 1979, 95-109.
- , *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1983.
- VEYNE, P., *Quand notre monde est devenu chrétien*, édition revue et augmentée, Paris, Albin Michel, 2007.
- WITT, R. G., 'In the Footsteps of the Ancients'. *The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Leiden / Boston / Köln, Brill, 2000.

### c) Le salut des païens

- CAPÉLAN, L., *Le problème du salut des infidèles : essai historique*, Toulouse, Grand Séminaire, 1934.
- CHROUST, A.-H., « A Contribution to the Medieval Discussion : *Utrum Aristoteles sit salvatus* », *Journal of the History of Ideas* 6 (1945) 231-238.
- GRADON, P., « *Trajanus Redivivus* : Another Look at Trajan in Piers Plowman », dans : *Middle English Studies Presented to Norman Davis in Honour of His Seventieth Birthday*, éd. D. GRAY et E. G. STANLEY, OXFORD, CLARENDON PRESS, 1983, 93-114.
- HARENT, S., « Infidèles (salut des) », *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1923, 1726-1930.
- IMBACH, R., « Aristoteles in der Hölle. Eine anonyme *Questio* 'Utrum Aristoteles sit salvatus' im Cod. Vat. Lat. 1012 (127ra-127va) zum Jenseitsschicksal des Stagiriten », dans : *Peregrina Curiositas. Eine Reise durch den orbis antiquus. Zu Ehren von Dirk Van Damme*, éd. A. KESSLER, T. RICKLIN, G. WURST, Freiburg-Schweiz / Göttingen, Universitätsverl. / Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 297-318.
- LANDGRAF, A. M. « Die Linderung der Höllenstrafen nach der Lehre der Frühscholastik », *Zeitschrift für Katholische Theologie* 60 (1936) 299-370.
- MUZZARELLI, A., *Du salut des païens*, Avignon, Seguin Aîné, 1833.
- LO CICERO, G., *Il problema dell'infidelitas in Pietro Abelardo*, Tesi di dottorato di ricerca in Modelli linguaggi e tradizioni nella cultura occidentale, Università degli Studi di Ferrara, 2006.
- MARENBOON, J., « Imaginary Pagans : from the Middle Ages to the Renaissance », dans : *Continuities and Disruptions between the Middle Ages and the Renaissance*, éd. C. BURNETT, J. MEIRINHOS, J. HAMESSE, Louvain-la-Neuve, Brepols, 2008, 151-165.

- , « Boethius and the Problem of Paganism », *American Catholic Philosophical Quarterly* 78 (2004) 329-348.
- , « Robert Holcot and the Pagan Philosophers », dans : *Britannia Latina. Latin in the Culture of Great Britain from the Middle Ages to the Twentieth Century*, éd. CH. BURNETT, N. MANN, London /Torino, The Warburg Institute / Nino Aragno Editore, 2005, 55-67.
- , « A Problem of Paganism », texte non encore publié transmis par son auteur.
- , « The Ancient Philosophical Schools and the Problem of Paganism in the Middle Ages », texte non encore publié transmis par son auteur.
- PEPPERMÜLLER, R., *Abaelards Auslegung des Römerbriefes*, Münster, Aschendorff (Beiträge zur Geschichte des Philosophie und Theologie des Mittelalters, 10), 1972.
- SESBOÛE, B., *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.
- SULLIVAN, F. A., *Salvation Outside the Church ? Tracing the History of the Catholic Response*, New York / Mahwah, Paulist Press, 1992.
- WANG TCH'ANG-TCHE, J., *Saint Augustin et les vertus des païens*, Paris, Gabriel Beauchesne (Études de Théologie historique), 1938.

d) La liberté et le suicide

- ALAIMO, B., « De suicidii nomine et quibusdam eius definitionibus », *Antonianum* 31 (1956) 189-214.
- BAECHLER, J., *Les suicides*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.
- BARABAS, R., « Suicide », dans : *Les notions philosophiques. Dictionnaire*, sous la dir. de S. AUROUX, Paris, PUF, 1990, t. 2, 2493.
- BAYET, A., *Le suicide et la morale*, Paris, Alcan, 1922.
- BENSON, R. L., « Libertas in Italy (1152-1226) », dans : *La notion de liberté au Moyen Âge, Islam, Bizance, Occident*, éd. G. MAKDISI, D. SOURDEL, J. SOURDEL-THOMINE, Paris, Belles Lettres, 1985, 191-213.
- BOQUET, D., « Le libre arbitre comme image de Dieu : l'anthropologie volontariste de Bernard de Clairvaux », *Collectanea Cisterciensia*, 65/3 (2003) 179-192.
- BRUNT, P. A., « Libertas in the Republic », dans : *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1988, 281-350.
- CANNING, J., *Histoire de la pensée politique médiévale (300-1450)*, trad. J. MÉNARD, Fribourg / Paris, Éditions universitaires / Cerf, 2003.
- CHIAPELLI, A., « Del suicidio nei dialoghi platonici », *Atti della Reale Accademia dei Lincei* ser. IV, 1 (1884-1885) 222-233.
- DURKHEIM, E., *Le suicide : étude de sociologie*, Paris, F. Alcan, 1897.
- EDWARDS, C., « Modelling Roman Suicide ? The Afterlife of Cato », *Economy and Society* 34 (2005) 200-222.
- FRIED, J., « Über den Universalismus der Freiheit im Mittelalter », *Historische Zeitschrift* 240 (1985) 313-361.
- GRUNDMANN, H., « Freiheit als religiöses, politisches und persönliches Postulat im Mittelalter », *Historische Zeitschrift* 183 (1957) 23-53.
- GRISÉ, Y., *Le suicide dans la Rome antique*, Paris, Belles Lettres, 1982.
- HILL, T. D., *Ambitiosa Mors. Suicide and Self in Roman Thought and Literatur*, New York / London, Routledge, 2004.

- HINE MUNDY, J., « Medieval Urban Liberty », dans : *The Origins of Modern Freedom in the West*, éd. R. W. DAVIS, Stanford, Stanford University California, 1995, 101-134.
- JONES, P. J., « Communes and Despots : The City State in Late Medieval Italy », *Transactions of the Royal Historical Society* 15 (1965) 71-96.
- KANTOROWICZ, E. H., *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957. Trad. italienne : *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia medievale*, trad. G. RIZZONI, Torino, Einaudi, 1989.
- KELLER, H., « Die Aufhebung der Hörigkeit und die Idee menschlicher Freiheit in italienischen Kommunen des 13. Jahrhunderts », dans : *Die Abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im Europäischen Vergleich*, éd. J. FRIED, Sigmaringen, J. Thorbecke, 1991, 389-407.
- KEMPSHALL, M. S., *The Common Good in the Late Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- LOTTIN, D. O., « Libre arbitre et liberté depuis saint Anselme jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle », dans : *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Louvain / Gembloux, Abbaye du Mont César / J. Duculot, t. I, 1942, 11-389.
- MARION, J.-L., « L'image de la liberté », dans : *Saint Bernard et la philosophie*, éd. R. BRAGUE, Paris, PUF, 1993, 49-72.
- MICHEL, A., « Suicide », *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1941, t. XIV, 2 2739-2749.
- MINOIS, G., *Histoire du suicide. La société occidentale face à la mort volontaire*, Paris, Fayard, 1995.
- MULLER, R., *Les Stoïciens : la liberté et l'ordre du monde*, Paris, Vrin, 2006.
- NEUBERG, M., « Liberté », dans : *Les notions philosophiques. Dictionnaire*, sous la dir. de S. AUROUX, Paris, PUF, 1990, t. 1, 1470-1474.
- POST, G., « *Ratio publicae utilitatis*, *Ratio status*, and 'Reason of State', 1100-1300 », dans : *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State. 1100-1322*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1964, 241-309.
- , « Public Law, the State and Nationalism », dans : *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State. 1100-1322*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1964, 434-493.
- PUTALLAZ, F.-X., *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII<sup>e</sup> siècle*, Fribourg / Paris, Éditions universitaires / Cerf, 1995.
- , « Thomas de Sutton, ou la liberté controversée », *Revue Thomiste. Saint Thomas au XIV<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque organisé par l'Institut Saint-Thomas-d'Aquin les 7 et 8 juin 1996 à l'Institut Catholique de Toulouse* 97 (Janv.-Mai 1997) 31-46.
- RIST, J. M., *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- SCIUTO, I., « Il libero arbitrio nel pensiero medievale. Da Agostino al XII secolo », dans : *La libertà del bene*, éd. C. VIGNA, Milano, Vita e Pensiero, 1998, 123-145.
- SKINNER, Q., *Les fondements de la pensée politique moderne*, trad. J. GROSSMAN, J.-Y. POUILLOUX, Paris, Albin Michel, 2001.
- , « The Rediscovery of Republican Values », dans : *Visions of Politics. Vol. II. Renaissance Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 10-38.

- TELLENBACH, G., *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Stuttgart / Berlin / Köln, W. Kohlhammer, 1936 (1996).
- TIERNEY, B., « Freedom and the Medieval Church », dans : *The Origins of Modern Freedom in the West*, éd. R. W. DAVIS, Stanford, Stanford University California, 1995, 64-100.
- VINOGRADOFF, P., *Roman Law in Medieval Europe*, 2<sup>e</sup> éd., Oxford, Clarendon Press, 1929.
- WALEY, D., *The Italian City-Republics*, London / New York, Longman, 1969.
- WÉBER, E. H., « La volonté et l'opération volontaire », dans : *La personne humaine au XIII<sup>e</sup> siècle. L'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*, Paris, Vrin, 1991, 449-493.
- WIRSZUBSKI, C., *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.
- WITT, R. G., « A Note on Guelfism in Late Medieval Florence », *Nuova rivista storica* 53 (1969), 134-145.
- , « The Rebirth of the Concept of Republican Liberty in Italy », dans : *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, éd. A. MOLHO, J. A. TEDESCHI, Firenze, G. C. Sansoni, 1971, 175-199.

## 2. Analyse

### a. Antiquité (I<sup>e</sup> siècle av. J.-C.-VII<sup>e</sup> siècle ap. J.-C)

#### (1) Les textes et les personnages antiques au Moyen Âge

- BERLINCOURT, M. A., « The Relationship of Some Fourteenth Century Commentaries on Valerius Maximus », *Medieval Studies* 34 (1972) 361-387.
- CLARK, A. C., *The Vetus Cluniacensis of Poggio*, Oxford, Clarendon Press (*Anecdota Oxoniensia*, Classical Series, Part X), 1905.
- COURCELLE, P., *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris, Études augustinienes (Collection des études augustinienes. Série Antiquité, 28), 1967.
- COUSIN, J., *Recherches sur Quintilien. Manuscrits et éditions*, Paris, Belles Lettres, 1975.
- CROSLAND, J., « Lucan in the Middle Ages, with Special Reference to the Old French Epic », *The Modern Language Review* 25 (1930) 32-51.
- DE PLINVAL, G., « Autour du *De legibus* », *Revue des Études latines* 47 (1969) 296-297.
- DI STEFANO, G., « Per la fortuna di Valerio Massimo nel Trecento. Le glosse di Pietro da Monteforte ed il commento di Dionigi da Borgo S. Sepolcro », *Atti della Accademia delle Scienze di Torino. II. Classe di Scienze, Morali, Storiche e Filologiche* 96 (1961-1962) 777-790.
- DREXLER, H., *Zur Überlieferung und Text der Tusculanen*, Roma, Centro di studi ciceroniani, 1961.
- EUSEBI, M., « La più antica traduzione francese delle *Lettere morali* di Seneca e i suoi derivati », *Romania* XCI (1970) 1-47.
- FEDLI, P., « Studi sulla tradizione manoscritta del « De officiis » di Cicerone », *Annali della Facoltà di lettere e filosofia di Bari* 10 (1965) 41-79.
- FISCHLI, W., « Lucan im Mittelalter », *Studien zum Fortleben der 'Pharsalia' des M. Annaeus Lucanus*, Luzern, Beilage zum Jahresbericht der kantonalen höheren Lehranstalten, 1945, 18-44.

- FOHLEN, J., « Trois manuscrits parisiens des *Epistulae ad Lucilium* de Sénèque (Paris, Bibl. nat. mss. lat. 12948, 13948 et 11855) », *Revue d'histoire des textes* 1 (1971) 73-92.
- , « Etudes récentes sur les manuscrits classiques latins », *Scriptorium* 34 (1980) 97-99.
- GIUSTINIANI, V. R., « Sulle traduzioni latine delle *Vite* di Plutarco nel Quattrocento », *Rinascimento* 2<sup>e</sup> ser., 1 (1961) 3-63.
- GOTOFF, H. C., *The Transmission of the Text of Lucan in the Ninth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971.
- HUNT, R. W., « The Deposit of Latin Classics in the Twelfth-Century Renaissance », dans : *Classical Influences on European Culture A.D. 500-1500*, éd. R. R. BOLGAR, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, 51-55.
- JENNINGS, M., « Lucan's Medieval Popularity : The *Exemplum* Tradition », *Rivista di cultura classica e medioevale* 16 (1974) 215-233.
- LEHMANN, P., « Die *Istitutio Oratoria* des Quintilian im Mittelalter », *Philologus* 89 (1934) 349-383.
- MALCOVATI, E., « La fortuna di Lucano », dans : *M. Anneo Lucano*, Milano, U. Hoepli, 1940, 117-135.
- MANITIUS, M., « Handschriftliches zu Ciceros *Orationes Philipicae* », *Hermes* 38 (1903) 117-118.
- MATTHEWS SANFORD, E., « The Use of Classical Latin Authors in the *Libri manuales* », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 55 (1924) 190-248.
- MEERSSEMAN, G. G., « Seneca maestro di spiritualità nei suoi opuscoli apocrifi dal XII al XV secolo », *Italia medioevale e umanistica* 15 (1973) 43-133.
- MORA, F., « Réceptions de l'*Énéide* au Moyen Âge », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises* 53 (2001) 173-189.
- MUNK OLSEN, B., « Les classiques latins dans les florilèges médiévaux antérieurs au XIII<sup>e</sup> siècle », *Revue d'histoire des textes* 9 (1979), 47-121 ; 10 (1980) 115-164.
- , « Les florilèges d'auteurs classiques », dans : *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve, Institut d'Études médiévales, 1982, 151-164.
- , *L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Editions du CNRS, 1982 (t. I), 1985 (t. II), 1987 (tome III, 1<sup>ère</sup> partie), 1989 (tome III, 2<sup>e</sup> partie), en particulier, « Dionysius Cato, Cato Minor », t. I, chap. VII, 61-86 ; t. II, 2<sup>e</sup> partie : addenda et corrigenda, 8-11.
- , « La popularité des textes classiques entre le IX<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle », *Revue d'histoire des textes* 14-15 (1984-1985) 169-181.
- , « Les classiques au X<sup>e</sup> siècle », *Mittelateinisches Jahrbuch* 24-25 (1989-90) 341-347.
- , *I classici nel canone scolastico altomedievale*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1991.
- , « État présent des études sur la réception de la littérature classique au Moyen Âge et à la Renaissance », *The Classical Tradition in the Middle Ages and the Renaissance*, éd. C. LEONARDI, B. MUNK OLSEN, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1995, 185-196.



- , « Les recueils de Commentaires et d'*Accessus* classiques dans les manuscrits du XII<sup>e</sup> siècle », *Album amicorum. Renæssanceforum* 3 (2007), sur le site Internet : [www.renaessanceforum.dk](http://www.renaessanceforum.dk) (dernière consultation 21.08.10), 1-16.
- MURPHY, J. J., VII. « Quintilian's Influence on the Teaching of Speaking and Writing in the Middle Ages and Renaissance », dans : *Latin Rhetoric and Education in the Middle Ages and Renaissance*, Aldershot / Burlington, Ashgate Variorum, 2005, 158-183.
- NOTHDURF, K.-D., *Studien zum Einfluss Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhundert*, Leiden / Köln, Brill, 1963.
- PADE, M., « The Latin Translations of Plutarch's *Lives* in Fifteenth Century Italy and their Manuscript diffusion », *The Classical Tradition in the Middle Ages and the Renaissance*, éd. C. LEONARDI, B. MUNK OLSEN, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1995, 168-183.
- , « A Checklist of the Manuscripts of the Fifteenth Century Latin Translations of Plutarch's *Lives* », dans : *L'eredità culturale di Plutarco dall'antichità al Rinascimento*, éd. I. GALLO, Napoli, M. d'Auria, 1998, 251-287.
- PARIS, G., « La légende de Trajan », dans : *Bibliothèque de l'École des hautes études*, (Sciences philologiques et historiques 35), Paris, Vieweg, 1878, 261-298.
- PETERSON, W., « Cicero's *Post reditum* and Other Speeches », *The Classical Quarterly* 4 (1910) 167-177.
- RAND, E. K., « The Classics in the Thirteenth Century », *Speculum* 4, 3 (1929) 249-269.
- REYNOLDS, L. D., *The Medieval Tradition of Seneca's Letters*, Oxford, Oxford University Press, 1965.
- , « The Medieval Tradition of Seneca's *Dialogues* », *The Classical Quarterly* 18 (1968) 355-372.
- , « The Transmission on the *De finibus* », *Italia medioevale e umanistica* XXXV (1992) 1-30.
- QUINT, M. B., *Untersuchungen zur mittelalterlichen Horaz-Rezeption*, Frankfurt am Main / Bern / New York / Paris, Peter Lang, 1988.
- REEVE, M. D., « The Circulation of Classical Works on Rhetoric from the 12<sup>th</sup> to the 14<sup>th</sup> Century », dans : *Retorica e Poetica tra i secoli XII e XIV, Atti del secondo Convegno internazionali di studi dell'Associazione per il Medioevo e l'Umanesimo latini in onore e memoria di Ezio Franceschini, Trento e Rovereto 3-5 ottobre 1985*, éd. C. LEONARDI, E. MENESTÒ, Perugia / Firenze, Regione dell'Umbria / La Nuova Italia, 1988, 109-124.
- ROMMICK, M. V., « Manuscripts and Commentaries of the *Paradoxa Stoicorum* », *Rivista di cultura classica e medioevale* 32 (1990) 119-137.
- ROUSE, R. H., ROUSE, M. A., « The Medieval Circulation of Cicero's *Posterior Academics* and the *De finibus bonorum et malorum* », *Medieval Scribes, Manuscripts and Libraries. Essays Presented to N. R. Ker*, éd. M. B. PARKES, A. G. WATSON, London, Scholar Press, 1978, 333-367.
- SABBADINI, R., *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, Firenze, Sansoni, édition anastatique de 1914 avec nouveaux ajouts et corrections de l'auteur, éd. E. GARIN, 1967.
- , *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV. Nuove ricerche col riassunto filologico dei due volumi*, Firenze, Sansoni, édition anastatique de 1914 avec nouveaux ajouts et corrections de l'auteur, éd. E. GARIN, 1967.

- SCARCIA PIACENTINI, P., *Saggio di un censimento dei manoscritti contenenti il testo di Persi e gli scoli e i commenti al testo*, Roma, Palombi, 1973.
- , *Corrigenda e addenda al censimento dei manoscritti, note bibliografiche, indici, concordantiae siglorum*, Roma, 1975.
- SCHMIDT, P. L., *Die Überlieferung von Ciceros Schrift 'De legibus' im Mittelalter und Renaissance*, München, W. Fink, 1974.
- SCHULLIAN, D. M., « The Excerpts of Heiric *Exlibris Valerii Maximi memorabilium dictorum uel factorum* », *Memoirs of the American Academy in Rome* 12 (1935) 155-184.
- , « The Anthology of Valerius Maximus and A. Gellius », *Classical Philology* 32 (1937) 70-72.
- , « Valerius Maximus in Certain Excerpts of the Twelfth Century », *American Journal of Philology* LXI, 2 (1940) 202-206.
- , « A Revised List of Manuscripts of Valerius Maximus », *Miscellanea Augusto Campana*, t. II, Padova, Antenore, 1981, 695-728.
- SMALLEY, B., « Sallust in the Middle Ages », dans : *Classical Influences on European Culture A.D. 500-1500*, éd. R. R. BOLGAR, Cambridge University Press, 1971, 165-175.
- Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, éd. L. D. REYNOLDS, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- ULLMAN, B. L., « Classical Authors in Certain Mediaeval Florilegia », *Classical Philology* 27, 1 (1932) 1-42.
- VERVLIET, H. D. L., « Les manuscrits médiévaux de Sénèque le Rhéteur », *l'Antiquité classique* 33 (1964) 431-441.
- VILLA, C., « La tradizione delle *Ad Lucilium* e la cultura di Brescia dall'età carolingia ad Albertano », *Italia medioevale e umanistica* XII (1969) 9-51.
- , « I manoscritti di Orazio I, II & III », *Aevum* 66 (1992) 95-135 ; 67 (1993) 55-103 ; 68 (1994) 117-146.
- VINCHESI, M. A., « La fortuna di Lucano fra tarda antichità e medioevo. I. », *Cultura e scuola* 20, 77 (1981) 62-72 ; idem II, *ibid.*, 20, 78 (1981) 66-75.
- Volgarizzamenti del Due e Trecento*, éd. C. SEGRE, Torino, UTET, 1953.
- VON MOOS, P., « Lucain au Moyen Âge », dans : *Entre histoire et Littérature. Communication et culture au Moyen Âge*, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2005, 89-202.
- WINTERBOTTOM, M., « The Transmission of Cicero's *De officiis* », *Classical Quarterly*, n.s. 43 (1993) 215-242.

## (2) Études doctrinales

- BARDY, G., « Apatheia », *Dictionnaire de Spiritualité* 1 (1937) col. 727-746.
- ABEL, K., « Zu Caesars *Anticato* », *Museum Helveticum* 18, 4 (1961) 230-231.
- ADATTE, J. M., « Caton ou l'engagement du sage dans la guerre civile », *Etudes de Lettres* s. II, 8 (1965) 232-240.
- AGACHE, S., « Caton le Censeur, les fortunes d'une légende », dans : *Colloque histoire et historiographie CLIO (8-9-décembre 1978)*, éd. R. CHEVALLIER, Paris, Belles Lettres (*Caesarodunum* 15 bis), 1980, 71-107.

- AFZELIUS, A., « Die politische Bedeutung des jüngeren Cato » *Classica et mediaevalia* 4 (1941), 100-203.
- AHL, F. M., *Lucan. An Introduction*, Ithaca / London, Cornell University Press, 1976.
- ALEXANDER, W. H., « Cato of Utica in the Works of Seneca Philosophus », *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada*, ser. III, 40 (1946) 59-74.
- ALTANER, B., *Précis de patrologie*, trad. M. GRANDCLAUDON, Mulhouse, Salvator, 1941.
- ASTIN, A. E., *Cato the Censor*, Oxford, Clarendon Press, 1978.
- BARNES, T. D., *Tertullian : A Historical and Literary Study*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- BADIAN, E., « M. Porcius Cato and the Annexation and Early Administration of Cyprus », *The Journal of Roman Studies* 55 (1965), 110-121.
- BELS, J., « La mort volontaire dans l'œuvre de saint Augustin », *Revue de l'histoire des religions* 187 (1975) 147-180.
- BERTHOLD, H., « Der jüngere Cato bei den Kirchenvätern », dans : *Studia Patristica. Papers Presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies Held at Christ Church, Oxford, 1963. Part III. Classica, Philosophica et Ethica, Theologica, Augustiniana, Post-Patristica*, éd. F. L. CROSS, Berlin, Akademie-Verlag, 1966, 5-19.
- , « Cato von Utica im Urteil seiner Zeitgenossen », dans : *Acta Conventus XI « Eirene »*, Wrocław, Ossolineum, 1971, 129-141.
- BILLER, H., « Cato der Jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters », *Mediaevistik* 12 (1999) 41-184.
- BOUCHÉ, D., *Le mythe de Caton : étude de l'élaboration et du développement d'un mythe politique à Rome de la fin de la République au deuxième siècle après Jésus-Christ*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2000.
- BRISSET, J., *Les idées politiques de Lucain*, Paris, Belles Lettres, 1964.
- BROUWERS, J. H., « Lucan über Cato Uticensis als *exemplar virtutis* », dans : *Fructus centesimus. Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink*, éd. A. A. R. BASTIAENSEN, A. HILHORST, C. H. KNEEPKENS, Dordrecht, Kluwer (Instrumenta patristica, 19), 1989, 49-60.
- BROWN, R. D., « *Catonis nobile letum* and the list of Romans in Horace's *Odes* 1.12 », *Phoenix* XLV, 4 (1991) 326-340.
- BROWN, P., *La vie de saint Augustin*, trad. J.-H. MARROU, Paris, Seuil, 2004.
- BRUGNOLI, G., *Curiosissimus Excerptor. Gli « Addimenta » di Girolamo ai « Chronica » di Eusebio*, Pisa, ETS, 1995.
- BÜCHNER, K., « Zur Synkrisis Cato-Caesar in Sallusts Catilina », *Grazer Beiträge* 5 (1976) 37-57.
- BUSCH, B., *De M. P. Catone Uticensi quid antiqui scriptores aequales et posteriores censuerint*, Diss. Münster, Monasterii Guestfalorum, 1911.
- CAIAZZO, I., *Lectures médiévales de Macrobie*, Paris, Vrin, 2002.
- CALABI, I., « Le fonti della storia romana nel *De civitate Dei* di sant'Agostino », *La parola del passato* 43 (1955) 274-294.
- CANELIS, A., « La composition du *Dialogue contre les Lucifériens* et du *Dialogue contre les Pélagiens* de saint Jérôme : à la recherche d'un canon de l'*altercatio* », *Revue des études augustinienes* 43 (1997) 247-288.
- CANFORA, L., *César. Le dictateur démocrate*, trad. C. PAUL-MAIER, avec la coll. de S. PITTIA, Paris, Flammarion, 2001.

- CAPPUYNS, D. M., « Cassiodore », dans : *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, Letouzey et Ané, t. 11, 1949, 1349-1408.
- CONSTANS, L. A., *L'Énéide de Virgile. Étude et analyse*, Paris, Mellottée 1938.
- CRAIG, C. P., « Cato's Stoicism and the Understanding of Cicero's Speech for Murena », *Transactions of the American Philological Association* 116 (1986), 229-239.
- CROISILLE, J.-M., « Caton et Sénèque face au pouvoir : Lucain, *Pharsale* II, 234-234 ; IX, 186-217 », dans : *Neronia 1977. Actes du 2<sup>e</sup> colloque de la Société internationale des études néroniennes, Clermont-Ferrand, 27-28 mai 1977*, éd. J.-M. CROISILLE ET P.-M. FAUCHÈRE, Clermont-Ferrand, Adosa, 1982, 75-82.
- DE LABRIOLLE, P., *Histoire de la littérature chrétienne*, Paris, Belles Lettres, 1920.
- DELLA CORTE, F., *Catone Censore. La vita e la fortuna*, Firenze, La nuova Italia Editrice, 1949<sup>1</sup>, 1969.
- DELHAYE, PH., « Le Dossier anti-matrimonial de l'*Adversus Iovinianum* et son influence sur quelques écrits latins du XII<sup>e</sup> siècle », *Medieval Studies* 13 (1951), 65-86.
- DRAGSTEDT, A., « Catos Politeuma », *Agon* 3 (1969), 69-96.
- DREXLER, H., « Maiestas », *Aevum* 30 (1956) 195-212.
- , « Gravitas », *Aevum* 30 (1956) 291-306.
- DUCOS, M., « Cato Uticensis », dans : *Dictionnaire des philosophes antiques*, sous la dir. de R. GOULET, Paris, CNRS éditions, 1994, t. II, 241-244.
- DUE, O. S. « Lucain et la philosophie », dans : *Lucain*, Genève, Fondation Hardt (*Entretiens sur l'antiquité classique*, t. XV), 1970, 203-224.
- DUNSTON, A. J., « Horace, *Odes* i 12 Yet Again », *Antichthon* 7 (1973) 54-59.
- DUMÉZIL, G., « *Maiestas et gravitas* », dans : *Idées romaines*, Paris, Gallimard, 1969, 125-152.
- DUNN, G. D., *Tertullian*, London / New York, Routledge, 2004.
- DUVAL, Y.-M., *L'affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV<sup>e</sup> et au début du V<sup>e</sup> siècle*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2003.
- DYCK, A. R., *A Commentary on Cicero, « De officiis »*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996.
- DYROFF, A., « Caesars *Anticato* und Ciceros *Cato* », *Rheinisches Museum* 63 (1908) 587-604.
- FANTHAM, E. (éd.), *Lucan. De bello civili, Book II*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Greek and Latin Classics), 1992.
- FEHRLE, R., *Cato Uticensis*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- FLACELIÈRE, R., « Caton d'Utique et les femmes », dans : *L'Italie préromaine et la Rome républicaine. Mélanges offerts à Jacques Heurgon*, École française de Rome, vol. 1, 1976, 293-302.
- FOCKE, F. « Synkrisis », *Hermes* 58 (1923) 327-368.
- FONTAINE, J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, Études augustiniennes, 2 vol., 1959.
- FRANCHET D'ESPÈREY, S., « Lucain et le problème de la victoire dans la guerre civile : une théologie de la défaite ? », dans : *Pouvoirs des hommes, pouvoir des mots, des Gracques à Trajan : hommages au professeur Paul Marius Martin*, éd. O. DEVILLERS ET J. MEYERS, Louvain / Paris / Walpole (Mass.), Peeters, 2009, 351-365.

- FROST, B.-P., « An Interpretation of Plutarch's *Cato the Younger* », *History of Political Science* 18 (1997) 1-23.
- FUGIER, H., « *Sanctus civis* : le suicide de Caton », dans : *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Strasbourg, Faculté des Lettres, 1963, 259-270.
- FUX, P.-Y., *Les sept Passions de Prudence : Peristephanon 2.5.9.11-14. Introduction générale et commentaire*, Fribourg, Éditions universitaires, 2003.
- GALONNIER, A. « Boèce et la connaissance divine des futurs contingents », dans : *Boèce ou la chaîne des savoirs*, éd. A. GALONNIER, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'institut supérieur de philosophie ; Louvain / Paris, Peeters, 2003, 571-597.
- GAUTHIER, R. A., *Magnanimité. L'idéal de la grandeur de l'âme dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Vrin, 1951.
- GELZER, M., « Cato Uticensis », *Die Antike* 10 (1934) 59-91.
- GEORGE, D. B., « Lucan's Cato and Stoic Attitudes to the Republic », *Classical Antiquity* 10 (1991), 237-258.
- GIOVINI, M., « Appunti su Lussorio, Carmi 353, 356, 357 e 359 Shackleton Bailey », dans : *Luxoriana*, éd. F. BERTINI, Genova, Università di Genova. Facoltà di lettere, 2002, 87-120.
- GOAR, R. J., *The Legend of Cato Uticensis from the First Century B.C. to the Fifth Century A.D. (With an Appendix on Dante and Cato)*, Bruxelles, Latomus, 1987.
- GRIFFIN, M. T., « Seneca on Cato's Politics : *Epistle* 14, 12-13 », *The Classical Quaterly* 18 (1968) 373-375.
- , « Philosophy, Cato and Roman Suicide, I », *Greece & Rome* 33,1 (1986a) 64-77.
- , « Philosophy, Cato and Roman Suicide, II », *Greece & Rome* 33,2 (1986b) 192-202.
- GRIMAL, P., « Le poète et l'histoire », dans : *Lucain*, Genève, Fondation Hardt (*Entretiens sur l'antiquité classique*, t. XV), 1970, 53-106.
- , *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris, Belles Lettres, 1978.
- , « Quelques aspects du stoïcisme de Lucain dans la *Pharsale* », *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politique. Académie Royale de Belgique* 69 (1983) 401-416.
- GUILLEMIN, A. M., *Virgile, poète, artiste, penseur*, Paris, A. Michel, 1951.
- GUITTARD, C., « Aspects épiques de la première décade de Tite-Live : le rituel de la *devotio* », dans : *L'épopée gréco-latine et ses prolongements européens : Calliope II*, éd. R. CHEVALLIER, Paris, Belles Lettres (*Caesarodunum* 16 bis), 1981, 33-44.
- , « Naissance et développement d'une légende : les Decii », *Latomus* 201 (1988) 256-266.
- GWYNN, A., *Roman Education from Cicero to Quintilian*, Oxford, Clarendon Press, 1926.
- HADOT, P., *La citadelle intérieure : Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992.
- HARICH-GRAZ, H., « *Catonis Marcia* : stoïsche Kolorit eines Frauenportraits bei Lucan (II 326-350) », *Gymnasium* 97 (1990) 212-223.
- HELLEGOUARC'H, J., *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, Belles Lettres, 1972.
- HELM, R., « M. Porcius Cato Censorius », *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Alfred Druckenmüller, 1953, 108-165.
- HEMMEN, W., *Das Bild des M. Porcius Cato in der antiken Literatur*, Diss. Göttingen, 1954.
- HODGKIN, T., *The Letters of Cassiodorus*, London, Henry Frowde, 1886.

- ISNARDI PARENTE, M., « Socrate e Catone in Seneca », dans : *Seneca e il suo tempo. Atti del Convegno internazionale di Roma-Cassino, 11-14 novembre 1998*, Roma, Salerno, 2000, 215-225.
- JOCELYN, H. D., « Horace *Odes* 1.12.33-36 », *Antichthon* 5 (1971) 68-76.
- JONES, C. P., « Cicero's Cato », *Rheinisches Museum* 113 (1970) 188-196.
- JULLIEN, E., *Les professeurs de littérature dans l'ancienne Rome et leur enseignement depuis l'origine jusqu'à la mort d'Auguste*, Paris, Ernest Leroux, 1885.
- JULHE, J.-C., « Suicide et poésie dans le premier livre des *Épigrammes* de Martial », dans : *Vivre pour soi, vivre dans la cité de l'Antiquité à la Renaissance*, éd. P. GALAND-HALLYN, C. LÉVY, Paris, PUPS, 2006, 75-89.
- KARL, K., « Die Reden Caesars und Catos in Sallusts *Catilinae Coniuratio* » *Anregung* 34 (1988) 156-164.
- KETTERN, B., « Lactantius », dans : *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Nordhausen, Traugott Bautz, vol. IV, 1992, 897-899.
- KIERDOF, W., « Ciceros Cato », *Rheinisches Museum* 121 (1978) 167-184.
- KOHL, R., *De scholaristicarum declamationum argumentis ex historia petitis*, Paderborn, Ferdinand Schoeningh, 1915.
- KÖSTERMANN, E. L., « L. Munatius Plancus und das 'Bellum Africanum' », *Historia* 22 (1973) 48-63.
- KUMANIECKI, K., « Ciceros Cato », dans : *Forschungen zur römischen Literatur, Festschrift zum 60. Geburtstag von Karl Büchner*, éd. W. WIMMEL, Wiesbaden, Steiner, 1970, 168-188.
- LAMBERIGTS, M., « Julien d'Eclane », trad. E. PAOLI-LAFAYE, dans : *Encyclopédie Saint Augustin*, Paris, Cerf, 2005, p. 832-834.
- LÄMMLI, F., « Sallust's Stellung zu Cato, Caesar und Cicero », *Museum Helveticum* 3 (1946) 94-117.
- LANCEL, S., *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999.
- LARDET, P., *L'Apologie de Jérôme contre Rufin : un commentaire*, Leiden / New York, etc., Brill, 1993.
- LEIGH, M., *Lucan. Spectacle and Engagement*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- LÉVY, C., « La dialectique de Cicéron dans les livres II et IV du *De finibus* », *Revue des études latines* 62 (1984) 111-127.
- , « Le *De officiis* dans l'œuvre philosophique de Cicéron », *Vita Latina* 116 (1989) 11-16.
- , « Caton d'Utique », dans : *Dictionnaire des philosophes*, éd. D. HUISMANS, Paris, PUF, 1994, 538-539.
- , « Cicéron critique de l'éloquence stoïcienne », dans : *Papers on Rhetoric*, éd. L. CALBOLI-MONTEFUSCO, vol. III, Bologna, CLUEB, 2000, 127-144.
- , « *Les Tusculanes* et le dialogue cicéronien : exemple ou exception ? » *Vita Latina* 166 (2002) 23-31.
- LEWUILLON, S., « La piété d'Énée et Caton le Censeur », *Latomus* XXXVIII, 1 (1979) 125-146.
- LITTLE, C. E., « The Authenticity and Form of Cato's Saying : *Carthago delenda est* », *Classical Journal* 29 (1934) 429-435.

- LOPEZ LOPEZ, A., *Modelando con palabras. La elaboración de las imágenes ejemplares de Catón y Cornelia*, Madrid, Clásicas, 1998.
- MAIER, F. G., *Augustin und das antike Rom*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1955.
- MARMORALE, E. V., *Cato Maior*, Bari, Laterza, 1949.
- MARROU, H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1965.
- MARTI, B. M., « La structure de la *Pharsale* », dans : *Lucaïn*, Genève, Fondation Hardt (*Entretiens sur l'antiquité classique*, t. XV), 1970, 3-38.
- MCDERMOTT, W. C., « Cato the Younger : *loquax* or *eloquens* », *Classical Bulletin* 46 (1970) 65-75.
- McKENDRICK, P., *The Philosophical Books of Cicero*, London, Duckworth, 1989.
- MEIER, CH., « Cato », dans : *Lexikon der Alten Welt*, éd. C. ANDRESEN, H. ERBSE, O. GIGON, Zurich / München, Artemis, t. 1, 1990, 559-560.
- MERCIER, S., « Les épigrammes de l'*Anthologie latine* attribuées à Sénèque », *FEC - Folia Electronica Classica (Louvain-la-Neuve)* 12 (juillet-décembre 2006), sur le site Internet: <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/> (dernière consultation 30.09.10).
- MILTNER, F., « M. Porcius Cato Uticensis », dans : *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. XXXII, 1, Stuttgart, Alfred Druckenmüller, 1953, 168-211.
- MOMMSEN, TH., *Histoire romaine*, trad. C. A. ALEXANDRE, Paris, Robert Laffont, V : Fondation de la monarchie militaire, 1985.
- MORETTI, G., « Catone al Bivio. Via della virtù coi mostri e viaggio ai confini del mondo : Il modello di Eracle nel IX del *Bellum civile* », dans : *Interpretare Lucano. Miscellanea di Studi*, éd. P. ESPOSITO, L. NICASTRI, Napoli, Università degli Studi di Salerno (Quaderni del Dipartimento di scienze dell'Antichità, 22), 1999, 237-252.
- MORFORD, M. P. O., « The Purpose of Lucan's Ninth Book », *Latomus* 26 (1967) 123-129.
- NARDUCCI, E., « Catone in Lucano (e alcune interpretazioni recenti) », *Athenaeum* 89 (2001) 171-186.
- , « XII. Catone », dans : *Lucano. Un'epica contro l'impero*, Roma / Bari, Laterza, 2002, 368-429.
- NELSON, H., « Cato the Younger as a Stoic Orator », *Classical Weekly* 44 (1950) 65-69.
- ORMSBY, R. J., *The Literary Portrait of Cato Uticensis in Lucan's Bellum Civile*, Diss. non publiée, Univ. Washington, Seattle, 1970.
- PALLAVISINI, A., « Il capitolo 22 del 'Bellum Africanum' e la propaganda augustea » *Contributi dell'Istituto di storia antica* II (1974), 107-114.
- PECCHIURA, P., *La figura di Catone Uticense nella letteratura latina*, Torino, Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia 16 (fasc. 3), 1965.
- PFLIGERSDORFFER, G., « Lucan als Dichter des geistigen Widerstandes », *Hermes* 87 (1959) 344-377.
- POHLENZ, M., *Die Stoa : Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1984.
- PÖSCHL, V., « Augustinus und die römische Geschichtsauffassung », dans : *Augustinus Magister. Congrès international augustiniens Paris, 21-24 septembre 1954*, Paris, Études Augustiniennes, 1954, t. II, 957-963.
- RAMAGE, E. S., « Cicero's *Cato*. Form and purpose », *Atene e Roma* 34 (1989) 14-25.
- RANKIN, D., « Was Tertullian a Jurist ? », *Studia Patristica* 31 (1997) 335-342.

- REESOR, M. E., *The Political Theory of the Old and Middle Stoa*, New York, J. J. Augustin, 1951.
- RIEF, J., *Der Ordobegriff des jungen Augustinus*, Paderborn, F. Schönongh, 1962.
- ROBERT, J.-N., *Caton ou le Citoyen. Biographie*, Paris, Belles Lettres, 2002.
- RONCONI, A., « Exitus illustrium virorum », dans : *Da Lucrezio a Tacito*, Messina, G. d'Anna, 1950.
- ROSS-TAYLOR, L., *La politique et les partis au temps de César*, Paris, Maspéro, 1977.
- ROTA, S., « Catone l'Uticense e Teoderico », dans : *Società multiculturali nei secoli V-IX. Scontri, convivenza, integrazione nel Mediterraneo occidentale. Atti delle VII Giornate di studio sull'età romanobarbarica, Benevento, 31 maggio-2 giugno 1999*, éd. M. ROTTI, Napoli, Arte Tipografica, 2001, 81-89.
- RUTZ, W., « Studien zur Kompositionskunst und zur epischen Technik Lucans (Auszug) », dans : *Lucan*, éd. W. RUTZ, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970, 160-217.
- SCHMIDT, P. L., « De viris illustribus », *Nouvelle histoire de la littérature latine*, éd. R. HERZOG, P. L. SCHMIDT, vol. 5, éd. française sous la dir. de G. NAUROY, Turnhout, Brepols, 1993, 216-219.
- , « L'Epitomé de Tite-Live », *Nouvelle histoire de la littérature latine*, éd. R. HERZOG, P. L. SCHMIDT, vol. 5, éd. française sous la dir. de G. NAUROY, Turnhout, Brepols, 1993, 219-223.
- , « Eutrope », *Nouvelle histoire de la littérature latine*, éd. R. HERZOG, P. L. SCHMIDT, vol. 5, éd. française sous la dir. de G. NAUROY, Turnhout, Brepols, 1993, 232-239.
- STOVER, T., « Cato and the Intended Scope of Lucan's *Bellum Civile* », *Classical Quarterly* 58 (2008) 571-580.
- TANDOI, V., « Morituri verba Catonis », dans : *Scritti di filologia e di storia della cultura classica*, éd. F. E. CONSOLINO, G. LOTITO, M.-P. PIERI, G. SOMMARIVA, S. TIMPANARO, M. A. VINCHESI, vol. I, Pisa, Giardini, 1992, 386-423.
- THÜRLEMAN-RAPPEWIL, S., « Ceterum censeo Carthaginem esse delendam », *Gymnasium* 81 (1974), 465-475.
- TILLY, M., « Hieronymus », dans : *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Nordhausen, Traugott Bautz, vol. II, 1990, 818-821.
- TRAPÈ, A., *S. Agostino. Introduzione alla dottrina della grazia*, vol. 1 : *Natura e grazia*, Roma, Città Nuova editrice, 1987.
- TRELOAR, A., « Horace, *Odes* I 12.35 », *Antichthon* 3 (1969) 48-51.
- , « Horace, *Odes* I 12.33-6 : A Reply », *Antichthon* 6 (1972) 60-62
- , « Horace, *Odes* I 12 Yet Again : A Rejoinder », *Antichthon* 7 (1973) 60-61.
- TSCHIEDEL, H. J., *Caesar's 'Anticato'. Eine Untersuchung der Testimonien und Fragmente*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.
- VIAIRE, S., « Caton en Libye : l'histoire et la métaphore (Lucain, *Pharsale*, IX, 294-949) » dans : *Neronia 1977. Actes du 2<sup>e</sup> colloque de la Société internationale des études néroniennes, Clermont-Ferrand, 27-28 mai 1977*, éd. J.-M. CROISILLE, P.-M. FAUCHÈRE, Clermont-Ferrand, Adosa, 1982, 103-110.
- WHEATLAND LITCHFIELD, H., « National exempla virtutis in Roman Literature », *Harvard Studies in Classical Philology* 25 (1914) 1-71.



- WHITBREAD, L. G., *Fulgentius The Mythographer*, Colombus, Ohio State University Press, 1971.
- WIENER, C., *Stoische Doktrin in römischer Belletristik : das Problem von Entscheidungsfreiheit und Determinismus in Senecas Tragödien und Lucans "Pharsalia"*, München / Leipzig, K.G. Saur, 2006.
- WLOSOK, A., « Arnobe », dans : *Nouvelle histoire de la littérature latine*, éd. R. HERZOG, P. L. SCHMIDT, vol. 5, éd. française sous la dir. de G. NAUROY, Turnhout, Brepols, 1993, 415-426.
- WÜNSCH, W., *Das Bild des Cato von Utica in der Literatur der neronischen Zeit*, Diss. Marburg, 1949.
- WUSSOW, S., *Die Persönlichkeit des Cato Uticensis – Zwischen stoischer Moralphilosophie und republikanischem Politikverständnis*, Diss., Philosophische Fakultät der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, 2004, sur le site Internet : <https://eldorado.uni-dortmund.de/bitstream/2003/22164/1/DissertationWussow.pdf> (dernière consultation: 30.09.10).
- ZECCHINI, G., « La morte di Catone e l'opposizione intellettuale a Cesare e ad Augusto », *Athenaeum* LXVIII (1980) 39-56.
- ZEHNACKER, H. et FREDOUILLE, J.-C., *Littérature latine*, Paris, PUF (Collection Premier Cycle), 2001<sup>3</sup>.

b) Moyen Âge (VIII<sup>e</sup> siècle-1320)

(1) Le *trivium* et les *Disticha Catonis*

(a) *Durant l'Antiquité*

- BIVILLE, F., « La "phonétique" de Priscien », dans : *Priscien. Transmission et refondation de la grammaire. De l'Antiquité aux Modernes*, éd. M. BARATIN, B. COLOMBAT, L. HOLTZ, Turnhout, Brepols, 2009, 281-297.
- SCHMIDT, P. L., « Flavius Sospater Charisius, *Ars grammatica* », *Nouvelle histoire de la littérature latine*, éd. R. HERZOG, P. L. SCHMIDT, vol. 5, éd. française sous la dir. de G. NAUROY, Turnhout, Brepols, 1993, 141-148.
- , « Diomède, *Ars grammatica* », *Nouvelle histoire de la littérature latine*, éd. R. HERZOG, P. L. SCHMIDT, vol. 5, éd. française sous la dir. de G. NAUROY, Turnhout, Brepols, 1993, 150-154.
- , « Donat », *Nouvelle histoire de la littérature latine*, éd. R. HERZOG, P. L. SCHMIDT, vol. 5, éd. française sous la dir. de G. NAUROY, Turnhout, Brepols, 1993, 163-181.
- SCHMIDT, P. L., MADEC, G., « Marius Victorinus », *Nouvelle histoire de la littérature latine*, éd. R. HERZOG, P. L. SCHMIDT, vol. 5, éd. française sous la dir. de G. NAUROY, Turnhout, Brepols, 1993, 390-404.
- The Cambridge Companion to Boethius*, éd. J. MARENBOON, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

(b) *Durant le Moyen Âge*

- ARTIFONI, E., « Boncompagno da Signa, i maestri di retorica e le città comunali nella prima metà del Duecento », dans : *Il pensiero e l'opera di Boncompagno da Signa*, éd. M. BALDINI, Firenze-Signa, Allegri, 2002, 23-36.
- BAGNI, P., « Grammatica e Retorica nella cultura medioevale », *Rhetorica* 2 (1984) 267-280.
- BALDWIN, S., *Medieval Rhetoric and Poetic*, Gloucester Mass., P. Smith, 1959.
- BARRIERA, A., « Sull'autore et sul titolo dei *Disticha Catonis* », *Rivista d'Italia* 14 (1911) 911-912.
- BERNT, G., « *Disticha Catonis* : Mittellateinische Literatur », *Lexicon des Mittelalters*, München / Zürich, Artemis, t. III, 1986, 1123.
- BIANCHI, L., « Le università e il 'decollo scientifico' dell'Occidente », dans : *La filosofia nelle Università, secoli XIII-XIV*, éd. L. BIANCHI, Scandicci, La nuova Italia, 1997, 25-62.
- BIZZARRI, H. O., « Algunos aspectos de la difusión de los *Disticha Catonis* en Castilla durante la edad media », *Medioevo romanzo* 36 (2002), 127-148 et 270-295.
- BLACK, D. L., « Traditions and Transformations in the Medieval Approach to Rhetoric and Related Linguistic Arts », dans : *L'enseignement de la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du Ms. Ripoll 109*, éd. CL. LAFLEUR, Turnhout, Brepols (Studia Artistarum 5), 1997, 233-254.
- BOAS, M., « Der codex Bosii der *Dicta Catonis* », *Rheinisches Museum für Philologie* 67 (1912) 67-93.
- , « De librorum Catonianorum historia atque compositione », *Mnemosyne* n.s. 42 (1914) 17-46.
- , *Alcuin und Cato*, Leiden, Brill, 1937.
- BOLGAR, R. R., « The Teaching of Rhetoric in the Middle Ages », dans : *Rhetoric Revalued : Papers from the International Society for the History of Rhetoric*, éd. B. VICKERS, Binghamton New York, Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1982, 79-86.
- BRADEL, P.-Y., « Rhétorique. Occident », dans : *Dictionnaire encyclopédique de Moyen Âge*, Cambridge / Paris / Roma, James Clarke & Co / Cerf / Città Nuova, t. 2, 1997, 1317-1318.
- BRIESEMEISTER, D., « *Disticha Catonis* : Romanische Literaturen », *Lexicon des Mittelalters*, München / Zürich, Artemis, t. III, 1986, 1123-1124.
- BRISCOE, M. G., *Artes praedicandi*, Turnhout, Brepols (Typologie des sources du Moyen Age Occidental, Fasc. 61) 1992.
- BRUNI, F., « Boncompagno da Signa, Guido delle Colonne, Jean de Meung : metamorfosi dei classici nel Duecento », dans : *Retorica e Poetica tra i secoli XII e XIV*, éd. C. LEONARDI, E. MENESTÒ, Perugia / Firenze, Regione dell'Umbria / La Nuova Italia, 1988, 79-108.
- CAMARGO, M., « Toward a Comprehensive Art of Written Discourse : Goeffroy of Vinsauf and the *Ars Dictaminis* », *Rhetorica* VI, 2 (1988) 167-194.
- , *Ars dictaminis, Ars dictandi*, Turnhout, Brepols (Typologie des sources du Moyen Age Occidental, Fasc. 60), 1991.
- , « Defining Medieval Rhetoric », dans : *Rhetoric and Renewal in the Latin West 1100-1540. Essays in Honour of John O. Ward*, éd. C. J. MEWS, C. J. NEDERMAN, R. M. THOMSON, Turnhout, Brepols, 2003, 21-34.
- COX, R. S., « The Old English Dicts of Cato », *Anglia* 90 (1972) 1-40.

- COX, V., « Ciceronian Rhetoric in Late Medieval Italy », dans : *The Rhetoric of Cicero in its Medieval and Early Renaissance Commentary Tradition*, éd. V. COX, J. O. WARD, Leiden, Brill, 2006, 109-143.
- DELHAYE, PH., *Enseignement et morale au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris / Fribourg, Cerf / Editions universitaires (Vestigia 1), 1988.
- DE LIBERA, A., « Grammaire », dans : *Dictionnaire du Moyen Âge*, sous la dir. C. GAUVARD, A. DE LIBERA, M. ZINK, Paris, PUF, 2002, 605-610.
- , « Logique », dans : *Dictionnaire du Moyen Âge*, sous la dir. C. GAUVARD, A. DE LIBERA, M. ZINK, Paris, PUF, 2002, 840-842.
- DICKEY, M., « Some Commentaries on the *De inventione* and *Ad Herennium* of the Eleventh and Early Twelfth Centuries », *Mediaeval and Renaissance Studies* 6 (1968) 1-41.
- EBBESSEN, S., « La logica scolastica dell'Antichità come fonte della logica scolastica medievale », dans : *La logica nel Medioevo*, trad. P. FIORINI de *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Parts III-V), éd. N. KRETZMANN, A. KENNY, J. PINBORG, Milano, Editoriale Jaca Book SpA, 1999, 1-32.
- EBBESSEN, S., ROSIER-CATACH, I., « Le *trivium* à la Faculté des arts », dans : *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, éd. O. WEIJERS, L. HOLTZ, Turnhout, Brepols (Studia Artistarum), 1997, 97-128.
- FARAL, E., *Les arts poétiques du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, 1924.
- FLASCH, K., « IV. Chose ou signe. Béranger de Tours contre Lanfranc », dans : *Introduction à la philosophie médiévale*, trad. J. DE BOURGKNECHT, Paris / Fribourg, Cerf / Editions universitaires, 1992, 43-56.
- FREDBORG, K. M., « Petrus Helias on Rhetoric », *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin* 13 (1974) 31-41.
- , « The Commentaries on Cicero's *De inventione* and *Rhetorica ad Herennium* by William of Champeaux », *Cahiers de l'Institut du Moyen age grec et latin* 17 (1976) 1-39.
- , « Twelfth Century Ciceronian Rhetoric : its Doctrinal Development and Influences », dans : *Rhetoric Revalued : Papers from the International Society for the History of Rhetoric*, éd. B. VICKERS, Binghamton New York, Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1982, 87-97.
- , « The Scholastic Teaching of Rhetoric in the Middle Ages », *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin* 55 (1987) 85-105.
- , *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*, Toronto, Pontifical of Medieval Studies, 1988.
- , « Rhetoric and Dialectic », dans : *The Rhetoric of Cicero in its Medieval and Early Renaissance Commentary Tradition*, éd. V. COX, J. O. WARD, Leiden, Brill, 2006, 165-192.
- GARFAGNINI, G. C., « Città e studio a Firenze nel XIV secolo : Una difficile convivenza », dans : *Luoghi e metodi di insegnamento nell'Italia medioevale (secoli XII-XIV)*, éd. L. GARGAN, O. LIMONE, Galatine, Congedo Editore, 1989, 101-120.
- GEHL, P., *A Moral Art. Grammar, Society and Culture in Trecento Florence*, Ithaca / London, Cornell University Press, 1993.
- GRENDLER, P. F., *Universities in the Italian Renaissance*, Baltimore / London, The Johns Hopkins University Press, 2002.

- GRONDEUX, A., *Le 'Graecismus' d'Evrard de Béthune à travers ses gloses. Entre grammaire positive et grammaire spéculative du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, Brepols (Studia Artistarum. Etudes sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales, 8) 2000.
- HAMESSE, J., « Les florilèges philosophiques. Instruments de travail des intellectuels à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance », dans : *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, éd. L. BIANCHI, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Etudes médiévales (Textes et Études du Moyen Âge, 1), 1994, 479-508.
- HAZELTON, R., *Two Texts of the 'Disticha Catonis' and its Commentary, with Special Reference to Chaucer, Langland, and Gower*, diss. New Brunswick, 1956.
- , « The Christianization of "Cato" : The *Disticha Catonis* in the Light of Late Medieval Commentaries », *Medieval Studies* 19 (1957) 157-173.
- HUNT, R. W., « The Introductions to the *Artes* in the Twelfth Century », dans : *Studia mediaevalia in honorem ... R. J. Martin*, Bruges, De Tempel, 1948, 85-112.
- , *The History of Grammar in the Middle Ages : Collected Papers*, Amsterdam, J. Benjamins, 1980.
- HUNT, T., « Rhetoric and Poetics in Twelfth-Century France », dans : *Rhetoric Revalued : Papers from the International Society for the History of Rhetoric*, éd. B. VICKERS, Binghamton (N. Y.), 1982, 165-171.
- HUYGENS, R. B. C., « Remigiana », *Aevum* 28 (1954) 330-344.
- JEUDY, C., « L'œuvre de Rémi d'Auxerre. État de la question », dans : *L'École carolingienne d'Auxerre. De Murethach à Rémi 830-908. Entretiens d'Auxerre de 1989*, éd. D. IOGNAPRAT, C. JEUDY, G. LOBRICHON, Paris, Beauchesne, 1991, 373-397; 457-500.
- KELLY, D., *The Arts of Poetry and Prose*, Turnhout, Brepols (Typologie des sources du Moyen Age Occidental, Fasc. 59), 1991.
- KRISTELLER, P. O., « Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance », *Byzantion* 17 (1944-1945) 346-374.
- MANITIUS, M., « Beiträge zur Geschichte römischer Dichter im Mittelalter », *Philologus* 51 (1892) 156-171.
- MARMO, C., « Scienze di segni : Aspetti semantici delle teorie grammaticali e logiche », dans : *La filosofia nelle Università, secoli XIII-XIV*, éd. L. BIANCHI, Scandicci, La nuova Italia, 1997, 63-103.
- , « Retorica e poetica », dans : *La filosofia nelle Università, secoli XIII-XIV*, éd. L. BIANCHI, Scandicci, La nuova Italia, 1997, 141-162.
- MCKEON, R., « Rhetoric in the Middle Ages », *Speculum* 17, 1 (1942) 1-32.
- MICHEL, A., « La rhétorique au Moyen Âge : l'idéal, l'être et la parole », dans : *Rhétorique et Poétique au Moyen Âge*, éd. A. MICHEL, Turnhout, Brepols, 2002, 13-28.
- MINNIS, A. J., SCOTT, A. B., *Medieval Literary Theory and Criticism, c. 1100 - c. 1375 : The Commentary Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- MONTCLOS, J. de, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI<sup>e</sup> siècle*, Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1971.
- , « Lanfranc et Bérenger : les origines de la doctrine de la Transsubstantiation », dans : *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, éd. G. D'ONOFRIO, Roma, Herder, 1993, 297-326.

- MORENZONI, F., « Aux origines des *artes praedicandi* : le *De artificioso modo predicandi* d'Alexandre d'Ashby », *Studi medievali* 32 (1991) 887-935.
- , « La littérature des *artes praedicandi* de la fin du XII<sup>e</sup> au début du XV<sup>e</sup> siècle », dans : *Geschichte der Sprachtheorie. 3. Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, éd. S. EBBESEN, Tübingen, Gunter Narr, 1995, 339-359.
- MÜLLER, P., « Gli sviluppi della ricerca logica », dans : *La filosofia nelle Università, secoli XIII-XIV*, éd. L. BIANCHI, Scandicci, La nuova Italia, 1997, 105-140.
- MURPHY, J. J., *Rhetoric in the Middle Ages*, Berkeley California, University of California Press, 1974.
- NAVONE, P., « Catones per plurimi », *Sandalion* 5 (1982), 311-327.
- PAETOW, L. J., *The Arts Course at the Medieval Universities with Special Reference to Grammar and Rhetoric*, Urbana-Champaign (Illinois), University Press (University of Illinois Bulletin VII, 19), 1910.
- PERLER, D., « Logique », dans : *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Cambridge / Paris / Roma, James Clarke & Co / Cerf / Città Nuova, t. 2, 1997, 903-904.
- PURCELL, W. M., « Eberhard the German and the Labyrinth of Learning : Grammar, Poesy, Rhetoric, and Pedagogy in *Laborintus* », *Rhetorica* XI, 2 (1993), 95-118.
- QUAIN, E. A., « The Medieval *Accessus ad Auctores* », *Traditio* 3 (1945) 215-264.
- RICHE, P., *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Âge*, Paris, Picard, 1989.
- ROBINS, R. H., « Grammar », dans : *Dictionary of the Middle Ages*, New York, Charles Scribner's Sons, t. 5, 1985, 648-650.
- ROGALSKI, A. K., « Presentazione. Logica dal tardo Medioevo : un'analisi contemporanea », dans : *La logica nel Medioevo*, trad. P. FIORINI de *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Parts III-V), éd. N. KRETZMANN, A. KENNY, J. PINBORG, Milano, Editoriale Jaca Book SpA, 1999, XV-XXVII.
- ROSIER, I., « *Res significata et modus significandi* : les implications d'une distinction médiévale », dans : *Geschichte der Sprachtheorie. 3. Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, éd. S. EBBESEN, Tübingen, Gunter Narr, 1995, 135-168.
- , « Grammaire », dans : *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Cambridge / Paris / Roma, James Clarke & Co / Cerf / Città Nuova, t. 1, 1997, 676-677.
- , « La grammaire dans le *Guide de l'étudiant* », dans : *L'enseignement de la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du Ms. Ripoll 109*, éd. CL. LAFLEUR, Turnhout, Brepols (*Studia Artistarum* 5), 1997, 255-279.
- ROOS, P., *Sentenza e proverbio nell'Antichità e i "Distici di Catone". Il testo latino e i volgarizzamenti italiani*, Brescia, Morcelliana, 1984.
- RUHE, E., *Untersuchungen zu den altfranzösischen Übersetzungen des 'Disticha Catonis'*, München, Max Hueber, 1968.
- SCAGLIONE, A., « The Classics in Medieval Education », dans : *The Classics in the Middle Ages : Papers of the Twentieth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, éd. A. S. BERNARDO, S. LEVIN, Binghamton (NY), Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1990, 343-362.
- The Rhetoric of Cicero in its Medieval and Early Renaissance Commentary Tradition*, éd. V. COX, J. O. WARD, Leiden, Brill, 2006.
- TILLIETTE, J.-Y., *Des mots à la Parole. Une lecture de la « Poetria nova » de Geoffroy de Vinsauf*, Genève, Droz, 2000.

- , « Rhétorique et Stylistique », dans : *Dictionnaire du Moyen Âge*, sous la dir. C. GAUVARD, A. DE LIBERA, M. ZINK, Paris, PUF, 2002, 1209-1210.
- TOBLER, R., « Die altvenezianische Übersetzung der *Sprüche* des Dionysius Cato », *Verlag der Kön. Akademie der Wissenschaften* (1883) 369-382.
- TUNBERG, T. O., « What is Boncompagno's *Newest Rhetoric* ? », *Traditio* 42 (1986) 299-334.
- VON MOOS, P., « La retorica medievale come teoria dell'argomentazione ed estetica letteraria », dans : *Lo spazio letterario del Medio Evo*, vol. 1, 2 : *La produzione del testo*, éd. G. CAVALLO, C. LEONARDI, E. MENESTÒ, Roma, Salerno, 1993, 231-271.
- , « L'*ars arengandi* italienne du XIII<sup>e</sup> siècle. Une école de la communication », dans : *Idem, Entre histoire et littérature. Communication et culture au Moyen Âge*, Firenze, SISMEL - Ed. del Galluzzo 2005, 389-415.
- WARD, J. O., *Ciceronian Rhetoric in Treatise, Scholion and Commentary*, Turnhout, Brepols (Typologie des sources du Moyen Age Occidental, Fasc. 58), 1995.
- , « Rhetoric in the Faculty of Arts (Paris and Oxford). A Summary of the Evidence », dans : *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, éd. O. WEIJERS, L. HOLTZ, Turnhout, Brepols (Studia Artistarum), 1997, 147-171.
- , « The Medieval and Early Renaissance Study of Cicero's *De inventione* and the *Rhetorica ad Herennium* : Commentaries and Contexts », dans : *The Rhetoric of Cicero in its Medieval and Early Renaissance Commentary Tradition*, éd. V. COX, J. O. WARD, Leiden, Brill, 2006, 3-75.
- WEIJERS, O., *Le maniement du savoir : pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Turnhout, Brepols, 1996.
- , « Techniques et méthodes d'enseignement », dans : *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, éd. O. WEIJERS et L. HOLTZ, Turnhout, Brepols, 1997, 337-344.
- WIERUSZOWSKI, H., « A Twelfth-Century *Ars Dictaminis* in the Barberini Collections of the Vatican Library », *Politics and Cultures in Medieval Spain and Italy*, Roma, Ed. di Storia e letteratura, 1971, 331-345.
- , « 'Ars Dictaminis' in the Time of Dante », *Politics and Cultures in Medieval Spain and Italy*, Roma, Ed. di Storia e letteratura, 1971, 359-386.
- , « Arezzo as a Center of Learning and Letters in the Thirteenth Century », *Politics and Cultures in Medieval Spain and Italy*, Roma, Ed. di Storia e letteratura, 1971, 387-474.
- , « Rhetoric and the Classics in Italian Education of the Thirteenth Century », *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy*, Roma, Ed. di Storia e letteratura, 1971, 589-627.
- WITT, R. G., « Medieval *Ars Dictaminis* and the Beginnings of Humanism : A New Construction of the Problem », *Renaissance Quarterly* 35 (1982) 1-35.
- , « Medieval Italian Culture and the Origins of Humanism as a Stylistic Ideal », dans : *Renaissance Humanism : Foundations, Forms, and Legacy*, éd. A. RABIL, vol. I, Philadelphia, 1988, 29-70.
- ZARNCKE, F., *Der deutsche Cato. Geschichte der deutschen Übersetzungen der im Mittelalter unter dem Namen Cato bekannten Distichen bis zur Verdrängung derselben durch die Übersetzung Seb. Brandts am Ende des 15. Jahrhunderts*, Leipzig, Wigand, 1852.
- Site Internet : 'Disticha Catonis'. Datenbank der deutschen Übersetzungen : <http://www1.uni-hamburg.de/disticha-catonis/> (dernière consultation : 30.09.10).

## (2) Témoins médiévaux

(a) *Caton*

- BEER, J. M. A., « A Mediaeval Cato – Virtus or Virtue ? », *Speculum* 47 (Jan. 1972) 52-59.  
 —, *A Medieval Caesar*, Genève, Droz, 1976.
- BERNT, G., « Cato im Mittelalter », *Lexicon des Mittelalters*, München / Zürich, Artemis, t. II, 1983, 1576-1577.
- CARRON, D., « Présence de la figure de Caton le philosophe dans les proverbes et exemples médiévaux. Ses rapports avec les *Disticha Catonis* », dans : *Tradition des proverbes et des exempla dans l'occident médiéval*. éd. H. O. BIZZARRI, M. ROHDE, Berlin / New York, Walter de Gruyter (Scriinium Friburgense), 2009, 165-190.
- , « *Intus Nero foris Cato*. Une sémiologie de l'hypocrisie », dans : *Intus et foris*. Une catégorie de pensée médiévale ?, Paris, PUPS, 2011, à paraître.
- , « La figure du stoïcien Caton au moyen âge (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles) », dans : *Universalité de la Raison. Pluralité des philosophies au Moyen Âge*. Actes du XII Congrès International de Philosophie médiévale organisé par la SIEPM, Palerme 16-22 septembre 2007, à paraître.

(b) *Auteurs et textes médiévaux*

- BARTOLUCCI, L., « Sul 'Libro dei Sette Savi di Roma' », dans : *Medioevo romanzo e orientale : il viaggio dei testi. III. Colloquio internazionale, Venezia, 10-13 ottobre 1996*, éd. A. PIOLETTI, F. RIZZO NERVO, Messina, Rubbettino, 1999, 507-513.
- , « Ancora sul 'Libro dei Sette Savi di Roma' : 'Erato manoscritto' », dans : *Medioevo romanzo e orientale : macrotesti fra oriente e occidente : IV. Colloquio internazionale, Vico Equense, 26-29 ottobre 2000*, éd. G. CARBONARO, E. CREAZZO, N. L. TORNESELLO, Messina, Rubbettino, 2003, 13-27.
- BEESE, C.-H., « Roger Bacon and the *Dialogues* of Seneca », dans : *The Manly Anniversary Studies in Language and Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 1923, 243-253.
- BELL, D. N., « The Commentary on the Song of Songs of Thomas the Cistercian and His Conception of the Image of God », *Cîteaux. Commentarii Cistercienses* 28 (1977) 5-25.
- BOUTEMY, A., « Nigellus de Longchamp », dans : *Nigellus de Longchamp dit Wireker*, t. 1, Paris, Puf, 1959, 3-75.
- CAVAJONI, G. A., « La tradizione degli *Scholia vetera* a Lucano nelle *Glosule super Lucanum* di Arnolfo di Orléans », *Rendiconti. Istituto lombardo. Classe di lettere e scienze morali e storiche* 101 (1967) 184-194.
- , « *Scholia inedita* a Lucano di un codice della Biblioteca Civica di Bergamo », *Rendiconti. Istituto lombardo. Classe di lettere e scienze morali e storiche* 102, 1 (1968) 189-204.
- CICCUTO, M., « Su l'area culturale de *L'Intelligenza* », *Studi e problemi di critica testuale* XX (1980), 119-148.
- COLLET, O., *Étude philologique et littéraire sur le Roman de Jules César*, Genève, Droz, 1993.
- COURCELLE, P., « Étude critique sur les commentaires de la *Consolation* de Boèce (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 14 (1939) 5-140.

- DAHAN, G., « Une introduction à la philosophie au XII<sup>e</sup> siècle : le *Tractatus quidam de philosophia et de partibus eius* », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 49 (1982) 155-193.
- DELHAYE, PH., « Une adaptation du *De officiis* au XII<sup>e</sup> siècle. Le *Moralium dogma philosophorum* », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 15 (1948) 304-331 ; 16 (1949) 227-258 ; 17 (1950) 5-28.
- , « Florilèges médiévaux d'éthique », *Dictionnaire de Spiritualité* 5 (1964) col. 465-475.
- DE LIBERA, A., *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin, 1990.
- DIMIER, A., « Gilbert de Hoyland », dans : *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, Letouzey et Ané, t. 20, 1984, 1321-1323.
- DI STEFANO, P. « Preliminari per un'edizione critica del *Livro del governmento dei re e dei principi* » *Medioevo Romano* IX (1984) 65-84.
- DORANDI, T., « La *versio latina antiqua* di Diogene Laerzio e la sua recezione nel Medioevo occidentale : *Compendium moralium notabilium* di Geremia da Montagnone e il *Liber de vita et moribus philosophorum* dello ps. Burleo », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* X (1999) 371-396.
- EMERY, G., « Bref catalogue des œuvres de saint Thomas », dans : J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Paris, Cerf / Fribourg, Éditions Universitaires, 1993, 483-525.
- FLUTRE, L.-F., '*Li Fait des Romains*' dans les littératures française et italienne du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècle, Paris, Hachette, 1932 / Genève, Slatkine Reprints, 1974.
- , « Faits des Romains », dans : *Le Moyen Âge*, éd. R. BOSSUAT, L. PICHARD, G. RAYNAUD DE LAGE, rev. par G. HASENOHR, M. ZINK, Paris, Fayard, 1994, 441-442.
- FÉRY-HUE, F., « Lapidari », dans : *Dizionario enciclopedico del medioevo*, dir. A. VAUCHEZ, éd. it. C. LEONARDI, Paris / Roma / Cambridge, Cerf / Città nuova / James Clarke & Co. Ltd, 1998, vol. II, 1010b-1011.
- FINK, W., « Eckehard ou Ekkehard, abbé d'Aura », dans : *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, sous la dir. de R. AUBERT et E. VAN CAUWENBERGH, Paris, Letouzey et Ané, t. 14, 1960, col. 1380-1381.
- FORMISANO, L., « Nouvelle avant Boccace », dans : *Dictionnaire du Moyen Âge*, sous la dir. de C. GAUVARD, A. DE LIBERA, M. ZINK, Paris, PUF, 2002, 1005-1010.
- GARFAGNINI, G. C., « L'attività storico-filosofica nel secolo XII : Giovanni di Salisbury », *Medioevo* 16 (1990) 23-42.
- GAUTHIER, R. A., « Saint Thomas et l'*Éthique à Nicomaque* », dans : *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, Sententia Libri Politicorum. Tabula Libri Ethicorum*, t. 48, Roma, Commissio Leonina, 1971, I-XXV.
- GLORIEUX, P., « 'Mauvaise action et mauvais travail', le *Contra quatuor labyrinthos Franciae* », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21 (1954) 179-193.
- GRIGNASCHI, M. « Lo pseudo Walter Burley e il *Liber de vita et moribus philosophorum* », *Medioevo* 16 (1990) 131-190
- , « *Corrigenda et addenda* sulla questione dello ps. Burleo », *Medioevo* 16 (1990), 325-354.



- GULDENTOPS, G., STEEL, C., « Vernacular Philosophy for the Nobility : *Li ars d'amour, de vertu et de boneurté*, An Old French Adaptation of Thomas Aquinas' *Ethics* from ca. 1300 », *Bulletin de philosophie médiévale* 45 (2003) 67-85.
- HANQUET, K., *Etude critique sur la 'Chronique de Saint Hubert', dite 'Cantatorium'*, Bruxelles, Office de publicité ; Société belge de librairie (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège), 1900.
- HILKA, A., « *Historia septem sapientum*, Die Fassung des *Scala Celi* des Johannes Gobii Junior », dans : *Beiträge zur Sprach- und Völkerkunde*, Halle a. S., Weisenhaus, 1913, 54-80.
- HUNT, T., « Les Paraboles Maistre Alain », *Forum for Modern Language Studies* 21 (1985) 362-375.
- Il libro di Sinbad dalla versione bizantina di Michele Andreopoulos*, éd. E. V. MALTESE, Torino, UTET, 1993.
- JAKOBI, F.-J., *Wibald von Stablo und Corvey (1098-1158). Benediktinischer Abt in der frühen Stauferzeit*, Münster, Aschendorf, 1979.
- KURRAS, L., « Bernold of Constance », dans : *New Catholic Encyclopedia*, Detroit / New York / San Diego, Thomson Gale, vol. 2, 2003, 327-328.
- LENTINI, A., « Alfano », dans : *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 2, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1960, 253-257.
- LONGÈRE, J., « Alain de Lille », dans : *Le Moyen Âge*, 32-35.
- LUSIGNAN, S., *Préface au "Speculum maius" de Vincent de Beauvais : réfraction et diffraction*, Montréal/Paris, Bellarmin / Vrin, 1979.
- , « Vincent de Beauvais dominicain et lecteur à l'abbaye de Royaumont », dans : *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, éd. S. LUSIGNAN, M. PAULMIER-FOUCART, M.-C. DUCHENNE, Grâne, Créaphis (ARTEM CNRS / Université de Nancy 2 / Université de Montréal), 1997, 287-302.
- MATTHEWS SANFORD, E., « Quotations from Lucan in Mediaeval Latin Authors », *The American Journal of Philology* 55, n.1 (1934) 1-19.
- , « The Manuscripts of Lucan. *Accessus et Marginalia* », *Speculum* 9 (1934), 278-295.
- MENSCHING, G., *Roger Bacon*, Münster, Aschendorff, 2009.
- MEWS, C. J., « Introduction », dans : *Listen, Daughter. The « Speculum virginum » and the Formation of Religious Women in the Middle Ages*, éd. C. J. MEWS, New York, Palgrave, 2001, 1-13.
- MEYER, P., « Les premières compilations françaises d'histoire ancienne », *Romania* 14 (1885) 1-81.
- MORENZONI, F., *Des écoles aux paroisses. Thomas de Chobham et la promotion de la prédication au début du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1995.
- NAUTA, L., « The Scholastic Context of the Boethius Commentary by Nicholas Trevet », dans : *Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the 'Consolatio Philosophiae'*, éd. M. HOENEN, L. NAUTA, Leiden / New York / Köln, Brill, 1997, 41-67.
- , « The Consolation : The Latin Commentary Tradition, 800-1700 », dans : *The Cambridge Companion to Boethius*, éd. J. MARENBO, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 263-266.
- NEDERMAN, C. J., « Editor's Introduction », dans : *JOHN OF SALISBURY, Policraticus*, éd. et trad. C. J. NEDERMAN, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, XV-XXVI.

- PAPA, P., « Conti di antichi cavalieri », *Giornale storico della letteratura italiana* III (1884) 192-217.
- PARIS, G., *Deux rédactions du "Roman des sept sages"*, Paris, F. Didot, 1876.
- PARODI, E. G., « Le storie di Cesare nella letteratura italiana dei primi secoli », *Studii di filologia romanza* IV (1889) 235-503.
- PAULMIER-FOUCART, M., « Ecrire l'histoire au XIII<sup>e</sup> siècle : Vincent de Beauvais et Hélinand de Froidmont », *Annales de l'Est* 33 (1981) 49-70.
- PAULMIER-FOUCART, M., DUCHENNE, M.-C., *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde*, Turnhout, Brepols, 2004.
- PETOLETTI, M., « Les recueils *De viris illustribus* en Italie (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) », dans : *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*, éd. T. RICKLIN, E. BABEY, D. CARRON, Paris, Vrin, 2006, 335-353.
- POLO DE BEAULIEU, M.-A., « Introduction », dans : JEAN GOBI, *Scala coeli*, éd. Paris, Ed. du CNRS, 1991, 13-160.
- PORRO, P., « Doing Theology (and Philosophy) in the First Person : Henry of Ghent's *Quodlibeta* », dans : *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, éd. C. SCHABEL, Leiden / Boston, Brill, 2006, 171-231.
- PRELOG, J., « Die Handschriften und Drucke von Walter Burleys *Liber de vita et moribus philosophorum* », *Codices manuscripti* 9 (1983) 1-18.
- RABY, F. J. E., *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 2 vol. 1934.
- RICKLIN, T., « *Quello non conosciuto da molti libro di Boezio*. Hinweise zur *Consolatio Philosophiae* in Norditalien », dans : *Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the 'Consolatio Philosophiae'*, éd. M. HOENEN, L. NAUTA, Leiden / New York / Köln, Brill, 1997, 267-286.
- RÖCKELEIN, H., *Otloh, Gottschalk, Tnugdal : Individuelle und kollektive Visionsmuster des Hochmittelalters*, Berne / Francfort / New York, Peter Lang, 1987.
- ROUSE, R. H., « Florilegia and Latin Classical Authors in Twelfth- and Thirteenth-Century Orléans », *Viator* 10 (1979) 131-160.
- ROUSE, R. H., ROUSE, M. A., « The *Florilegium Angelicum* ; its Origin, Content, and Influence », dans : *Medieval Learning and Literature. Essays Presented to Richard William Hunt*, éd. J. J. G. ALEXANDER, M. T. GIBSON, Oxford, Clarendon Press, 1976, 66-114.
- , *Preachers, Florilegia and Sermons : Studies on the 'Manipulus Florum' of Thomas of Ireland*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979.
- , « Biography Before Print : The Medieval *De viris illustribus* », dans : *The Role of the Book in Medieval Culture. Proceedings of the Oxford International Symposium, 26 September - 1 Octobre 1982*, éd. P. GANZ, vol. I, Turnhout, Brepols, 1986, 133-153.
- SHOONER, H.-V., « La "Lectura in Mattheum" de S. Thomas (Deux fragments inédits et la *Reportatio* de Pierre d'Andria) », *Angelicum* 33 (1965), 121-142.
- SMALLEY, B., *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Oxford, Basil Blackwell, 1960.
- , *John of Wales. A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

- STIGALL, J. O., « The Manuscript Tradition of the *De vita et moribus philosophorum* of Walter Burley », *Medievalia et Humanistica* 11 (1957) 44-57.
- SZÖVÉRFY, J., *Secular Latin Lyrics and Minor Poetic Forms of the Middle Ages*, 4 vol., Concord, New Hampshire, Classical Folia, 1992-1995.
- TELFYRN PRITCHARD, R. (éd.), *Walter of Châtillon. The Alexandreis*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1986.
- TOMBEUR, P., MARAITÉ, H. (éd.), *Thesaurus Philippi Harvengii*, Turnhout, Brepols (CCTPL) 2004.
- VON MOOS, P., *Hildebert von Lavardin (1056-1133). Humanitas an der Schwelle des höfischen Zeitalters*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1965.
- VOORBIJ, J. B., « La version Klosterneuburg et la version Douai du *Speculum historiale* : manifestations de l'évolution du texte », dans : Vincent de Beauvais. *Intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge*, éd. S. LUSIGNAN, M. PAULMIER-FOUCART, A. NADEAU, Saint-Laurent / Paris, Bellarmin / Vrin, 1990, 111-140.
- WEISS, R., « Notes on the Popularity of the Writings of Nicholas Trevet, OP, in Italy During the First Half of the Fourteenth Century », *Dominican Studies* 1 (1948) 261-265.
- WERNER, SH., « On the History of the *Commenta Bernensia* and the *Adnotationes super Lucanum* », *Harvard Studies in Classical Philology* 96 (1994) 343-368.
- , *The Transmission and Scholia to Lucan's 'Bellum civile'*, Hambourg, LIT (Münsteraner Beiträge zur Klassischen Philologie, 5), 1998.
- WILLIAMS, J., « The Quest for the Author of the *Moralium dogma philosophorum*, 1931-1956 », *Speculum* 32 (1957) 736-747.

## (c) Études doctrinales

- AUBERT, J.-M., « Vertus », dans : *Dictionnaire de spiritualité* 16 (1994) coll. 485-497.
- BAUTZ, M., « Virtutes ». *Studien zu Funktion und Ikonographie der Tugenden im Mittelalter und im 16. Jahrhundert*, Berlin, dissertation.de, 1999.
- BÉRIOU, N., *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2 vol., 1998.
- BERLIOZ, J., « Virgile dans la littérature des *exempla* (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle) », *Lectures médiévales de Virgile. Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome*, Roma, 1985, 65-120.
- BOUREAU, A., *L'Aigle. Chronique politique d'un emblème*, Paris, Cerf, 1985.
- CARRON, D., « Sénèque, exemplarité ambiguë et ambiguïté exemplaire (IV<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle) », dans : *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*, éd. T. RICKLIN, D. CARRON, E. BABEY, Paris, Vrin, 2006, 307-333.
- CASAGRANDE, C., VECCHIO, S., *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, trad. P.-E. DAUZAT, Paris, Aubier, 2002.
- CASAGRANDE, C., « Virtù della prudenza e dono del consiglio », dans : *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, éd. C. CASAGRANDE, C. CRISCIANI, S. VECCHIO, Firenze, SISMEL - éd. del Galluzzo, 2004, 1-14.
- , « Agostino, i medievali e il buon uso delle passioni », dans : *Agostino di Ippona. Presenza e pensiero. La scoperta dell'interiorità*, éd. A. MARINI, Milano, Franco Angeli, 2004, 65-75.

- , « Per una storia delle passioni in Occidente. Il Medioevo cristiano (De civ. Dei, IX, 4-5 ; XIV, 5-9) », *Peninsula. Rivista de Estudos Ibéricos* 3 (2006) 11-18.
- , « Il dolore virtuoso. Per una storia medievale della pazienza », dans : *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, éd. C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2009, 31-47.
- CROISY-NAQUET, C., *Écrire l'histoire romaine au début du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, 1999.
- DELCORNO, C., « Predicazione volgare e volgarizzamenti », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age – Temps modernes* 89.2 (1977) 679-689.
- DE GANDILLAC, M., « Intention et loi dans l'éthique d'Abélard », dans : *Pierre Abélard. Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII<sup>e</sup> siècle*. Abbaye de Cluny, Paris, Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1975, 585-608.
- DE LIBERA, A., *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991.
- , *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993.
- DE LUBAC, H., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 3 vol., 1959-1964.
- FRITZ, J.-M., « Scénarios pour la mort du philosophe : l'exemple d'Aristote », dans : *Par les mots et les textes. Mélanges [...] offerts à Claude Thomasset*, éd. D. JAMES-RAOUL, O. SOUTET, Paris, PUPS, 2005, 303-319.
- , « La mort du philosophe dans les *Vies de philosophes* du Moyen Âge », dans : *Mourir pour des idées*, éd. C. CAZANAVE, F. MARCHAL-NINOSQUE, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2008, 299-311.
- LE GOFF, J., *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.
- GREGORY, T., « Considérations sur *ratio* et *natura* chez Abélard », dans : *Mundana sapientia : forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1992, 201-217.
- , « Abélard et Platon », dans : *Mundana sapientia : forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1992, 175-199.
- JACQUART, D., THOMASSET, C., *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1985.
- JEAUNEAU, E., « L'usage de la notion d'*integumentum* à travers les gloses de Guillaume de Conches », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 24 (1957) 35-100.
- JOLIVET, J., *La théologie d'Abélard*, Paris, Cerf, 1997.
- KERNER, M., « Freiheit im Verständnis des Johannes von Salisbury », dans : *Die Abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im Europäischen Vergleich*, éd. J. FRIED, Sigmaringen, J. Thorbecke, 1991, 107-145.
- LEEKER, J., *Die Darstellung Cäsars in den romanischen Litteraturen des Mittelalters*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1986, 270-274.
- LIEBESCHÜTZ, H., *Mediaeval Humanism in the Life and Wrinting of John of Salisbury*, London, The Warburg Institute, University of London, 1950.
- LOTTIN, D. O., « Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen Âge », dans : *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Louvain / Gembloux, Abbaye du Mont César / J. Duculot, t. III, 1949, 99-150.

- , « Les vertus cardinales et leurs ramifications chez les théologiens de 1230 à 1250 », dans : *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Louvain / Gembloux, Abbaye du Mont César / J. Duculot, t. III, 1949, 153-194.
- , « Les vertus morales infuses pendant la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle », dans : *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Louvain / Gembloux, Abbaye du Mont César / J. Duculot, t. III, 1949, 459-535.
- , « La connexion des vertus chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs », dans : *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Louvain / Gembloux, Abbaye du Mont César / J. Duculot, t. III, 1949, 197-252.
- , « La connexion des vertus morales acquises de Saint Thomas d'Aquin à Jean Duns Scot », *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Louvain / Gembloux, Abbaye du Mont César / J. Duculot, t. IV, 1954, 551-663.
- , « Les *Sentences* de Guillaume de Champeaux », dans : *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Louvain / Gembloux, Abbaye du Mont César / J. Duculot, t. V, 1960, 189-227.
- , « L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux. 1. Les *Sentences* de l'école », dans : *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Louvain / Gembloux, Abbaye du Mont César / J. Duculot, t. V, 1960, 229-327.
- MARENBO, J., *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge / New York [etc.], Cambridge University Press, 1997.
- , « Abélard : les exemples de philosophes et les philosophes comme exemples », dans : *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*, éd. T. RICKLIN, D. CARRON, E. BABEY, Paris, Vrin, 2006, 119-133.
- MUNK OLSEN, B., « L'humanisme de Jean de Salisbury. Un cicéronien au 12<sup>e</sup> siècle », dans : *Entretiens sur la renaissance du 12<sup>e</sup> siècle*, sous la dir. de M. DE GANDILLAC, E. JEAUNEAU, Paris / La Haye, Mouton, 1968, 53-69.
- MURRAY, A., *Suicide in the Middle Ages*, Oxford / New York, Oxford University Press, vol. 1 : *The Violent against Themselves*, 1998 ; vol. 2 : *The Curse of Self-Murder*, 2000.
- NEDERMAN, C. J., « The Aristotelian Doctrine of the Mean and John of Salisbury's Concept of Liberty », *Vivarium* 24 (1986) 128-142.
- , « Nature, Sin, and the Origins of Society : The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought », *Journal of the History of Ideas* 49 (1988) 3-26.
- PICHÉ, D., *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999.
- RAND, E. K., *The Founders of the Middle Ages*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1928.
- ROBIGLIO, A. A., *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Milano, Vita e Pensiero, 2002.
- , « The Thinkers as a Noble Man (*bene natus*) and Preliminary Remarks on the Medieval Concepts of Nobility », *Vivarium* 44 (2006) 205-247.
- SEARS, E., *The Ages of Man. Medieval Interpretations of the Life Cycle*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- SPEER, A., « The Vocabulary of Wisdom and the Understanding of Philosophy », dans : *L'élaboration du vocabulaire philosophique du Moyen Âge*, éd. J. HAMESSE, C. STEEL, Turnhout, Brepols, 2000, 257-280.
- STURLESE, L., « Il razionalismo filosofico e scientifico di Alberto il Grande », dans : *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Il secolo XIII*, Firenze, Olschki, 1994, 69-125.

- « *Virtutis Imago* » : *Studies on the Conceptualisation and Transformation of an Ancient Ideal*, éd. G. PARTOENS, G. ROSKAM, T. VAN HOUT, Louvain / Namur / Paris / Dudley, MA, Peeters, 2004.
- VON MOOS, P., « Lucan und Abaelard », dans : *Hommages à André Boutemy*, éd. G. CAMBIER, Bruxelles, Latomus, 1976, 413-443.
- , « Lucans *tragedia* im Hochmittelalter. Pessimismus, *contemptus mundi* und Gegenwartserfahrung », *Mittellateinisches Jahrbuch* 14 (1979) 127-186.
- , « Le dialogue latin au Moyen Âge », dans : *Entre histoire et littérature. Communication et culture au Moyen Âge*, Florence, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2005, 343-387.
- , « Lucet Alexander Lucani luce », dans : *Mittelalterliche Poetik in Theorie und Praxis. Festschrift für Fritz Peter Knapp zum 65. Geburtstag*, éd. T. HENNINGS, M. NIESNER, C. ROTH, C. SCHNEIDER, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2009, 39-58.

### (3) Les prédécesseurs et contemporains de Dante

- ALESSIO, G. C., « Brunetto Latini e Cicerone (e i dettatori) », *Italia medioevale e umanistica* 22 (1979) 123-169.
- ARTIFONI, E., « I governi di 'popolo' e le istituzioni comunali nella seconda metà del secolo XIII », *Reti medievali* IV (2003), sur le site Internet: [www.retimedievali.it](http://www.retimedievali.it) (dernière consultation 09.03.09), 1-21.
- BARON, H., *The Crisis of the Early Italian Renaissance : Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, 2 vol., Princeton N.J., Princeton University Press, 1966.
- BEYER DE RYKE, B., « Engelbert d'Admont », *Le Moyen Âge* 108/2 (2002), 369-370.
- BILLANOVICH, Guido, « "Veterum vestigia vatum" nei carmi dei preumanisti padovani », *Italia medioevale e umanistica* 1 (1958) 155-243.
- , « Il preumanesimo padovano », dans : *Storia della cultura veneta : Il Trecento*, éd. G. FOLENA, Vicenza, N. Pozza, 1976, 19-110.
- BLYTHE, J. M., « Introduction », dans : PTOLÉMÉE DE LUCQUES, *De regimine principum*, trad. J. M. BLYTHE, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press, 1997, 1-59.
- , « "Civic Humanism" and Medieval Political Thought », dans : *Renaissance Civic Humanism : Reappraisals and Reflections*, éd. J. HANKINS, Cambridge / New York 2000, 30-74.
- , *The Worldview and Thought of Tolomeo Fiadoni (Ptolemy of Lucca)*, Turnhout, Brepols, 2009.
- , *The Life and Works of Tolomeo Fiadoni (Ptolemy of Lucca)*, Turnhout, Brepols, 2009.
- BOUCHERON, P., « Politisation et dépolitisation d'un lieu commun. Remarques sur la notion de bien commun dans les villes d'Italie centro-septentrionales entre commune et seigneurie », dans : *De bono communi. The Discourse and Practice of the Common Good in the European City (13<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> c.) / Discours et pratiques du Bien Commun dans les villes d'Europe (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, éd. É. LECUPPRE-DESJARDIN ET A.-L. VAN BRUAENE, Turnhout, Brepols, 2010, 237-251.
- CAPITANI, O., « Il *De peccato usure* di Remigio de' Girolami », *Studi Medievali* 6/2 (1965) 537-662.

- CAVIGLIOLI, J.-D., IMBACH, R., « Brève notice sur l'*Extractio Ordinata per Alphabetum* de Rémi de Florence O.P. », *Archivum Fratrum Praedicatorum* 49 (1979) 105-131.
- CEVA, B., *Brunetto Latini : l'uomo e l'opera*, Milano, Ricciardi, 1965.
- CICCUTO, M., « Premessa al *Tesoretto* di Brunetto Latini », dans : IDEM, *Il restauro de « L'Intelligenza » e altri studi dugenteschi*, Pisa, Giardini, 1985, 141-158.
- DAVIS, CH. T., « Remigio de' Girolami and Dante : A Comparison of Their Conceptions of Peace », *Studi danteschi* 36 (1959), 105-136.
- , « An Early Florentine Political Theorist : Fra Remigio de' Girolami », *Proceedings of the American Philosophical Society* 104 (1960) 662-676.
- , « Brunetto Latini and Dante », *Studi Medievali* 3<sup>e</sup> ser., VIII (1967) 421-450.
- , « Ptolemy of Lucca and the Roman Republic », *Proceedings of the American Philosophical Society* CXVIII (1974) 30-50.
- DE MATTEIS, M. C., *La « theologia politica comunale » di Remigio de' Girolami*, Bologna, Pàtron, 1977.
- FIORAVANTI, G., « La *Politica* aristotelica nel Medioevo : linee di una ricezione », *Rivista di storia della filosofia* LII (1997) 17-29.
- , « *Pro patria mori* : un conflitto di modelli etici nel pensiero medievale », dans : *ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ : Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, éd. M. BARBANTI, G. R. GIADINA, P. MANGANARO, Catania, CUECM, 2002, 643-651.
- GARFAGNINI, G. C., « La riflessione politica agli inizi del Trecento : religiosità, tradizione e modernità », *Rivista di storia della filosofia* LII (1997) 31-46.
- GAVRIC, A., *Une métaphysique à l'école de Thomas d'Aquin. Le De modis rerum de Rémi de Florence († 1319)*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2006.
- GENTILI, S., « Remigio de' Girolami », dans : *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 56, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 2001, 531-541.
- HANKEY, A.T., *Riccobaldo of Ferrara : His Life, Works and Influence*, Roma, Nella sede dell'Istituto, Fonti per la storia dell'Italia medievale. Subsidia 2, 1996.
- HANKINS, J., « The 'Baron Thesis' after Forty Years, and Some Recent Studies of Leonardo Bruni », *Journal of the History of Ideas* 56, no. 2 (1995) 309-338.
- HERTTER, F., *Die Podestàliteratur Italiens im 12. und 13. Jahrhundert*, Leipzig / Berlin, Teubner, 1910.
- HYDE, J. K., « Medieval Descriptions of Cities », *Bulletin of the John Rylands Library* 48 (1965-1966), 308-340.
- , « Italian Social Chronicles in the Middle Ages », *Bulletin of the John Rylands Library* 49 (1966-1967), 107-132.
- , *Society and Politics in Medieval Italy : the Evolution of the Civil Life, 1000-1350*, London / Basingstoke, Macmillan, 1973.
- KRISTELLER, P. O., « A Philosophical Treatise from Bologna dedicated to Guido Cavalcanti : Magister Jacobus de Pistorio and his *Questio de felicitate* », *Medioevo e Rinascimento : scritti in omaggio a Bruno Nardi*, Firenze, Sansoni, 1955, vol. I, 425-463.
- LEVERGEOIS, B., « Introduction », dans : BRUNETTO LATINI, *Le petit trésor*, trad. B. LEVERGEOIS, Paris, M. de Maule, 1997, 9-70.
- MAFFIA SCARIATI, I., « Dal "gran Tesoro" al "Tesoro" (*Tesoretto*) », dans : *Dal « Tesoro » al « Tesoretto »*. *Saggi su Brunetto Latini e i suoi fiancheggiatori*, Roma, Aracne, 2010, 79-124.

- MASSERA, A. F., « Fra libri e riviste. Intorno alla *Historia Romana* di Riccobaldo da Ferrara », *Archivio Muratoriano* vol. I, fasc. 11/12, Città di Castello (1913), 607-609.
- MEIER, CH., « *Cosmos Politicus*. Der Funktionswandel der Enzyklopädie bei Brunetto Latini », *Frühmittelalterliche Studien* 22 (1988) 315-356.
- MINIO-PALUELLO, L., « Remigio Girolami's *De bono comuni* : Florence at the Time of Dante's Banishment and the Philosopher's Answer to the Crisis », *Italian Studies* XI (1956), 56-71.
- PANELLA, E., « Per lo studio di Fra Remigio dei Girolami (†1319) », *Memorie domenicane* 10 (1979) 1-149.
- , « Un' introduzione alla filosofia in uno *studium* dei frati predicatori del XIII secolo. *Divisio scientie* di Remigio dei Girolami », *Memorie domenicane* 12 (1981) 27-66.
- , « I quodlibeti di Remigio dei Girolami », *Memorie domenicane* 14 (1983) 1-149.
- , « Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio dei Girolami (†1319) nella Firenze dei bianchi-neri », *Memorie domenicane* 16 (1985) 1-121.
- , « Tolomé de Lucques (dei Fiadoni), dominicain, †1327 », *Dictionnaire de spiritualité* 15 (1990) coll. 1017-1019.
- PETOLETTI, M., « I. Benzo d'Alessandria e il suo *Chronicon*. 3. Le fonti dell'enciclopedia di Benzo », dans : BENZO D'ALESSANDRIA, *Chronicon*, Milano, Vita e Pensiero, 2000, 39-97.
- RIESENBERG, P., *Inalienability of Sovereignty in Medieval Political Thought*, New York, AMS Press, 1956.
- RUBINSTEIN, N., « Some Ideas on Municipal Progress and Decline in the Italy of the Communes », dans : Fritz Saxl, *1890-1948: A Volume of Memorial Essays*, éd. D. J. GORDON, London, T : Nelson, 1957, 165-183.
- RUNCIMAN, S., *The Sicilian Vespers : A History of the Mediterranean World in the Later Thirteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- RUPP, T., « Damnation, Individual and Community in Remigio dei Girolami's *De bono communi* », *History of Political Thought* 21 (2000) 217-236.
- SIRAI, N. G., *Taddeo Alderotti and his Pupils : Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton, N.J, Princeton University Press, 1981.
- SORBELLI, A., « I teorici del Reggimento comunale », *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio muratoriano* 59 (1944) 31-136.
- UBL, K., *Engelbert von Admont. Ein Gelehrter im Spannungsfeld von Aristotelismus und christlicher Überlieferung*, München, Oldenburg, 2000.
- VON MOOS, P., « "Public" et "privé" à la fin du Moyen Âge. Le "bien commun" et la "loi de la conscience" », *Studi medievali* 41 (2000) 505-548.
- WEISS, R. « Lovato Lovati (1241-1309) », *Italian Studies* 6 (1951) 3-28.
- , « La cultura preumanista veronese e vicentina del tempo di Dante », dans : *Dante e la cultura veneta*, éd. V. BRANCA, G. PADOAN, Firenze, F. L. Olschki, 1966, 263-272.
- WIERUSZOWSKI, H., « Brunetto Latini als Lehrer Dantes und der Florentiner », *Politics and Cultures in Medieval Spain and Italy*, Roma, Ed. di Storia e letteratura, 1971, 515-561.
- ZAVATTERO, I., « La *Quaestio de felicitate* di Giacomo da Pistoia. Un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova edizione critica del testo », dans : *Le felicità nel medioevo*, éd. M. BETTETINI, F. D. PAPARELLA, Louvain-la-Neuve, Collège Cardinal Mercier



(Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales. Textes et Études du Moyen Âge, 31), 2005, 355-394.

ZORZI, A., « Bien Commun et conflits politiques dans l'Italie communale », dans : *De bono communi. The Discourse and Practice of the Common Good in the European City (13<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> c.) / Discours et pratiques du Bien Commun dans les villes d'Europe (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, éd. É. LECUPPRE-DESJARDIN ET A.-L. VAN BRUAENE, Turnhout, Brepols, 2010, 267-290.

c) Dante et ses commentateurs

*Jahrbuch des Deutschen Dante-Gesellschaft (1867-1877) / Deutsches Dante-Jahrbuch (1920-...).*

*Annual Report of the Dante Society (1883-1965) / Dante Studies (1966-...).*

*Giornale Dantesco (1893-1943) / Il nuovo Giornale Dantesco (1917-1921).*

*Bullettino della Società dantesca Italiana (1889-1921) / Studi Danteschi (1920-1970).*

*L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca (1960-...).*

*Giornale Storico della letteratura italiana (1883-...).*

*Nuove letture dantesche*, Firenze (1965-66-...), vol. I-VIII.

ABBADESSA, S., « La sentenza di Sibilla », dans : *Trame e ragioni dantesche*, Bologna, Pàtron, 1982, 9-136.

ARMOUR, P., « The Theme of Exodus in the First Two Cantos of the *Purgatorio* », dans : *Dante Soundings. Eight Literary and Historical Essays*, éd. D. NOLAN, Dublin, Irish Academic Press, 1981, 59-99.

—, *The Door of Purgatory. A Study of Multiple Symbolism in Dante's Purgatorio*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

—, *Dante's Griffin and the History of the World: A Study of the Earthly Paradise ('Purgatorio' cantos XXIX-XXXIII)*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

BARTUSCHAT, J., « Canto I », dans : *Lectura Dantis Turicensis, Purgatorio*, éd. G. GÜNTERT, M. PICONE, Firenze, Franco Cesati, vol. II, 2000, 13-28.

BATTISTINI, A., « Canto XIX », dans : *Lectura Dantis Neapolitana*, vol. 3 : *Paradiso*, éd. P. GIANNANTONIO, Napoli, Loffredo, 2000, 363-386.

BECKER, M. B., « Dante and His Literary Contemporaries as Political Men », *Speculum* 41 (1966) 665-680.

BERNABEI, B., « Libertà », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. III, 1971, 641-643.

BERTI, E., « Categorie », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. I, 1970, 874.

—, « De anima », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. II, 1970, 324-325.

—, « De coelo », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. II, 1970, 330-332.

—, « De sensu et sensato », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. II, 1970, 387-388.

—, « Politica », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. II, 1970, 652.

—, « Etica », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. II, 1970, 756-758.

—, « Fisica », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. II, 1970, 933-934.

—, « Metafisica », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. III, 1971, 924-925.

—, « Politica », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. IV, 1973, 585-587.

—, « Retorica », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. IV, 1973, 892-893.

BIGI, E., « Il canto I del 'Purgatorio' », *Lecture Dantesche*, Firenze, Sansoni, 1964, 671-682.

- BOWDEN, B., « Dante's Cato and the *Disticha Catonis* », *Deutsches Dante-Jahrbuch* 75 (2000) 125-132.
- BOYDE, P., *L'uomo nel cosmo. Filosofia della natura e poesia in Dante*, Bologna, Il Mulino, 1984.
- BRUGNOLI, G., « Beda », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. I, 1970, 556.
- , « Donato », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. II, 1970, 568-569.
- , « Isidoro », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. III, 1971, 521-522.
- BUFANO, A., « Applicazione della dottrina del libero arbitrio nella *Commedia* », dans : *Miscellanea di studi danteschi in memoria di Silvio Pasquazi*, éd. A. PAOLELLA, V. PLACELLA, G. TURCO, Napoli, Feredico&Ardia, vol. I, 1993, 193-199.
- BUCK, A., « Die Funktion der antiken Autoren in Dantes politischen *Epistole* und in seiner *Monarchia* », dans : *Tradition und Wertung, Festschrift für Franz Brunhölzl zum 65. Geburtstag*, éd. G. BERNT, F. RÄDLE, G. SILAGI, Sigmaringen, Jan Thorbecke, 1989, 267-276.
- CANCELLI, F., « Diritto romano in Dante », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. II, 1970, 472-479.
- , « Egidio Romano », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. II, 1970, 636-639.
- CARRON, D., « Le *Comentum super Dantis Aldigherij Comœdiam* de Benvenuto da Imola et le débat sur Caton dans l'Italie du XIV<sup>e</sup> siècle », *Rassegna europea della letteratura italiana* 35 (2010) 135-152.
- CASELLA, M., « Per il testo critico del *Convivio* e della *Divina Commedia* », *Studi di filologia italiana* 7 (1944) 29-77.
- , « Interpretazioni : La figura simbolica di Catone », *Studi Danteschi* 28 (1949), 183-195.
- CASELL, A. K., *The "Monarchia" Controversy*, Washigton, The Catholic University of America Press, 2004.
- CIPOLLA, F., « I beati e Catone secondo il concetto di Dante », *Atti del reale istituto veneto di scienze, lettere ed arti* 60, 2 (1900-1901) 941-952.
- CHENEVAL, F., *Die Rezeption der 'Monarchia' Dantes bis zur Editio princeps im Jahre 1559. Metamorphosen eines philosophischen Wekes. Mit einer kritischen Edition von Guido Vernanis 'Tractatus de potestate summi pontificis'*, München, Wilhelm Fink, 1995.
- CHIARI, A., *Il preludio del « Purgatorio »*, Torino, Società editrice internazionale (Casa di Dante in Roma), 1966.
- , *Nove canti danteschi*, Varese, Magenta, 1966.
- CHISTONI, P., « Le fonti classiche e medievali del Catone dantesco », *Raccolta di studi offerti ad Alessandro d'Ancona* (1901) 97-116.
- COLISH, M. L., « The Virtuous Pagan : Dante and the Christian Tradition », dans : *The Unbounded Community*, éd. W. CAFERRO, D. G. FISHER, New York, Garland Press, 1996, 43-91.
- CONTINI, G., *Un'idea di Dante. Saggi danteschi*, Torino, Einaudi, 1976.
- CONSOLI, D., « Giovanni XXI », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. III, 1971, 188-189.
- CORTI, M., *Scritti su Cavalcanti e Dante. La felicità mentale. Percorsi dell'invenzione e altri saggi*, Torino, Einaudi, 2003.
- CRESCIMANNO, G., « Catone », dans : *Figure dantesche*, Venezia, Olschki, 1893, 96-126.
- CRISTALDI, S., *Dante di fronte al gioachimismo*, Caltanissetta / Roma, S. Sciascia, 2000.

- CRISTIANI, M., « Dionigi l'Aeropagita », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. II, 1970, 460-462.
- DALLARI, G., « Il concetto dantesco della civile libertà », *Annali di scienze politiche* 4, 2 (1931) 83-116.
- DAVIDSOHN, R., *Firenze ai tempi di Dante*, trad. E. DUPRÉ THESEIDER, Firenze, R. Bemporad & Figlio, 1929.
- DAVIS, CH. T., *Dante and the Idea of Rome*, Oxford, Clarendon Press, 1957.
- , « Education in Dante's Florence », *Speculum* 40 (1965) 415-435.
- , « The Florentine *Studia* and Dante's 'Library' », dans : *The Divine Comedy and the Encyclopedia of Arts and Sciences*, éd. G. DI SCIPIO, A. SCAGLIONE, Amsterdam / Philadelphia, J. Benjamins, 1988, 339-366.
- D'ANCONA, A., *Scritti danteschi*, Firenze, Sansoni, 1913.
- DE ANGELIS, V., « ...e l'ultimo Lucano », dans : *Dante e la 'bella scola' della poesia. Autorità e sfida poetica*, éd. A. A. IANNUCCI, Ravenna, Longo, 1993, 145-203.
- , « Il testo di Lucano, Dante e Petrarca », dans : *Seminario Dantesco Internazionale-International Dante Seminar, I, Atti del primo convegno tenutosi al Chauncey Conference Center*, Princeton, 21-23 ottobre 1994, éd. Z. G. BARÁNSKY, Firenze, Le Lettere, 1997, 67-109.
- DE MATTEIS, M. C., « Aristotele », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. I, 1970, 372-377.
- DE SANCTIS, F., « Lezione IX (XXXI): Catone, sintesi del *Purgatorio*; Belacqua dell'Antipurgatorio », dans : *Lezioni sulla Divina Commedia*, éd. M. MANFREDI, Bari, Laterza, 1965, 257-264.
- DI FONZO, L., « Agostino di Assisi », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. I, 1970, 80.
- , « Illuminato da Rieti », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. III, 1971, 364.
- DIONISOTTI, C., « Lettura del commento di Benvenuto da Imola », dans : *Atti del Convegno Internazionale di Studi Danteschi*, éd. Comune di Ravenna e della Società dantesca Italiana, Ravenna, Longo, 1979, 203-215.
- DI SCIPIO, G., « Dante and Politics », dans : *The Divine Comedy and the Encyclopedia of Arts and Sciences*, éd. G. DI SCIPIO, A. SCAGLIONE, Amsterdam / Philadelphia, J. Benjamins, 1988, 267-284.
- D'OVIDIO, F., « Il primo canto del *Purgatorio* », dans : *Nuovi studi danteschi. Il Purgatorio e il suo prelude*, Milano, Ulrico Hoepli, 1906, 3-147.
- DRONKE, P., « La *Commedia* e le modalità di lettura medievali », dans : *Dante e le tradizioni latine medioevali*, Bologna, Il Mulino, 1990, 1-64.
- , « La prima corona del Cielo del Sole », dans : *Dante e le tradizioni latine medioevali*, Bologna, Il Mulino, 131-160.
- FIORELLI, P., « Sul senso del diritto nella *Monarchia* », *Lecture classensi* 16 (1987) 79-97.
- FORTI, F., « Ulisse », *Cultura e scuola* 13-14 (Gennaio-Giugno 1965) 499-517.
- , *Magnanimitate. Studi di un tema dantesco*, Bologna, Pàtron, 1977.
- FORTIN, E. L., *Dissidence et philosophie au Moyen Age. Dante et ses antécédents*, Montréal / Paris, Bellarmin / Vrin, 1981.
- FRECCERO, J., « Il canto di Casella. *Purgatorio* II, 112 » dans : *Dante. La poetica della conversione*, Bologna, Il Mulino, 1989, 251-260.
- , « La danza delle stelle : *Paradiso* X », dans : *Dante. La poetica della conversione*, Bologna, Il Mulino, 1989, 289-317.

- , « L'immagine finale : *Paradiso* XXXIII, 144 », dans : *Dante. La poetica della conversione*, Bologna, Il Mulino, 1989, 319-334.
- FRUGONI, A., « Gioachino (Giovacchino) da Fiore », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. III, 1971, 165-167.
- FUBINI, M., « Catone l'Uticense », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. I, 1970, 876-882.
- GARBINI, G., « Salomone », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. IV, 1973, 1079-1083.
- GARGAN, L., « Per la biblioteca di Dante », *Giornale storico della letteratura italiana* 186 (2009) 161-193.
- GENTILI, S., *L'uomo aristotelico alle origine della letteratura italiana*, Roma, Carocci, 2005.
- GESSANI, A., *Dante, Guido Cavalcanti e l'amoroso regno*, Macerata, Quodlibet, 2004.
- GIANNANTONIO, P., « Canto I », dans : *Lectura Dantis Neapolitana*, vol. 2 : *Purgatorio*, éd. P. GIANNANTONIO, Napoli, Loffredo, 1989, 3-22.
- GILBERT, A., « Had Dante read the *Politics* of Aristotle ? », *Publications of the Modern Language Association of America*, 43 (1928) 603-613.
- GILSON, E., *Dante et la philosophie*, Paris, Vrin, 1939.
- , *Dante et Béatrice*, Paris, Vrin, 1974.
- GINZBURG, C., « Dante's *Epistle to Cangrande* and its two authors », *Proceedings of the British Academy* 139 (2006), 195-216.
- GIRARDI, E. N., « Al centro del Purgatorio : il tema del libero arbitrio », dans : *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, éd. A. GHISLABERTI, Milano, Vita e Pensiero, 2001, 21-38.
- GRUNDMANN, H., « Dante und Joachim von Fiore. Zu *Paradiso* X-XII », *Deutsches Dante-Jahrbuch* 14 (1932) 210-256.
- GUIMBARD, C., *Une lecture de Dante*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2004.
- HOLLANDER, R., *Allegory in Dante's 'Commedia'*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1969.
- HOLLANDER, R., ROSSI, A., « Il repubblicanesimo di Dante », dans : *Studi americani su Dante*, éd. G. C. ALESSIO, R. HOLLANDER, Milano, F. Angeli, 1989, 297-323.
- , « Le opere di Virgilio nella *Commedia* di Dante », dans : *Dante e la « bella scola » della poesia. Autorità e sfida poetica*, éd. A. A. IANNUCCI, Ravenna, Longo Editore, 1993, 247-343.
- ILLIANO, A., « *Purgatorio* I 1-13 : Prologo e *incipit narratio* », dans : *Miscellanea di studi danteschi in memoria di Silvio Pasquazi*, éd. A. PAOLELLA, V. PLACELLA, G. TURCO, Napoli, Feredico&Ardia, vol. II, 1993, 449-463.
- IMBACH, R., « Odysseus im Mittelalter. Ein paar Hinweise », dans : *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte des Mittelalters*, éd. B. MOJSISCH, O. PLUTA, Amsterdam / Philadelphia, B. R. Grüner, vol. 1, 1991, 409-435.
- , « Die politische Dimension der menschlichen Vernunft bei Dante », dans : *Der Mensch - ein politisches Tier ?*, éd. O. HÖFFE, Stuttgart, Reclam, 1992, 26-42.
- , « *Experiens Ulixes*. Hinweise zur Figur des Odysseus im Denken der Patristik, des Mittelalters und bei Dante », dans : *Lange Irrfahrt - Grosse Heimkehr*, éd. G. FUCHS, Frankfurt am Main, Knecht, 1994, 59-80.
- , *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg / Paris, Editions universitaires / Cerf, 1996.
- , « Quattro idee sul pensiero politico di Dante Alighieri », *L'Alighieri*, n.s. 28 (2006) 41-54.

- IMBACH, R., MASPOLI, S., « Philosophische Lehrgespräche in Dantes *Commedia* », dans : *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, éd. K. JACOBI, Tübingen, G. Narr, 1999, 291-321.
- KASKE, C. V., « Mount Sinai and Dante's Mount Purgatory », *Dante Studies* 89 (1971) 1-18.
- LECLERCQ, J., « Riccardo di San Vittore », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. IV, 1973, 904-905.
- MALATO, E., « Il Difetto della volontà che "non s'ammorza" : Piccardia e Costanza. Lettura del Canto III de *Paradiso* », dans : *Studi su Dante : "Lecturae Dantis", chiose e altre note dantesche*, Citadella (PD), Bertinello artigrafiche, 2005, 258-298.
- MANCINI, F., « Un'auctoritas di Dante », *Studi danteschi* XLV (1968) 95-119.
- MANGIERI, C. A., « Dante e la sua 'prima gente' », *Testo* 29-30 (1995) 72-103.
- MANSELLI, R., « Graziano », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. III, 1971, 277.
- MARTI, M., « Cavalcanti, Guido », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. I, 1965, 891-896.
- MARTINA, A., « Orosio, Paolo », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. IV, 1973, 204-208.
- MARTINELLI, B., « Sul "quodammodo" di *Monarchia* III, 15, 17 », dans : *Miscellanea di studi in onore di Vittore Branca*, Firenze, Olschki, vol. I, 1983, 193-214.
- MASPOLI, S., *Commento delle epistole dantesche per il cursus di Arrigo VII in Italia* (Epistole V, VI e VII), Fribourg, [s.n.], 1997.
- MASSA, E., « Alberto Magno », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. I, 1970, 100-108.
- MASTROBUONO, A. C., *Essays on Dante's Philosophy of History*, Firenze, Olschki, 1979.
- MAURER, K., « Die Selbstmörder in Dante *Divina Commedia* », *Zeitschrift für romanische Philologie* 75 (1959) 306-321.
- MAZZOTTA, G., « Opus Restaurationis », dans : *Dante, poet of the desert. History and allegory in the Divine Comedy*, Princeton N.J., Princeton University Press, 1979, 14-65.
- MEERSSEMAN, G. G., « Dante come teologo », dans : *Atti del Congresso internazionale di studi danteschi (Firenze, 20-27 aprile 1965)*, Firenze, Sansoni, vol. 1, 1965, 177-195.
- MELLONE, A., « Pane », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. IV, 1973, 265-267.
- MEZZADROLI, G., *Seneca in Dante. Dalla tradizione medievale all'officina dell'autore*, Firenze, Le Lettere, 1990.
- MINEO, N., « Pietro Mangiadore », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. IV, 1973, 510-511.
- , « Rabano Mauro », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. IV, 1973, 817-818.
- MINIO PALUELLO, L., *Luoghi cruciali in Dante. Ultimi saggi*, Spoleto, Centro Italiano di studi sull'alto medioevo (Quaderni di cultura mediolatina. Collana della Fondazione Ezio Franceschini), 1993.
- MONGIELLO, E., « Sulla datazione della *Monarchia* », *Le parole e le idee* 11 (1969) 290-324.
- MONTANARI, F., « Limbo », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. III, 1971, 651-655.
- MURARI, R., *Dante e Boezio*, Bologna, Zanichelli, 1905.
- MURESU, G., « Le 'vie' della redenzione (*Paradiso* VII) », dans : *Il richiamo dell'antica straga. Altri Saggi di semantica dantesca*, Roma, Bulzoni Editore, 1997, 203-224.
- , « L'inno e il canto d'amore », *La Rassegna della letteratura italiana* 104 (2000), 5-48.
- , « Il 'sacrificio' per la libertà (*Purgatorio* I) », *La Rassegna della letteratura italiana* 105 (2001) 357-403.
- , « Una questione dantesca : le quattro stelle (*Purgatorio* I, 22-27) », *La Rassegna della letteratura italiana* 108 (2004), 381-400.

- NARDI, B., « Note alla *Monarchia* », *Studi danteschi* 26 (1942) 97-138, en part. 119-136 ; réimprimé sous le titre « Il libero arbitrio e la storiella dell'asino di Buridano », dans : *Nel mondo di Dante*, Roma, Ed. di storia e letteratura, 1944, 287-363.
- , « Note al *Convivio* », dans : *Nel mondo di Dante*, Roma, Ed. di storia e letteratura, 1944, 41-90.
- , *Dante e la cultura medievale : nuovi saggi di filosofia dantesca*, Bari, Laterza, 1949.
- , *Dal "Convivio" alla "Commedia" (sei saggi danteschi)*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1960.
- , « L'origine dell'anima umana secondo Dante », *Studi di filosofia medievale* (1960) 9-68.
- , *Saggi e note di critica dantesca*, Milano / Napoli, Riccardo Ricciardi, 1966.
- , *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, La nuova Italia, 1967.
- , « Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco », dans : *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, La nuova Italia, 1967, 215-275.
- , « Il canto di Manfredi (*Purgatorio*, III) », « *Lecturae* » e altri studi danteschi, éd. R. ABARDO, Firenze, Le Lettere, 1990, 91-105.
- PADOAN, G., *Introduzione a Dante*, Firenze, Sansoni, 1975.
- , « Il limbo dantesco », *Lettere italiane* 21 (1969) 369-388.
- PANELLA, E., « "Ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti" (Dante Alighieri). *Lectio, disputatio, predicatio* », conférence tenue au Colloque *Dal convento alla città. Filosofia e teologia in Francesco da Prato OP (XIV secolo)*, Prato, 18-19 mai 2007, sur le site Internet : <http://emilioweb.t35.com/auctor/dante.htm> (dernière consultation 19.12.08).
- PAPINI, G., *Dante vivo*, Firenze, Libr. ed. Fiorentina, 1933.
- PAPARELLI, G., « Il Canto I », dans : « *Purgatorio* » : *letture degli anni 1976-'79*, éd. S. ZENNARO, Roma, Bonacci (Casa di Dante in Roma), 1981, 9-41.
- PARATORE, E., *Dante e Lucano letto da Ettore Paratore nella 'Casa di Dante' in Roma il 26 marzo 1961*, Torino, Società editrice internazionale, 1962.
- , « Seneca », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. V, 1976, 156-159.
- PARODI, E. G., « Note per un commento alla *Divina Commedia* », dans : *Lingua e Letteratura. Studia di Teori linguistica e di Storia dell'italiano antico*, éd. G. FOLENA, Venezia, Neri Pozza, 1957, 329-398.
- PASQUAZI, S., « Catone », *Cultura e scuola* 13-14 (Gennaio-Giugno 1965) 528-539.
- PERTILE, L., « Dante e l'ingegno di Ulisse », *Stanford Italian Review* 1,1 (1979) 35-65.
- , « Il nobile castello, il paradiso terrestre e l'umanesimo di Dante », *Filologia e critica* 5 (1980) 1-29.
- , « Lettera aperta a Robert Hollander sui rapporti tra *Commedia* e *Convivio* », *Electronic Bulletin of the Dante Society of America*, 8<sup>th</sup> October 1996, sur le site Internet : <http://www.princeton.edu/~dante/ebdsa/index.html> (dernière consultation 01.10.10).
- , « Lo scoglio e la vesta », dans : *La Punta del disio. Semantica del desiderio nella Commedia*, Fiesole, Cadmo, 2005, 59-83.
- PÉPIN, J., « La théorie dantesque de l'allégorie, entre le *Convivio* et la *Lettera a Cangrande* », dans : *Dante. Mito e Poesia. Atti del secondo Seminario dantesco internazionale (Monte Verità, Ascona, 23-27 giugno 1997)*, éd. M. PICONE, T. CRIVELLI, Firenze, Franco Cesati Editore, 1999, 51-64.

- PETROCCHI, G., *Vita di Dante*, Roma / Bari, Laterza, 1983.
- PICONE, M., « Dante and the Classics », dans : *Dante. Contemporary Perspectives*, Toronto / Buffalo / London, University of Toronto Press, 1997, 51-73.
- , « Canto XX », dans : *Lectura Dantis Neapolitana*, vol. 3 : *Paradiso*, éd. P. GIANNANTONIO, Napoli, Loffredo, 2000, 387-406.
- PINCHARD, B., *Le bûcher de Béatrice. Essai sur Dante*, Paris, Aubier, 1996.
- PIRON, S., « Le poète et le théologien : une rencontre dans le *studium* de Santa Croce », dans : *Ut philosophia poesis. Questions philosophiques dans l'écriture de Dante, Pétrarque, Bocacce*, éd. J. BIARD, F. MARIANI ZIANI, Paris, Vrin, 2008, 73-112.
- PÉZARD, A., *Dante sous la pluie de feu (Enfer, chant XV)*, Paris, Vrin, 1950.
- , « Le Chant premier du *Purgatoire* », dans : *Lecture del « Purgatorio »*, éd. V. VETTORI, Milano, Marzorati, 1965, 7-35.
- POULLE, E., « Pesci », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. IV, 1973, 448.
- PROTO, E., « Nuove ricerche sul Catone dantesco », *Giornale Storico della Letteratura italiana* LIX (1912) 193-249.
- RAIMONDI, E., « Canto I », *Lectura Dantis Scaligera, Purgatorio*, Firenze, F. Le Monnier, 1967, 3-37.
- , *Metafora e storia : studi su Dante e Petrarca*, Milano, Einaudi, 1970.
- RAGUSA, T., *I mali e Dio ; Il Catone dantesco ; S. Francesco e Dante ; A mia madre*, Palermo, Scuola Tip. "Boccone del Povero", 1922.
- RENAUDET, A., *Dante humaniste*, Paris, Les Belles Lettres, 1952.
- RENUCCI, P., *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*, Paris, Belles Lettres, 1954.
- RICKLIN, T., « L'image d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin chez Dante », *Revue Thomiste. Saint Thomas au XIV<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque organisé par l'Institut Saint-Thomas-d'Aquin les 7 et 8 juin 1996 à l'Institut Catholique de Toulouse* 97 (Janv.-Mai 1997) 129-142.
- , « Strutture e autenticità dell'Epistola a Cangrande », dans : *Pour Dante. Dante et L'Apocalypse. Lectures humanistes de Dante*, sous la dir. de B. PINCHARD, avec la coll. de CH. TROTTMANN, Paris / Genève, H. Champion / Slatkine, 2001, 269-278.
- , « Théologie et philosophie du *Convivio* de Dante Alighieri », dans : *La servante et la consolatrice, La philosophie dans ses rapports avec la théologie au moyen âge*, éd. J.-L. SOLÈRE, Paris, Vrin, 2002, 129-150.
- , « Das Missglückte Gastmahl. Philosophiehistorische Hinweise zum späten Publikumserfolg des *Convivio* », dans : « *Ad Ingenii Acuitionem* ». *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, éd. S. CAROTI, R. IMBACH, Z. KALUZA, G. STABILE, L. STURLESE, Louvain-La-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Etudes médiévales, 2006, 353-376.
- ROBIGLIO, A. A., « Dante "bene nato". Guido Cavalcanti e Margherita Porete in *Par.* V, 115 », *L'Alighieri* 26 (2005), 45-62.
- ROSSI, V., *Il poeta della volontà eroica : due letture dantesche (Inf. IX, Purg. I)*, Bologna, Nicola Zanichelli, 1919, 47-81.
- RUSSO, V., « Le Epistole politiche », *Lecture classensi* 16 (1987) 69-78.
- , *Impero e Stato di diritto. Studio su "Monarchia" ed "Epistole" politiche di Dante*, Napoli, Bibliopolis (Memorio dell'istituto italiano per gli studi filosofici, 18), 1987.
- SALVADORI, G., « Il canto I del *Purgatorio* letto nella Sala di Dante in Orsanmichele », Firenze, Sansoni (*Lectura Dantis*) 1925.

- SANGUINETTI, E., « Dante, *Purgatorio* I », *Lecture classensi* 3, Ravenna, Longo, 1970, 257-282.
- SANSONE, M., *Il canto I del 'Purgatorio'*, Roma (Nuova 'Lectura Dantis') 1955.
- SARROLI, G. R., « Natàn », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. IV, 1973, 12-13.
- SASSO, G., « Catone », dans : *Le autobiografie di Dante*, Napoli, Bibliopolis, 2008, 163-177.
- SARTESCHI, S., « Dante e il lettore », dans : *Dante in lettura*, éd. G. DE MATTEIS, Ravenna, Longo, 133-154.
- SCHMITT, F. S., « Anselmo d'Aosta », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. I, 1970, 293-294.
- SCOTT, J. A., *Dante magnanimo : studi sulla "Commedia"*, Firenze, Olschki, 1977.
- , « Cato, a Pagan Suicide in Purgatory », dans : *Dante's Political Purgatory*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995, 69-84.
- SENSI, M., « Giovanni da Viterbo », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. III, 1971, 194.
- SERMONI, V., « Canto I », *Il Purgatorio di Dante, con la supervisione di Gianfranco Contini*, Milano, Rizzoli, 1990, 9-24.
- SILVERSTEIN, Th., « On the Genesis of *De Monarchia*, II, v », *Speculum* XIII (1938) 326-349.
- SIMONETTI, M., « Giovanni Crisostomo », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. III, 1971, 181.
- SINGLETON, CH. S., *La poesia della Divina Commedia*, Bologna, Il Mulino, 1978.
- SQUAROTTI, G. B., « Ai piedi del monte : il prologo del *Purgatorio* », dans : *L'arte dell'interpretare : studi critici offerti a Giovanni Getto*, Cuneo, L'Arciere, 1984, 17-44.
- TATEO, F., « Boezio, Severino », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. I, 1970, 654-658.
- The Cambridge Companion to Dante*, éd. R. JACOFF, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- TOYNBEE, P., *Concise Dictionary of Proper Names and Notable Matters in the Works of Dante*, Oxford, Clarendon Press, 1914.
- TRUCCHI, E., *Intorno al Catone dantesco*, Roma, Tip. del Littorio, 1927.
- ULIVI, F., « Il canto I del 'Purgatorio' », *Nuove letture dantesche*, vol. III, anno di studi 1967-68, Firenze, Felice le Monnier (Casa di Dante in Roma), 1969, 209-227.
- USSANI, V., « Dante e Lucano, conferenza detta da Vincenzo Ussani nella Sala di Dante in Orsanmichele [il di 15 marzo MCMXVII] », *Lectura Dantis* V, 19, Firenze, Sansoni, 1917.
- VACCALLUZZO, N., « Le fonti del Catone dantesco », *Giornale storico della letteratura italiana* XL (1902) 140-150.
- VALENTE, V., « Ingiuria », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. III, 1971, 449.
- VANNI ROVIGHI, S., « Appetito », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. I, 1970, 345-348.
- , « Arbitrio », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. I, 1970, 345-348.
- , « Bonaventura da Bagnoregio », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. I, 1970, 669-673.
- , « Pietro Lombardo », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. IV, 1973, 508-510.
- , « Ugo da San Vittore », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. V, 1976, 792-794.
- VASOLI, C., « Averroè », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. I, 1970, 473-479.
- , « Sigieri », dans : *Enciclopedia dantesca*, Roma, t. V, 1976, 238-242.
- , « Filosofia e teologia in Dante », dans : *Otto saggi per Dante*, Firenze, Le Lettere, 1995, 13-40.



- , « Su alcuni 'riscontri' albertini nel *Convivio* », dans : *Otto saggi per Dante*, Firenze, Le Lettere, 1995, 103-116.
- VAZZANA, S., *Dante e la bella scola*, Roma, Edizioni dell'Ateneo (Quaderni della *Rivista di cultura classica e medioevale* 3), 2002.
- VINAY, G., *Interpretazione della 'Monarchia' di Dante*, Firenze, Le Monnier, 1962.
- WENZEL, S., « Dante's Rationale for the Seven Deadly Sins (*Purgatorio* XVII) », *Modern Language Review* LX (1965) 529-533.
- WETHERBEE, W., « Poeta che mi guidi : Dante, Lucan, and Virgil », dans : *Canons*, éd. R. VON HALLBERG, Chicago / London, The University of Chicago Press, 1984, 131-148.
- WOLFF, G., « Cato der Jüngere bei Dante », *Jahrbuch der deutschen Dante-Gesellschaft* II (1869) 225-232.
- ZABUGHIN, W., *Virgilio nel Rinascimento italiano : da Dante a Torquato Tasso : fortuna, studi, imitazioni, traduzioni e parodie, iconografia*, nouvelle éd. S. CARRAI, A. CAVARZERE, Trento, Università degli Studi di Trento - Dipartimento di scienze filologiche e storiche, 2000-2001.

d) Auteurs modernes et contemporains

- COUTURAS, C., « Les deux 'meurtres' de Caton : idéal éthique ou esthétique ? Réflexions sur l'heure fatale dans les *Essais* de Montaigne », dans : *L'instant fatal*, Actes du colloque international organisé par le CÉRÉdI et le GEMAS (Université de la Manouba, Tunis), les jeudi 13 et vendredi 14 décembre 2007, éd. J.-C. ARNOULD, Publications numériques du CÉRÉdI, "Actes de colloques et journées d'étude", n° 3, 2009, sur le site Internet : <http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/?les-deux-meurtres-de-caton-ideal.html> (dernière consultation 01.10.10).
- SCHREINER, S. M., « Cato Uticensis als literarische Figur im *Supplementum Lucani* (1640) des Thomas May : Rezeption antiker Historiographie und Epik unter Charles I », *Acta Antiqua* 43 (2003) 449-478.

**3. Études sur les cycles d'hommes illustres et sur l'iconographie**

- BRAUN, L., *Iconographie et philosophie*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2 vol., 1996.
- BRIEGNO, P., MEISS, M., SINGLETON, CH. S., *Illuminated manuscripts of the Divine Comedy*, Princeton, Princeton University Press, 2 vol., 1969.
- DONATO, M. M., « Gli eroi romani tra storia ed "exemplum". I primi cicli umanistici di Uomini Famosi », *Memoria dell'antico nell'arte italiana, II : I generi e i temi ritrovati*, éd. S. SETTIS, Torino, Einaudi, 1985, 95-152.
- FUNARI, R. (éd.), *Un ciclo di tradizione reppublicana nel Palazzo pubblico di Siena. Le iscrizioni degli affreschi di Taddeo di Bartolo (1413-1414)*, Siena, Accademia senese degli intronati, 2002.
- GALASSI, C., « La sala dei Giganti di Palazzo Trinci : iconologia di un ciclo "politico" », *Bollettino storico della città di Foligno* 14 (1990) 155-182.
- GUERRINI, R., « *Anthologia Latina* 831-55<sup>d</sup> Riese. Per un'edizione critica degli epigrammi di Francesco da Fiano (Sala degli Imperatori, Palazzo Trinci, Foligno) », *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 20-21 (1988) 329-342.

- , « *Effigies Procerum. Modelli antichi (Virgilio, Floro, De viris illustribus) negli epigrammi del Salutati per Palazzo Vecchio a Firenze* », *Athenaeum* 81, 1 (1993) 201-212.
- , « *Dulci pro Libertate. Taddeo di Bartolo : Il ciclo di eroi antichi nel Palazzo Pubblico di Siena (1413-1414). Tradizione classica ed iconografia politica* », *Rivista storica italiana* CXII (2000) 510-568.
- , « “Uomini di pace e di guerra che l’aurea Roma generò”. Fonti antiche e tradizione classica negli epigrammi di Francesco da Fiano per la Sala degli Imperatori (*Anthologia latina*, Riese, 1906, 831-855<sup>b</sup>) », dans : *Il Palazzo Trinci di Foligno*, éd. G. BENAZZI, F. F. MANCINI, Perugia, Accademia fulginia di lettere, scienze e arti, 2001, 337-400.
- , « Catone Uticense », dans : *La virtù figurata. Eroi ed eroine dell’antichità nell’arte senese tra Medioevo e Rinascimento*, Siena, Protagon Editori Toscani, 2003, 87-94.
- MESSINI, A., « Documenti per la storia del palazzo Trinci di Foligno », *Riviste d’arte* 24 (1942) 74-98.
- MOMMSEN, T. E., « Petrarch and the Decoration of the *Sala Virorum Illustrium* in Padua », *The Art Bulletin* XXXIV (June 1952) 94-116.
- RUBINSTEIN, N., « Political Ideas in Sienese Art. The Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21 (1958) 179-207.
- , « Classical Themes in the Decoration of the Palazzo Vecchio in Florence », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 50 (1987) 29-43.
- , *The Palazzo Vecchio (1298-1532). Government, Architecture, and Imagery in the Civic Palace of the Florentine Republic*, Oxford / New York, Clarendon Press, 1995.
- SABBADINI, R., « Gli esatichi sui Romani illustri », *Studi letterari e linguistici dedicati a Pio Rajna*, Milano, Tip. E. Ariani, 1911, 141-148.
- SALMI, M., « Gli Affreschi del palazzo Trinci a Foligno », *Bollettino d’arte* 13 (1919) 139-180.
- SKINNER, Q., *L’artiste en philosophie politique. Ambrogio Lorenzetti et le Bon Gouvernement*, trad. R. CHRISTIN, Paris, Raison d’Agir, 2003.

#### 4. Bibliographies, inventaires et dictionnaires

- Dictionnaire du Moyen Âge*, sous la dir. de C. GAUVARD, A. DE LIBERA, M. ZINK, Paris, PUF, 2002.
- Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, sous la dir. de A. VAUCHEZ, avec la coll. de C. VINCENT, Cambridge / Paris / Roma, J. Clarke / Ed. du Cerf / Città Nuova, 1997.
- Dictionnaire encyclopédique Quillet. B<sup>ote</sup>-D<sup>er</sup>*, Paris, Librairie Aristide Quillet, 1968.
- Dictionnaire médical*, éd. J. QUEVAUVILLIERS, A. SOMOGYI, A. FINGERHUT, 5<sup>e</sup> édition, Villeneuve-d’Ascq, Elsevier Masson, 2007.
- Le Littré. Le dictionnaire de référence de la langue française*, sous la dir. de C. MOULART, Paris, Garnier, 2007.
- Le Moyen Âge*, éd. R. BOSSUAT, L. PICHARD, G. RAYNAUD DE LAGE, rev. par G. HASENOHR, M. ZINK, Paris, Fayard, 1994.

- BRUNHÖLZ, F., *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, trad. H. ROCHAIS, Turnhout, Brepols, 2 t., 1996.
- CLÉMENT, F., LAROUSSE, P., *Dictionnaire lyrique ou Histoire des opéras*, Genève, Slatkine, 1999.
- DONNET, A., « Inventaire de la Bibliothèque Supersaxo », *Vallesia* XXIX (1974), 33-106.
- KÄPPEL, TH., *Scriptores ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Roma, ad S. Sabinae (Istituto storico domenicano), 3 vol., 1970-1980.
- KÄPPEL, TH., PANELLA, E., *Scriptores ordinis Praedicatorum medii aevi*, Roma, Sancta Sabina, vol. 4, 1993.
- MANITIUS, M., *Geschichte der lateinische Literatur des Mittelalters*, München, C. H. Beck, 3 vol., 1911-1913.
- POMARO, G., « Censimento dei manoscritti della Biblioteca di S. Maria Novella. Parte I: Origini e Trecento », *Memorie domenicane* 11 (1980) 325-470.
- SMITH, W., *A Smaller Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, London, J. Murray, 1870.
- SÜRBAUM, W., *Cato Censorius in der Forschung des 20. Jahrhunderts*, Hildesheim / Zürich / New York, Georg Olms Verlag, 2004.
- ZUCCARELLI, U., « Rassegna bibliografica di studi e pubblicazioni su Catone », *Paideia* 7 (1952) 213-217.